

Lehrbücher
zum Gebrauch
beim theologischen Studium.

Grundriß der Liturgik
von Dr. Richard Stapper.



Münster i. W. 1922.
Verlag der Ashendorff'schen Verlagsbuchhandlung.

Grundriß der Liturgik.

Zum Gebrauche
bei Vorlesungen und zum Selbstunterricht.

Von *Richard Stapper*

Dr. Richard Stapper,

Professor der Pastoraltheologie an der Universität Münster.

Dritte und vierte, verbesserte und vermehrte Auflage.



Münster i. W. 1922.

Verlag der Ashendorff'schen Verlagsbuchhandlung.

Imprimatur.

Monasterii, die 14. Januarii 1922.

Nr. 267.

Dr. Hasenkamp.
Vicarius Eppi Gnls.

1962/3466
CAA 025(3/4)

Druck der Aschendorff'schen Buchdruckerei, Münster i. W.

Borwort zur dritten und vierten Auflage.

Die Liturgie ist der vornehmste Dienst, den die Gläubigen als christliche Gemeinschaft, als Kinder der universalen, katholischen Kirche, ihrem Herrn und Schöpfer erweisen.

Die Vorzüge der Liturgie, ihr objektiver Wert, ihre Ruhe und Ordnung, Kraft und Schönheit, liegen zum großen Teile in ihrer geschichtlichen Entwicklung begründet. Darauf muß jede Erklärung der liturgischen Formen gebührende Rücksicht nehmen. Nicht durch willkürliche Deutungsversuche, nicht durch noch so phantasiervolle subjektive Formbetrachtungen darf sie sich bestimmen lassen, sondern muß immer wieder von den geschichtlichen Tatsachen ausgehen und aus den objektiv gegebenen, kirchlichen Quellen ihre leitenden Gedanken schöpfen. Dies ist die notwendigste Vorbedingung für wissenschaftliches Erfassen und volles Verständnis der Liturgie.

Daher haben denn auch die neuen Auflagen des vorliegenden „Grundrisses“ die historische Betrachtungsweise beibehalten, ja sogar nach der Seite der heimatischen Liturgiegeschichte hin mehrfach verstärkt. So sind kleine Erweiterungen zur Geschichte des Kirchengebäudes und seines Schmuckes in Deutschland, genauere Hinweise auf deutsche Gebets- und Andachtsformen, auf Reste des gallasianischen oder gallikanischen Ritus, sowie auf Diözesangebräuche, besonders bei Spendung der h. Sakramente, hinzugekommen.

Meinen ursprünglichen Plan, die in deutschen Bistümern üblichen Sondergebräuche in eigenen Paragraphen zu behandeln, habe ich allerdings zurückgestellt, da ich seine Ausführung durch eine später erscheinende besondere Schrift mir vorbehalte. Aus dem gleichen Grunde habe ich auch darauf verzichtet, einen Anhang mit kleinen Texten als Beispielen der Darstellung anzuschließen. Was mir nämlich in dieser Beziehung wünschenswert erscheint, hoffe ich in Form von kleinen Heften, die sich für Seminarübungen eignen, demnächst gesondert veröffentlichen zu können.

Den Umfang des „Grundrisses“ habe ich geglaubt nicht wesentlich erweitern zu dürfen. Es sollte eben kein Handbuch entstehen, das in breiter Ausführlichkeit die Vorlesungen selbst ersetzte oder durch

erschöpfende Behandlung aller Einzelheiten, längere Zitate und vollständige Literaturangaben die Lektüre erschwerte. Meine Absicht blieb wie bisher, die hauptsächlichsten Formen des katholischen Gottesdienstes übersichtlich darzustellen, in knapper Form Überblicke über ihre Entwicklung zu geben, den Wert ihrer Ideen wenigstens anzudeuten, Privatgebet und Volksandachten einigermaßen einzubeziehen und so „Grundlinien“ zu bieten, „an die entweder der Vortrag des Dozenten oder ein tiefer eindringendes Einzelstudium anknüpfen könnte“ (Vorwort zur zweiten Auflage).

Die Rücksicht darauf, daß ich in meinen Vorlesungen auch die Pastoral zu vertreten habe, gebot, gewisse Fragen der „pastoralen Liturgik“ nicht ganz von der Erörterung auszuscheiden.

Zum Schlusse sei auch der freundlichen Verbesserungsvorschläge gedacht, die mir Herr Domkapitular Regens Schmitt in Osnabrück brieflich in dankenswerter Weise zugesandt hat.

Münster i. W., den 25. Januar 1922.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

| | Seite |
|---|-------|
| Vorwort | V |
| Einleitung | 1 |
| § 1. Die Liturgik als Wissenschaft | 2 |
| § 2. Überblick über die Geschichte der Liturgik | 4 |
| I. Allgemeine Liturgik. | |
| 1. Kapitel. Die liturgischen Formen im allgemeinen. | |
| § 3. Ursprung, Entwicklung und Begriff der Liturgie | 10 |
| § 4. Art, Wirksamkeit und Bedeutung der liturgischen Formen | 15 |
| § 5. Die gesetzliche Anordnung der liturgischen Formen | 20 |
| § 6. Liturgische Sprachen | 26 |
| § 7. Vortrag der liturgischen Worte und Kirchenmusik | 30 |
| § 8. Die liturgischen Handlungen | 36 |
| 2. Kapitel. Die liturgischen Sachen. | |
| § 9. Die liturgischen Gefäße und Geräte | 40 |
| § 10. Gefäß- und Altarparamente | 43 |
| § 11. Die priesterlichen Kultgewänder | 46 |
| § 12. Die bischöflichen Insignien | 52 |
| § 13. Die liturgischen Farben | 55 |
| § 14. Licht, Feuer und Weihrauch in der Liturgie | 57 |
| 3. Kapitel. Der Kultraum und seine Ausstattung. | |
| § 15. Das Kirchengebäude | 60 |
| § 16. Die Innenausstattung | 67 |
| § 17. Die christliche Begräbnisstätte | 75 |
| 4. Kapitel. Die Kultzeit. | |
| § 18. Die christliche Woche | 76 |
| § 19. Entstehung des Kirchenjahres | 78 |
| § 20. Die Bedeutung des Kirchenjahres | 84 |
| II. Besondere Liturgik. | |
| Erster Abschnitt: Liturgik des Gebetes. | |
| § 21. Das Gebet im allgemeinen | 93 |
| 1. Kapitel. Einzelne Gebetsformeln. | |
| § 22. Vaterunser und Englischer Gruß | 97 |
| § 23. Einleitungs- und Schlußformeln | 99 |
| § 24. Psalmen und Kantiken | 103 |
| § 25. Antiphonen | 107 |
| § 26. Responsorien | 111 |

| | Seite |
|---|-------|
| § 27. Versikeln, Preces, Akklamationen, Vitaneien und Dogologien | 113 |
| § 28. Lektionen und Kapitel | 119 |
| § 29. Orationen, Schulbekenntnis und Glaubensbekenntnisse | 123 |
| § 30. Hymnen, Sequenzen und Tropen | 125 |
| § 31. Deutsche Kirchenlieder | 131 |
| 2. Kapitel. Das kirchliche Stundengebet. | |
| § 32. Das kirchliche Stundengebet als Pflichtgebet | 134 |
| § 33. Geschichte des Stundengebets | 137 |
| § 34. Form und Bedeutung der einzelnen Horen | 141 |
| 3. Kapitel. Außerliturgische Andachtsübungen. | |
| § 35. Private Andachtsübungen im allgemeinen | 147 |
| § 36. Kirchliche Volksandachten | 150 |
| Zweiter Abschnitt: Liturgik des Meßopfers. | |
| 1. Kapitel. Das Meßopfer im allgemeinen. | |
| § 37. Name und Wesen | 156 |
| § 38. Meßfrüchte und Meßapplikation | 158 |
| § 39. Persönliche Erfordernisse zur Zelebration | 163 |
| § 40. Sachliche Erfordernisse, Zeit und Ort der Zelebration | 166 |
| 2. Kapitel. Geschichte der Meßfeier. | |
| § 41. Die älteste Form der Meßfeier | 172 |
| § 42. Die morgenländischen Meßliturgien | 176 |
| § 43. Die abendländischen Meßliturgien | 180 |
| § 44. Entwicklung des römischen Meßbuches | 183 |
| 3. Kapitel. Erklärung des feierlichen Hochamtes. | |
| § 45. Die Vormesse oder Messe der Katechumenen | 187 |
| § 46. Der Oblationsteil | 195 |
| § 47. Der Konsekrationsteil | 200 |
| § 48. Der Kommunionteil | 209 |
| § 49. Der Schluß der Meßfeier | 213 |
| Dritter Abschnitt: Liturgik der Sakramente und Sakramentalien. | |
| 1. Kapitel. Die heiligen Sakramente. | |
| § 50. Die Sakramentspendung im allgemeinen | 216 |
| § 51. Die Taufe | 221 |
| § 52. Die Firmung | 226 |
| § 53. Die heilige Eucharistie | 228 |
| § 54. Das Bußsakrament | 232 |
| § 55. Die Krankenölung | 235 |
| § 56. Das Sakrament des Ordo | 239 |
| § 57. Das Ehesakrament | 243 |
| 2. Kapitel. Die Sakramentalien. | |
| § 58. Realbenediktionen | 247 |
| § 59. Personalbenediktionen und Exorzismen | 250 |
| Register | 255 |

Einleitung.

Kultus im allgemeinen bezeichnet jeden Akt der Religion, durch den der Mensch Gott als seinen höchsten Herrn anerkennt, ihm die schuldige Verehrung erweist und sein gnadenvolles Wohlgefallen zu erlangen oder zu vermehren sucht. Der Mensch erhebt im Kultakte seine Seele zu Gott, auf daß er Gott anbetet und verherrliche, dieser aber sich zu ihm huldvoll herablasse und ihn durch seine Gnade mit sich verbinde. Eine möglichst innige Vereinigung mit Gott ist das letzte Ziel alles Kults.

Die Kultakte können rein innere und zugleich äußere, private und amtliche, nicht öffentliche und öffentliche sein.

Der Mensch ist als geistig-leibliches Wesen verpflichtet, Gott nicht nur in rein inneren (geistigen), sondern zugleich auch in äußern (sinnfälligen) Kultakten zu verherrlichen. Das Äußere, Sinnfällige oder Körperliche ist nämlich keineswegs eine Hemmung oder gar Verfälschung des inneren, geistigen Kults, vielmehr eine durchaus naturgemäße Vervollständigung oder Erhöhung desselben. Es wirkt anregend, belebend und stärkend auf die eigene Seele zurück, schließt die Kultgenossen enger zusammen, erbaut sie durch gutes Beispiel und steigert ihre religiöse Stimmung. Erst die Verbindung äußerer Kultakte mit inneren bringt die pflichtmäßige Huldigung des ganzen Menschen, d. h. seiner Seele und seines Leibes, die vollendete religiöse Tat, zum Ausdruck.

Daher hat auch der Gottmensch Jesus Christus, als er stellvertretend für die ganze Menschheit seinem himmlischen Vater den erhabensten Kult darbringen wollte, in sinnfälligen Formen das Erlösungsoffer vollbracht und bei Stiftung der Kirche Anordnungen getroffen, wonach gewisse amtliche Personen in derselben äußere Kultakte kraft einer ihnen übertragenen Teilnahme am Priestertume des Erlösers ausführen. Dieser gesetzlich geordnete, öffentlich-amtliche Kult der Kirche wird Liturgie genannt.

Zur genaueren Begriffsbestimmung vgl. § 3.

§ 1.

Die Liturgik als Wissenschaft.

Die Liturgik ist die Wissenschaft von der Liturgie. Wenn man zugleich ihre Aufgabe in der Definition kennzeichnen will, kann man sagen: Liturgik ist jene theologische Disziplin, die Form, Geschichte und Kultbedeutung der Liturgie zum Zwecke ihres tieferen Verständnisses wissenschaftlich erforscht und systematisch darstellt.

1. Aufgabe der Liturgik. Die Liturgik hat zunächst die Form und Geschichte der Kultakte zu erforschen. Erst diese historische Vorarbeit ermöglicht sichere Kenntnisse vom Ideengehalt der Liturgie und bewahrt vor Fehlschlüssen und irrigen Deutungen. Alsdann fällt ihr die Untersuchung der Kultbedeutung als Hauptaufgabe zu. Sie hat festzustellen, inwiefern die von der Kirche gewählten Kultformen den kirchlichen Absichten zum Ausdruck inneren Kults oder übernatürlicher Gnadenvermittlung entsprechen. Demgemäß muß sie Inhalt und Form der Texte würdigen, die Symbolik der äußeren Zeichen erklären, Geist und Sinn der Zeremonien ergründen, die größere oder geringere Zweckmäßigkeit des Ausdrucks beurteilen, den leitenden Gedanken auffuchen, überhaupt die Grundidee und den inneren Zusammenhang der ganzen Liturgie allseitig erforschen und systematisch darstellen.

2. Stellung zu den übrigen Wissenschaften. In der Zeit, als die Pastoraltheologie selbständiges theologisches Unterrichtsfach wurde (zuerst in Oesterreich seit 1777), gliederte man ihr die Liturgik als Zweigdisziplin ein. Die Pastoraltheologie soll nämlich die Darstellung aller Tätigkeiten der Kirche, die zur Fortsetzung des dreifachen Amtes Christi dienen, in besonderer Rücksicht auf ihre seelsorglich fruchtbringende Ausführung durch die kirchlichen Organe umfassen. In dieser Hinsicht wird die lehramtliche Tätigkeit von der Katechetik und der Homiletik dargestellt, die hirtenamtliche von der Pastoral im engeren Sinne oder der pastoralen Hodegetik, die priesteramtliche von der Liturgik. Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts zeigt sich aber immer deutlicher die Neigung, alle Teildisziplinen der Pastoral wieder selbständig zu machen. Insbesondere betont die Liturgik vorzüglich ihre historisch-eregetische, allgemeine Aufgabe. Die Feststellung der seelsorglichen Bedeutung der Liturgie und die Anweisungen zur fruchtbringenden Ausführung ihrer Formen verweist sie dagegen mehr und mehr in ihre Hilfsdisziplinen.

Da die Liturgik ihr besonderes Objekt, die Liturgie, besitzt und dieses in einer von den übrigen Zweigdisziplinen verschiedenen Unter-

suchungsweise erforscht bzw. darstellt, kann sie mit Recht als eine selbständige Wissenschaft gelten.

Sie wird durch die übrigen theologischen Disziplinen vorzüglich ergänzt und fügt sich passend ihrem Kreise ein, denn letztere stellen teils, wie Dogmatik und Moral, die Wirkungen der liturgischen Tätigkeit bzw. die Erfordernisse zu ihrer heilsamen Ausübung, teils, wie Kirchengeschichte, Kirchenrecht und Exegese, ihre fundamentale Begründung, die Stiftung der Kirche und die liturgische Gesetzgebung, fest.

3. **Hilfsdisziplinen der Liturgik** sind vor allem die Liturgiegeschichte, die Rubrizistik und die pastorale Liturgik.

Die Liturgiegeschichte erweist bei Untersuchung der einzelnen Kultformen und ihrer Bedeutung die wertvollsten Dienste. Da manche Kultakte eine sehr reiche historische Entwicklung durchgemacht haben, muß die Liturgik, um nicht zu umfangreich zu werden, sich in der Regel damit begnügen, nur die Endergebnisse der liturgiegeschichtlichen Einzelforschung in ihre Darstellung aufzunehmen.

Zur Literatur vgl. § 2 III, unten S. 8 f.

Die Rubrizistik leitet ihren Namen von den Rubriken, jenen kurzgefaßten, ursprünglich mit Rotstift (*rubrica* sc. *terra*) zwischen den Text der liturgischen Bücher geschriebenen kirchlichen Vollzugsbestimmungen her und erklärt unter steter Berufung auf diese sowie auf andere kirchenrechtliche Quellen die äußere Form der Kultakte zum Zwecke ihrer vorschriftsmäßigen Ausführung. Sie zielt demnach auf unmittelbare Verwendung in der priesteramtlichen Praxis.

Rubrizistische Handbücher: J. B. de Herdt, *Sacrae liturgiae praxis*¹⁰. Lovanii 1902; Chr. Kunz, *Handbuch der priesterlichen Liturgie*. Regensburg 1904; van der Stappen, *Sacra liturgia*. Mecheln 1900–1904; Martinucci-Menghini, *Manuale sacrarum caeremoniarum*. Romae 1911 ff.; U. Schmid, *Cäemoniale*. Rempten 1906; Ph. Hartmann, *Repetitorium Rituum*¹². Paderborn 1916; J. B. Müller, *Jeremonienbüchlein*⁵. Freiburg 1916; G. Kieffer, *Rubrizistik*⁴. Paderborn 1921. Zeitschrift: *Ephemerides liturgicae*, Romae (seit 1886).

Pastorale Liturgik wird neuestens die eingehendere Behandlung dessen genannt, was der Seelsorger bei Gottesdienst und Sakramentspendung beobachten muß, um die in ihnen liegenden Heilsgnaden den Menschen zu vermitteln.

Vgl. Pruner-Seitz, *Lehrbuch der Pastoralthologie* (1. Bd. 3. Aufl. Paderborn 1920).

4. **Zweck und Wert der Liturgik.** Die Liturgik, die zum Zweck hat, ein tieferes Eindringen in den Geist der Liturgie durch Verständnis der leitenden Prinzipien zu vermitteln, hat zunächst einen wissenschaftlichen, allgemeinen Wert. Außerdem leitet sie die Li-

turgen zur verständnisvollen Ausübung ihrer Praxis an und ermöglicht den Gläubigen, größeren geistigen Gewinn aus der Teilnahme an der Liturgie zu ziehen. Sie öffnet Auge und Herz für die Schönheit der Liturgie, läßt das Fortleben Christi in seiner Kirche deutlicher erkennen und erleichtert damit die Aufnahme seiner Gnade.

Am Ausgange des Mittelalters hatte die Wertschätzung der Liturgik durch die damals beliebten willkürlichen Auslegungen der Kultgebräuche sehr gelitten. Um solchen Gefahren, die auch heute hier und da wieder in der Literatur hervortreten, sicher zu begegnen, soll auf alle selbst gemachten Theorien verzichtet, bei Erklärung der einzelnen Kultbestandteile auf die bewährtesten kirchlichen Autoritäten zurückgegriffen und nur, wo solche nicht zu Gebote stehen, selbständig eine naheliegende Idee aus der Natur der Sache bzw. dem Geiste der christlichen Kirche gesucht werden.

5. Benennung und Einteilung. Der Name Liturgik (theologia liturgica) wurde erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts gebräuchlich. Damals stellte der Benediktiner Martin Berbert, nachmals Fürstabt von St. Blasien, seine Ideen über die Grundsätze des betreffenden theologischen Unterrichtsfaches in der Schrift *Principia theologiae liturgicae quoad divinum officium, Dei cultum et sanctorum* (S. Blasii 1759) zusammen.

Bei den Versuchen, eine systematisch geordnete Darstellung zu bieten, hat es sich bisher am praktischsten erwiesen, in einem ersten Teile (Allgemeine Liturgik) das allen Kultformen Gemeinsame, einschließlich der Bedingungen des Ortes und der Zeit, darzustellen, sodann im zweiten Teile (Besondere Liturgik) die wichtigsten Kultakte im einzelnen zu erklären.

Die häufigsten Kultakte sind Gebete, die wertvollsten das h. Messopfer sowie die Sakramente und Sakramentalien. Daher umfaßt die Besondere Liturgik näherhin eine Liturgik des Gebetes, eine Liturgik des Messopfers sowie eine Liturgik der Sakramente und Sakramentalien.

§ 2.

Überblick über die Geschichte der Liturgik.

Gegen Ende des christlichen Altertums zeigten sich bereits Versuche einer Gesamtdarstellung der Liturgie. Im Mittelalter wurde vorzüglich die allegorisierende Auslegung der Liturgie beliebt. Erst die Neuzeit brachte auf wissenschaftlicher Grundlage beruhende, tiefer eindringende Bearbeitungen.

I. Altertum:

Anfangend vom Abendmahlsbericht bei den Synoptikern und im 1. Korintherbriefe, enthält schon die älteste kirchliche Literatur mannigfache Einzelerklärungen und Teildarstellungen der Liturgie.

Besonders wertvoll sind die liturgischen Bemerkungen der Didache, die Beschreibung der eucharistischen Feier und der Taufe durch Justin (Apologia I, 65—67), die Schilderung der Bischofsweihe in der sog. Ägyptischen Kirchenordnung, die eingehende Darstellung der Messfeier im 2. und 8. Buche der Apostolischen Konstitutionen und die interessanten Aufzeichnungen über den Gottesdienst zu Jerusalem durch eine abendländische Pilgerin Atheria (Peregrinatio ad loca sancta Silviae-Aetheriae).

Der Praxis des Katechumenats, den Neugetauften während der Osterwoche in sog. mystagogischen Katechesen den Ritus der Sakramente, die sie in der Osternacht empfangen hatten, Taufe, Firmung und Eucharistie, zu erklären, verdanken wir eine besondere Gruppe liturgischer Schriften: Cyrill von Jerusalem, *Κατηχητικοὶ λόγοι πέντε πρὸς τοὺς νεοφωτιστοὺς*, Ambrosius, *De mysteriis* und Pj.=Ambrosius, *De sacramentis*.

Mit der Schrift des Pseudo-Areopagiten Dionysius „Von der kirchlichen Hierarchie“ (*Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*) erschien um 500 zum ersten Male eine systematische Behandlung der Gesamtliturgie in vorwiegend mystisch-spekulativer Erklärung. Es scheint, daß bald nachher der immer deutlicher sich entwickelnde Unterschied der liturgischen von der Volkssprache derartige umfassende Erklärungen auch für das Abendland notwendig machte. So bespricht Pseudo-Germanus von Paris (nach 576) die liturgischen Gewohnheiten im ehemaligen Gallien (*Expositio brevis antiquae liturgiae gallicanae*) und der h. Isidor von Sevilla († 636) diejenigen der spanischen Kirche (*De ecclesiasticis officiis ad Fulgentium episcopum libri duo*). Da der letztere damit ganz allgemein gehaltene Ausführungen über Psalmengesang, Schriftlesungen, Messopfer, Offizium und Feste des Herrn verband, wurde seine Schrift ein beliebtes Lehrbuch für den Unterricht der Kleriker und blieb dieses sogar noch jahrhundertlang.

II. Mittelalter:

Besonders beachtenswert sind einige Erklärungen der Liturgie aus der Zeit der Karolinger, in der das Frankenreich den römischen Ritus annahm und Karl der Große sowie sein gelehrter Freund und Berater, der Angelsachse Alkuin, sich um die Bildung des Klerus und um verständnisvolle Anteilnahme des Volkes am Gottesdienste eifrig bemühten. Neben Walafried Strabo, dem nachmaligen Abte von Reichenau (*De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis*), und Rabanus Maurus, dem Abte von Fulda und späteren Erzbischofe von Mainz (*De clericorum insti-*

tutione) ist Alkuins Schüler Amalar (De ecclesiasticis officiis libri IV und De ordine antiphonarii) wohl als der bedeutendste Systematiker jener Zeit hervorzuheben. Der letztere führte konsequent – ohne Rücksicht auf Überlieferung und historische Entwicklung – eine frei allegorisierende Methode der Erklärung für alle Hauptbestandteile der Liturgie durch. Damit stieß er anfangs zwar auf heftigen Widerstand, erreichte schließlich jedoch immer größere Anerkennung und fand viele literarisch tätige Nachahmer.

Im späteren Mittelalter war eine kleine, aber inhaltreiche Abhandlung sehr verbreitet, die sich im allgemeinen für möglichst engen Anschluß an den römischen Ritus und gegen willkürliche, eigenmächtige Änderungen ausspricht: Micrologus de ecclesiasticis observationibus. Ihr mutmaßlicher Verfasser ist Bernold von Konstanz, Mönch in St. Blasien († 1100 in Schaffhausen).

Umfangreich, da mit vielen biblischen Exkursen über die Texte der Messformulare durchsetzt, war die Schrift des Abtes Rupert von Deuz (De divinis officiis), prägnant und klar die Explicatio divinorum officiorum des Rektors der Pariser theologischen Schule Johannes Belet, breit wiederum das Mitrales des gelehrten Bischofs Sicard von Cremona, alles Bisherige zusammenfassend das Rationale divinorum officiorum des Wilhelm Durandus, der zuerst als Rechtslehrer zu Bologna, später als Bischof von Mende wirkte († 1296). Das Werk des Durandus wird wegen der Vollständigkeit, mit der es fast alle mystischen Deutungen, wenn auch sehr unkritisch und planlos, gesammelt hat, für die Erklärung mancher aus dem Mittelalter stammender Zeremonien noch heute viel begehrt.

Als gegen Ende des Mittelalters die Sondergebräuche der Diözesen zahlreicher wurden und man das ursprüngliche Ferialoffizium immer mehr durch neue Festoffizien ersetzte, so daß nur noch selten das ganze Psalterium im Verlauf einer Woche zur Rezitation gelangte, erhob hiergegen Radulph von Longern († 1403) in seiner Schrift De canonum observantia warnend seine Stimme und mahnte zum treuen Festhalten am alten römischen Ritus. Zum Verständnis der Messe haben im Mittelalter am meisten beigetragen Papst Innozenz III († 1216) durch seine Schrift De sacro altaris mysterio und Gabriel Biel († 1495) durch seine Erklärung der Kanongebete.

Ganz spekulativ-mystisch ist die Erklärung der morgenländischen Messfeier (*Ἐκρηνηία τῆς θείας λειτουργίας*) von Nikolaus Kabasilas († 1371).

III. Neuzeit:

Die Angriffe Luthers und Zwinglis gegen den apostolischen Ursprung des katholischen Kultus veranlaßten ein Wiederaufleben liturgischer Studien unter neuen Gesichtspunkten. Günstigen Einfluß übten dabei die Verbreitung der Buchdruckerkunst und später der durch das Konzil von Trient angeregte allgemeine kirchliche Reformeifer aus.

Zunächst galt es, dem Volke die altehrwürdigen Zeremonien gemeinverständlich zu erklären. Zu diesem Zwecke erhielten die neuen Katechismen besondere Abschnitte über die Liturgie, und Bischof Berthold von Chiemssee († 1542) veröffentlichte 1535 sein „Rational teutsch über das Amt der heiligen Meß“. Auch Ausgaben von deutschen Kirchenliedern und Übersetzungen lateinischer Liturgiestücke suchten das Interesse des gläubigen Volkes am Gottesdienst zu vermehren.

Die wissenschaftliche Forschung beschränkt den Angriffen der Protestanten gegenüber mit Recht den historischen Weg und holte sich durch Sammlung und Neuherausgabe der ältesten liturgischen Dokumente neue Waffen. Wenn auch die ersten Versuche noch mangelhaft waren und vielfach unzuverlässiges Material beibrachten, so haben doch die späteren Zeiten bedeutende, zum Teil sogar wahrhaft großartige Leistungen hervorgebracht, so die liturgischen Sammelwerke der Kölner Dechanten Kornelius Schulting und Melchior Hittorp, der Mauriner Mabillon und Martène, des gelehrten Bibliothekars Ludwig Muratori, des Kardinals Thomasius, des Abtes Gerbert von St. Blasien, ferner die Ausgaben morgenländischer Liturgien durch den Dominikaner Boar, den Orientalisten Renaudot und die Gebrüder Assemani, sodann die Kommentare zu liturgischen Büchern von Gavanti, Quarti, Catalani und Kardinal Bona, sowie die kritischen Darstellungen bzw. Untersuchungen von de Vert, Lebrun, Giorgi, Zaccaria und Krazer. Auf protestantischer Seite ragte Bingham hervor.

Vorübergehend lenkte der Rationalismus das Interesse der Liturgiker mehr auf das belehrende Moment im Kult, jedoch ließ das Aufblühen der historischen Studien zu Beginn des 19. Jahrhunderts das geschichtliche nicht in Vergessenheit geraten. Reiches Material archäologischer Natur hat namentlich der Pfarrer Winterim in seinen „Denkwürdigkeiten der christlichen Kirche“ (16 Bände, Mainz 1825–1833) verarbeitet.

Durch den Subregens des Passauer Priesterseminars Franz Xaver Schmid wurde 1832 erstmals eine selbständige, umfangreiche Liturgik unter dem Titel „Kultus der christkatholischen Kirche“ herausgegeben. Bald folgten ähnliche Handbücher von Lüft, Fluck

u. a. Auch boten die Lehrbücher der Pastoraltheologie nunmehr recht bedeutsame Ausführungen über die Liturgik, insbesondere die von J. Amberger, von Schück-Polz und von Fr. Schubert. Das vollständigste, umfangreichste und zuverlässigste „Handbuch der katholischen Liturgik“ in der Gegenwart ist das von Valentin Thalhoffer, in 2. Aufl. durch Ludw. Eisehöfer herausgegeben (2 Bde., Freiburg 1912). Auf protestantischer Seite ist das „Lehrbuch der Liturgik“ von G. Riettschel (2 Bde., Berlin 1906 u. 1909) zu erwähnen.

Für Popularisierung der liturgischen Ideen sorgten Schriften wie F. A. Staudenmaier, Der Geist des Christentums, dargestellt in den h. Zeiten, in den h. Handlungen und in der h. Kunst (Mainz 1835, 8. Aufl. 1880), Himobert-Rippel, Die Schönheit der katholischen Kirche, dargestellt in ihren äußeren Gebräuchen (seit 1841 in vielen Auflagen) und Guéranger, L'année liturgique²⁶ (Tours 1919, in deutscher Übersetzung 15 Bde. Mainz³ 1904 ff.).

Der Benediktinerabt Dom Prosper Guéranger von Solesmes († 1875) hat in gleicher Weise für die wissenschaftliche Forschung anregend gewirkt (Institutions liturgiques², Paris 1878–1885). Seine Ordensgenossen, die französischen Benediktiner, sind heute mit der Herausgabe der Monumenta ecclesiae liturgica (Paris 1900 ff.) und einer Enzyklopädie „Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie“ (Paris 1907 ff.) beschäftigt. Vom Jesuitenorden ging in Deutschland die Publikation mittelalterlicher Hymnenteile aus (Dreves und Blume, Analecta hymnica. Leipzig 1886 ff., bisher 55 Bde.).

Im allgemeinen hat sich seit den letzten Jahrzehnten die wissenschaftliche Arbeit mehr der kritischen Quellenpublikation und der eindringenderen Teilsforschung zugewandt.

In Deutschland, um dieses nur allein zu erwähnen, begann man mit Veröffentlichung von einzelnen Teilen der liturgischen Poesie schon vor Dreves und Blume. Vor allem seien die Ausgaben lateinischer Hymnen, Sequenzen und Tropen von H. A. Daniel (Thesaurus hymnologicus. 5 Bde. Halle und Leipzig 1841–1856), J. Kayser (Anthol. hymn. lat. Paderborn 1865; Beiträge zur Erklärung lat. Kirchenhymnen². Paderborn 1881), J. Kehrein (Lat. Sequenzen. Mainz 1875), F. J. Mone (Lat. Hymnen des Mittelalters. 3 Bde. Freiburg 1853–1855), P. Gall Morel (Lat. Hymnen des Mittelalters. Einsiedeln 1868), Milchjack (Hymni et sequentiae. Halle 1886) und A. Reiners (Unbekannte Tropengefänge. Luremberg 1887) erwähnt. Gleichzeitig versuchte F. Probst umfassendere Darstellungen der Liturgiegeschichte (Liturgie der drei ersten christl. Jahrhunderte. Tübingen 1870; Sakramente und Sakramentalien der drei ersten Jahrhunderte. Tübingen 1872; Liturgie des 4. Jahrhunderts. Münster 1893; Die abendländische Messe vom 5.–8. Jahrhundert. Münster 1896; Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines. Münster 1892). Seine Schriften, die von großer Belesenheit in der patristischen Literatur zeugen, haben viele Anregungen geboten, ebenso wie vereinzelte Darstellungen von Diözesanliturgien: [Rirch.] Die Liturgie der Erzdiözese Köln (Köln 1868) und F. A. Hoeynck, Geschichte der Liturgie des Bistums Augsburg (Augs-

burg 1889). Als dann von P. Suitbert Bäumer O. S. B. eine „Geschichte des Breviers“ (Freiburg 1895) und von A. Ebner „Quellen und Forschungen zur Geschichte des Missale Romanum“ (Freiburg 1896) erschienen, zeigte sich erst recht, wie viele Quellen namentlich für das ausgehende Mittelalter in den Bibliotheken noch der Verwertung für die Wissenschaft harren. Nunmehr gaben zunächst J. Freisen (Manuale curatorum ecclesiae Roeskildensis. Paderborn 1898; Liber agendarum eccl. Sleszwicensis. Paderborn 1898; Manuale Lincopense etc. Paderborn 1904), A. Kolberg (Agenda communis, die älteste Agende in der Diözese Ermland. Braunschweig 1903) und A. Schönfelder (Liturgische Bibliothek. 2 Bde.; Die Ritualbücher von Meißen, Naumburg, Köln und Schwerin. Paderborn 1904 u. 1906) eine Anzahl spätmittelalterlicher Agendenbrücke in unverändertem Neudruck heraus, dann griffen A. Franz (Das Rituale von St. Florian. Freiburg 1904; Das Rituale des Bischofs Heinrich I von Breslau. Freiburg 1912) und R. Stapper (Die älteste Agende des Bistums Münster. Münster 1906) auf handschriftliche Texte zurück, die sie zugleich mit eingehenden Erklärungen versehen. Kleinere handschriftliche Texte fanden bei Franz in seinem Werke „Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter“ (Freiburg 1909) sowie bei Stapper, „Die Feier des Kirchenjahres an der Kathedrale zu Münster im hohen Mittelalter“ (Münster 1916), Aufnahme. Für die Geschichte des Messopfers sind die Edition eines Fuldaer Sakramentars vom 10. Jahrhundert durch Gr. Richter und A. Schönfelder (Fulda 1912), sowie „Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamanischer Überlieferung“ von P. Kunibert Mohlberg O. S. B., das als Heft 1/2 eine neue Sammlung „Liturgiegeschichtliche Quellen“ (Münster 1918) eröffnet, „Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Uregemplar“ von H. Lietzmann (Münster 1921, Heft 3 ders. Samml.) und ein Palimpsest-Sakramentar von Mainz, das P. Alban Dold O. S. B. (Beuron 1919) veröffentlichte, von Bedeutung. Einen „Ordo officiorum ecclesiae Lateranensis“ gab L. Fischer (München 1916), „Zwei Pontifikalien vom Oberrhein“ M. J. Metzger (Freiburg 1914), „Handschriftliche Missalien in Steiermark“ J. Köck (Graz 1916) heraus. Eine Sammlung „Liturgische Texte und Studien“ beginnt soeben der Franziskaner P. Hugo Dausend O. F. M. mit den Prolegomena zur Edition des ältesten Sakramentars der Münsterkirche zu Essen (Missionskolleg St. Ludwig bei Dahlheim, Rheinl., 1920). Viele liturgische Klostergebräuche aus mittelalterlichen Handschriften hat Br. Ubers publiziert (Consuetudines Monasticae. 5 Bde. Stuttgart u. Leipzig 1899 ff.), Stiftsgebräuche Fr. Arens (Der Liber ordinarius der Essener Stiftskirche. Paderborn 1908), neue morgenländische Texte insbesondere der von A. Baumstark herausgegebene Oriens christianus (Leipzig, seit 1901).

Daß auch die liturgische Teilforschung und Einzeldarstellung inzwischen nicht ruhte, werden die Literaturangaben der nachfolgenden Kapitel und Paragraphen erweisen. Hier seien nur die „Liturgiegeschichtlichen Forschungen“ namentlich erwähnt, die seit 1919 in Münster erscheinen (herausgegeben von Dölger, Mohlberg und Rückert).

I. Allgemeine Liturgik.

1. Kapitel.

Die liturgischen Formen im allgemeinen.

Literatur: F. A. Staudenmaier, Der Geist des Christentums⁸. Mainz 1880; Thalhofer-Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik. Freiburg 1912. 1. Bd. S. 1–389; F. Cabrol, Introduction aux études liturgiques². Paris 1907; Cabrol-Pietl, Die Liturgie der Kirche. Rempten 1906; R. Guardini, Vom Geist der Liturgie (1. Bdch. der Sammlung Ecclesia orans, hrsgg. von J. Herwegen). Freiburg 1918; A. Hammensfede, Die Liturgie als Erlebnis (3. Bdch. derf. Sammlung). Freiburg 1919; D. Drinkwelder, Grundlinien der Liturgik (8. Bdch. der Sammlung „Kirchenmusik“, hrsgg. von Weinmann). Regensburg 1912; J. Braun, Liturgik (12. Bdch. der Sammlung lexikalisch geordneter Nachschlagebücherlein „Die Auskunfts“). Heidelberg 1921.

§ 3.

Ursprung, Entwicklung und Begriff der Liturgie.

1. **Ursprung der Liturgie.** Jesus Christus feierte am Vorabend seines Leidens unter Gebet und symbolischen Handlungen das eucharistische Mahl. „Er nahm das Brot, dankte, brach es und gab es seinen Jüngern, indem er sprach: Dies ist mein Leib, der für euch hingegeben wird.“ „Gleicherweise nahm er auch den Kelch . . . und sprach: Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blute, das für euch vergossen wird.“ „Tuet dies zu meinem Andenken“ (Luk. 22, 14–20; 1 Kor. 11, 23–25; Matth. 26, 24–31; Mark. 14, 22–26). Damit legte er den Keim zu der später so reich entwickelten katholischen Liturgie. Er schuf eine neutestamentliche Opferfeier vergeistigter Art, die seinen Erlösungstod in den Mittelpunkt alles Kults stellte. Durch Belehrungen über gemeinsames Gebet (vgl. das Vaterunser Matth. 6, 9–13; Luk. 11, 2–4) hatte er seine Jünger hierauf bereits vorbereitet. Durch Einsetzung der Sakramente (Joh. 20, 23; Matth. 28, 19; Joh. 3, 5) vollendete er die Stiftung der Ur Liturgie. Diese sollte sein Priestertum fortsetzen, damit die Gemeinschaft aller Gläubigen an seinen Erlösungsdiensten Anteil erhalte.

2. Entwicklung der Liturgie. Die Apostel haben das vom Herrn nur allgemein Bestimmte den örtlichen und zeitlichen Umständen entsprechend näher ausgeführt und um manche außerwesentliche Kultformen vermehrt (vgl. Apg. 2, 42–47; 1 Thess. 5, 27; Kol. 4, 16; 1 Kor. 14, 26–40 u. ö.). Sie behielten Zusammenkünfte zum gemeinsamen Gebet in der Art bei, wie sie aus der Religion der Väter einmal bekannt und beliebt war, also mit Psalmengesang, biblischen Lesungen und nachfolgender homiletischer Erklärung, sowie mit Priestergebet und responsorischer Zustimmung des Volkes. Daneben aber entwickelten sie selbständig die eucharistische Opferfeier und Spendung der christlichen Sakramente.

Ebenso wie die Apostel vermehrten ihre Nachfolger, die Bischöfe der katholischen Kirche, den Reichtum der liturgischen Texte und Zeremonien. Mit den Namen der größten Bischöfe sind die ältesten morgenländischen sowie abendländischen Liturgie-Reformen verknüpft. So wird die kleinasiatische Liturgie mit dem h. Basilius in Verbindung gebracht, der 370–379 die Obermetropolitankirche von Caesarea in Kappadozien leitete, die Ordnung der byzantinischen Liturgie mit dem berühmten Bischofe Johannes Chrysostomus von Konstantinopel († 407), die der Mailänder Liturgie mit dem h. Ambrosius († 397), die der spanischen Kirche mit dem h. Bischof Isidor von Sevilla († 636). In Rom waren es besonders die Päpste Damasus († 384), Innozenz I († 417), Gelasius I († 496) und Gregor d. Gr. († 604), die liturgische Reformen durchführten.

Das liturgische Befehlsrecht der Bischöfe war indessen dadurch beschränkt, daß es im allgemeinen nur als ihre Aufgabe galt, die liturgische Tradition zu wahren. Wurden Zusätze oder Änderungen notwendig, so suchte man in der Zeit, worin sich die Metropolitanverbände ausgebildet hatten, in der Regel die Zustimmung der gesamten Kirchenprovinz auf Synoden oder Provinzialkonzilien festzustellen, oder man wandte sich mit der Bitte um Verhaltungsmaßregeln an die Päpste. Letztere gestatteten nicht selten mit größter Weithergigkeit auch von Rom abweichende Zeremonien (vgl. die Briefe Gregors d. Gr. an Bischof Leander von Sevilla und Augustin, Erzb. v. Canterbury, Harduin, Coll. conc. III 581 u. Migne, P. I. 77, 1186). Als jedoch die Herrscher des fränkischen Reiches, vor allem Pipin und Karl d. Gr., die liturgische Einheit mit Rom wirksam unterstützten, gelangte fast im ganzen Abendland der römische Ritus zur Annahme.

Gleichwohl entstanden in der letzten Hälfte des Mittelalters wieder so viele lokale Verschiedenheiten, daß schließlich zu Beginn der Neuzeit das Konzil von Trient das liturgische Gesetzgebungsrecht der Hauptsache nach dem Papste reservierte und, um in Zukunft die Reinheit und Einheit der Liturgie leichter aufrechterhalten zu können, die Ausgabe gemeinsamer liturgischer Bücher beschloß.

Durch die vom Konzil von Trient ausgehenden päpstlichen Reformen (vgl. unten § 5) wurde die römische Liturgie im Unterschied von den morgenländischen Riten dem fortschreitenden religiös-kirchlichen Leben mehr angepaßt. Ihr dogmatischer Gehalt wurde neu geprüft. Man legte Wert darauf, ihren Symbolismus diskret, ihren Umfang mäßig, ihre Sprache würdig und ernst zu erhalten. Erwiesen sich auch nachher noch Zusätze und Änderungen als notwendig oder zeitgemäß, so wurden diese von den Päpsten in Verbindung mit der sog. Ritenkongregation ausgeführt. Die letzten größeren Liturgiereformen fanden unter Leo XIII im Jahre 1884 und unter Pius X in den Jahren 1911 und 1913 statt.

In Übereinstimmung hiermit erklärt das neue kirchliche Rechtsbuch, daß es „allein Sache des Apostolischen Stuhles sei, sowohl die h. Liturgie zu ordnen als auch liturgische Bücher zu approbieren“ (can. 1257: *Unius apostolicae Sedis est tum sacram ordinare liturgiam tum liturgicos approbare libros*).

3. Begriff der Liturgie. Demgemäß wird heute als Liturgie im strengen Sinne die Gesamtheit jener gesetzlich geordneten Kulte bezeichnet, die im Namen Christi und der Kirche von amtlich damit beauftragten Personen zur Verherrlichung Gottes und zur Heiligung der Menschen vollzogen werden, oder, kürzer ausgedrückt, der gesetzlich geordnete, öffentlich-amtliche Kult der Kirche.

Das Wesen der katholischen Liturgie besteht in der durch Gebet und sakramentale Handlung, insbesondere durch die Feier des Messopfers ausgeführten Fortsetzung des Mittleramtes Christi. Gerade durch ihre vielseitige Beziehung zum Kreuzopfer Christi erhält die katholische Liturgie ihr eigentümliches Gepräge.

Subjekt der katholischen Liturgie sind Christus und die Gesamtkirche, in letzterer aber vorzüglich der ausführende Liturge und die teilnehmenden Gläubigen.

Christus ist primäres Subjekt (*sacerdos principalis*) der Liturgie. Er hat die Grundbestandteile der Liturgie selbst eingesetzt, als der einzige von Gott anerkannte, seiner Natur nach dazu befähigte Mittler die Gnadenwirksamkeit mit den Akten des kirchlichen Dienstes verbunden und läßt die Messe von Priestern geradezu „in seiner Person“ feiern, sowie die

Sakramente in seiner unmittelbaren Stellvertretung spenden. In diesem Sinne wird Christus alljährlich in der Liturgie als „der ewige Hirt“ gepriesen, der „seine Herde mit dem Wasser der Laufe reinwäscht“ (Qui pastor aeternus gregem aqua lavas baptismatis, Hymn. ad Mat., Dom. in Albis).

Die Kirche ist sekundäres Subjekt, insofern sie den Willen ihres Stifters ausführt und ihre Diener anweist, die liturgischen Akte nomine ecclesiae zu vollziehen. Daß der Liturgen „im Namen der Gesamtkirche“ betet und handelt, bringt die Liturgie in vielen Textworten zum Ausdruck. So nennt der Priester z. B. die Messe ein Opfer, das er selbst als „unwürdiger Diener“ (1. Opferungsgebet) „für alle lebenden und verstorbenen christlichen Gläubigen“ darbringe, zugleich eine Opfergabe „der ganzen Familie“ (d. h. der Kirche). Im Kanon der Messe betet er: „Nicht bloß wir, deine Diener, sondern auch dein heiliges Volk bringen dir, o Herr, dies Opfer dar“ (vgl. Hanc igitur oblationem servitutis nostrae, sed et cunctae familiae tuae . . . Unde et memores, Domine, nos servi tui, sed et plebs tua sancta . . .).

Christus und die Gesamtkirche sind gemeinsam Subjekt der Liturgie, insofern sie eine mystische Vereinigung bilden. Aus dieser Verbindung der Kirche mit Christus kommt dem Kult der Kirche eine gewisse objektive, von den zufälligen persönlichen Eigenschaften des Liturgen unabhängige, höhere Würdigkeit zu.

Die den liturgischen Akt äußerlich vollziehenden Diener der Kirche und die innerlich daran teilnehmenden Gläubigen sind im Subjekt vorzugsweise einbegriffen. Die amtlichen Personen nämlich, denen die Ausführung zufällt, dienen nicht nur als sachliche Werkzeuge in der Hand Christi und der Kirche, um die liturgischen Zwecke in sinnfälligen Formen zu erfüllen, sondern wirken dabei auch als frei wollende, eigene Persönlichkeiten mit. Um als Repräsentanten Christi und der Kirche dienen zu können, müssen sie durch eine Weihe Christus verähnlicht, als Bischöfe, Priester, Diakone, Subdiakone oder niedere Kleriker der kirchlichen Hierarchie eingegliedert oder doch durch einen irgendwie gearteten Auftrag der Kirche amtlich anerkannt sein. Als frei mitwirkende Persönlichkeiten sollen sie nach persönlicher Würdigkeit streben, auf daß ihre amtliche Tätigkeit in allem der Heiligkeit Christi und der Kirche entspreche. Wie sie selbst, die eigentlichen Liturgen, so sollen auch ihre Gehilfen, die Mililiturgen, Ministranten, Altardiener und Chorgenossen, sowie das ganze teilnehmende Volk der Gläubigen die äußeren Akte der Liturgie durch inneren Kult beleben, die Gedanken der Liturgie selbst mitempfinden und durch Akte ihres Herzens unterstützen. Die Kirche fordert hierzu die Gläubigen mit der häufigen Gebetseinleitung Oremus auf. Gerade durch persönliches Aneignen der liturgischen Gedanken erhält der einzelne Gläubige Teil am Gnadenleben Christi und der Kirche.

Die Zwecke der Liturgie sind ein latreutischer, nämlich die Verherrlichung Gottes, und ein soterischer (sakramentaler), die Heiligung der Menschen. Der latreutische Zweck ist der vorzüglichere; er berücksichtigt vor allem Gottes Ehre, der soterische dagegen die Bedürfnisse der Menschen.

Die genannten Zwecke werden in der Liturgie in den mannigfaltigsten Formen ausgesprochen, so der latreutische zu Anfang eines jeden Fest-

offiziums im sog. Invitatorialpsalm *Venite adoremus Dominum*. Am großartigsten wird er wohl in den Präfationen der Messe zum Ausdruck gebracht, ferner im Meßkanon selbst, wo einleitend eine Bitte „durch Jesus Christus“ an den „mildesten Vater“ gerichtet und abschließend Christus als die Verdienstursache aller Gnaden gepriesen wird: „Durch ihn und mit ihm und in ihm ist dir, o Gott, allmächtiger Vater, in Einigkeit mit dem hl. Geiste alle Ehre und Herrlichkeit.“

Nächst der Verherrlichung Gottes wird der soterische Zweck unzähligmal in der Liturgie erwähnt und durch äußere Zeichen, z. B. durch die auf den Kreuzestod Christi hinweisenden Zeichen der Segnung, die fast bei allen Sakramentenspendungen üblich sind, angedeutet. Insbesondere kommt die Sündenvergebung, die Besenkung der Menschenseele mit übernatürlicher, aktueller und habitueller Gnade, ja die Erhebung zur übernatürlichen Gotteskindschaft oder Teilnahme an der göttlichen Natur Christi, die mystische Vereinigung mit Christus und die durch ihn verbürgte Aufnahme in die ewige Seligkeit auf die verschiedenartigste Weise zur Darstellung. Beim Meßopfer betet die Kirche im Kanon an der heiligsten Stelle, daß wir alle in folge der Teilnahme an diesem Altare „mit allem Segen des Himmels und seiner Gnade erfüllt werden mögen“. Selbst auf die vernunftlose Kreatur soll der Segen Gottes noch aus Wirkung der kirchlichen Liturgie erfließen; daher so manche Sakramentalien, die wie die Glockenweihe, Kirchweihe, Friedhofweihe u. ä. eine rein sachliche Heiligung bezeichnen.

Der latreutische und der soterische Zweck stehen jedoch miteinander in inniger Wechselbeziehung. Gerade dadurch, daß die Menschennatur geheiligt wird, trägt sie auch zur größeren Verherrlichung Gottes bei, und umgekehrt offenbart sich Gottes unendliche Vollkommenheit besonders in der Mitteilung seiner Gnaden an die Geschöpfe. Daher dient soterischer Kult stets zugleich dem latreutischen Zwecke und latreutischer Kult dem soterischen Zwecke.

Als Teil- oder Nebenzwecke können mannigfache Einzelwirkungen, die in die obigen Hauptzwecke eingeschlossen sind oder deren Erfolg vorbereiten, bezeichnet werden. So wird der latreutische Hauptzweck durch Anbetung, Sühne, Danksagung, Lob und Bitte erreicht; jeder dieser Akte kann als besonderer Kultzweck deutlicher hervortreten. Im soterischen Hauptzweck ist Erbauung (z. B. durch würdige Ausführung der Zeremonien), Belehrung (z. B. durch Schriftlesung und Schrifterklärung in der Messe), Stärkung des Glaubens (z. B. durch Rezitation des Credo), Erhöhung des kirchlichen Einheitsbewußtseins, Erweckung des Gnadenlebens, Vereinigung mit Christus u. ä. einbegriffen.

Der Name „Liturgie“ bezeichnet die Tätigkeit der amtlichen Personen, denen die Ausführung des Gottesdienstes zufällt, der Liturgen, als Dienst für die Gemeinschaft der Gläubigen (*leitourgia* = *leitov ergon* öffentliche, dem Volkswohl dienende Leistung).

Über die Etymologie von *leitourgia* vgl. Cremer, Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität¹⁰ (Gotha 1915). Schon der Hebräerbrief (8, 6 vgl. 5, 1) nennt den Opferdienst Jesu Christi eine *leitourgia*, d. h. eine Dienstleistung für das Volk. Dementsprechend wandte die altchristliche Zeit

(Clemens Roman., Ad Cor. 44, 3) das Wort auch für die Tätigkeit der neutestamentlichen Priester am Altare als der Stellvertreter Christi im Dienste für das Heil des christlichen Volkes an.

Als Liturgie im engeren Sinne wird die Feier des wichtigsten liturgischen Aktes, des Messopfers, bezeichnet. So wird namentlich im Morgenland die Zelebration der h. Messe gern „Feiern der göttlichen Liturgie“ genannt. Auch bezeichnet man die dort üblichen Messgebete, deren Ursprung auf gewisse Heilige zurückgeführt wird, als „Liturgien“ (vgl. unten § 42 und 43).

Außer der Messfeier sind alle Kultakte liturgisch, die in den von der obersten Kirchenleitung gesetzlich geordneten Formen und in kirchlichem Auftrage stattfinden, also auch alle rituellen Sakramentspendungen, alle Horen des kirchlichen Stundengebets, Expositionen und kirchliche Benediktionen.

Volksandachten sind dagegen an sich außerliturgischer Kult, insofern Text und Zusammenstellung ihrer Gebete frei gewählt wird. Indessen können sie für die Seelsorge nicht weniger wertvoll sein und werden deshalb gern mit liturgischem (Expositionen, Lesemessen) verbunden. Auf jeden Fall bedürfen sie, in öffentlichen Kirchen abgehalten, bischöflicher Genehmigung (can. 1259, § 1).

§ 4.

Art, Wirksamkeit und Bedeutung der liturgischen Formen.

1. **Art der Formen.** Wenn innerer Kult sich nach außen kundgibt, nimmt er die Form von Kultworten (Gebeten, Liedern u. dgl.) oder von Kulthandlungen (Opfern, Gesten, Gebärden usw.) an. Auch bedient er sich zur Verstärkung des Eindrucks mannigfacher Kultsachen. Aus den gleichen Elementen bestehen die liturgischen Akte.

Eine Gruppe zusammengehörender Kultakte wird Ritus (ritus, Gebrauch) genannt. Auch pflegt man die sämtlichen Kultakte, die den liturgischen Sondergebrauch eines Teils der Kirche darstellen, als Ritus zu bezeichnen und daher von einem west- und ostsyrischen, byzantinischen, armenischen, koptischen Ritus, überhaupt von morgenländischen und abendländischen Riten zu sprechen. Endlich nennt man „Ritus“ die größere oder geringere Festlichkeit bei Begehung einer Tagesfeier.

Als Zeremonien bezeichnet man mit Vorzug die außerwesentlichen Kultakte.

Die Ableitung des Wortes caerimonia (caeremonia) ist zweifelhaft. Nach A. Walde, Lateinisches etymologisches Wörterbuch (Heidelberg 1906)

bezeichnet es „heilige Verehrung“ und entstammt einer indogermanischen Wurzel, die ursprünglich „beachten, mit Ehrfurcht behandeln“ bedeutet. Andere Ableitungen wollen auf einen Stamm *car* = *tun*, *caerus* = *sanctus*, *cura* Sorge, *carere* sich enthalten, *Caere*, eine Stadt der alten Etrusker, oder auf den Stamm des althochdeutschen her = *altersgrau* zurückgehen.

Alle Kulteakte, die Christus selbst in irgend einer Weise (in specie oder in genere) angeordnet hat, wie die Feier des Messopfers und die Spendung der Sakramente, sind wesentliche Bestandteile der katholischen Liturgie. Die Kirche hält sich nach einem Ausspruche des Konzils von Trient (sess. XXI. ep. 2 de communione) für nicht berechtigt, deren „Substanz“ zu ändern.

Alle andern liturgischen Formen sind außerwesentliche Bestandteile und können, weil sie kirchlicher Einsetzung sind, auch wieder von der Kirche nach Verschiedenheit der Verhältnisse, Zeiten und Orte geändert werden.

2. **Gnadenwirksamkeit.** Die Formen der katholischen Liturgie begründen eine lebensvolle Verbindung mit Christus. Daher eignet ihnen eine unmittelbare und eine mittelbare Gnadenwirksamkeit. Die wesentlichen Bestandteile der Liturgie rufen nämlich, durch ihren bloßen Vollzug (*ex opere operato*), die außerwesentlichen auf das Fürbittgebet der Kirche hin (*ex opere operantis ecclesiae* oder quasi *ex opere operato*) objektive, von der Würdigkeit des menschlichen Spenders unabhängige Gnadenwirkungen hervor, die durch die persönliche Andacht des Spenders oder Empfängers (*ex opere operantis se. ministri vel fidelis*) noch vermehrt werden können. Dazu kommt, daß durch Vermittlung des äußeren Zeichens, nämlich durch den lehrhaften, erbaulichen oder symbolischen Charakter desselben, die persönliche Andacht der Gläubigen erweckt bzw. gefördert und damit die subjektive Aneignung der Erlösungsverdienste Christi erleichtert wird. Die Feststellung der Einzelheiten obliegt der Dogmatik.

Unter den Gnadenwirkungen der katholischen Liturgie nehmen die von der h. Eucharistie ausgehenden die erste Stelle ein; setzt doch die eucharistische Feier, das Messopfer, geradezu den Gnadenspender, den Mittler und Gottessohn, ja Gott selbst in sinnlich wahrnehmbaren, wenn auch nur dem Auge des Glaubens voll verständlichen Formen gegenwärtig. Infolgedessen sind die katholischen Kirchen im eminenten Sinne Gotteshäuser oder Gotteswohnungen. Im katholischen Kult wird das allgemein menschliche Verlangen nach Gottesnähe in der greifbarsten Form erfüllt und zugleich doch in solcher Form, die tiefste Innerlichkeit bedingt. Da von der Eucharistie mit ihren vielfachen Erinnerungen und Beziehungen zum Kreuzesopfer die größten Gnadenwirkungen ausgehen, begründet sie auch hauptsächlich den dauernden, allen fremden Kulturen unerreichbaren Wert der katholischen Liturgie.

Die Gnadewirksamkeit des katholischen Kults ist indessen keine „magische“. Selbst wenn sie ex opere operato erfolgt, setzt sie immer eine sittliche Vorbereitung voraus, da der Empfänger wenigstens jedes „Hindernis der Gnade“ (obex gratiae) beseitigt haben muß. So muß der erwachsene Täufling nicht nur die Intention haben, das Sakrament der Kirche zu empfangen, sondern auch, um der Gnaden teilhaftig zu werden, wenigstens den Glauben an die christlichen Hauptlehren und Reue über seine Sünden besitzen. Der Empfänger der h. Eucharistie muß sich durch eigene Vorbereitung schon in den Stand der heiligmachenden Gnade versetzt haben u. dgl. m. Erst recht gilt die Notwendigkeit persönlicher Vorbereitung bei Kultakten mit Wirksamkeit ex opere operantis.

3. Die religiöse Idee. Die Formen der katholischen Liturgie sind reich an erhabenen religiösen Ideen, die den oben erwähnten Zwecken der Liturgie entsprechen.

So enthalten sie Gott gegenüber Anbetung im weitesten Sinne (*latroela*, *latria* oder *adoratio*), und zwar absoluten Kult, wie er der hh. Dreifaltigkeit, den einzelnen göttlichen Personen und der mit der zweiten göttlichen Person durch hypostatische Union vereinigten Menschheit des Erlösers erwiesen wird, oder auch relativen Kult, wie er sich in den Ehrfurchtsbezeugungen gegenüber Darstellungen einer göttlichen Person oder Kreuzbildern äußert. Die Verehrung (*δουλεία*, *dulia* oder *veneratio*) der Heiligen als der begnadeten Diener Gottes, insbesondere die Hochverehrung (*ὀπερδουλεία*) Mariä als der Mutter des Erlösers, sowie in entsprechender Abstufung die Verehrung der Reliquien und Bilder der Heiligen steht nicht im Widerspruch mit der Idee der Mittlerchaft Christi. Auch sie geht indirekt oder im letzten Grunde auf Gott zurück.

Die katholische Liturgie betrachtet nämlich Christus als den seiner Natur nach Gott wohlgefälligen Mittler, richtet jedoch nach dem Vorbilde der Hl. Schrift (vgl. Luk. 1, 28 u. ö.) viele Lobeserhebungen an die Heiligen als die getreuen Diener Christi, die von Gott um Christi willen hochbegnadigt worden sind und daher durch seine Vermittlung auch eine gewisse Anerkennung als Fürsprecher bei Gott erhalten haben. In ihren liturgischen Orationen wendet sich die Kirche auch an den Heiligsten stets unmittelbar an Gott, weist dann in der Regel auf die dem betreffenden Heiligen früher bewiesene göttliche Huld hin und bittet die gleiche Huld uns auf die Fürsprache des Heiligen hin zuzuwenden, aber, wie der Schluß stets lautet, per Dominum nostrum Jesum Christum etc., also durch das Mittleramt Christi.

Den Menschen gegenüber bringen die liturgischen Formen in mannigfacher Weise die Idee der Heiligung zum Ausdruck, sei es positiv die gnadenvolle Erhöhung der Heiligkeit, Gotteskindschaft und Berklärung, sei es negativ die Entfündigung, Reinigung oder Befreiung von schwerer Schuld. Weil

besonders oft die Idee der „Verklärung“ in kunstvollen liturgischen Formen zur Darstellung kommt, ist sie geradezu „das Kunstprinzip der Liturgie“ genannt worden (J. Herwegen, Paderborn 1916).

Die große Fülle dogmatisch wahrer, sittlich bedeutamer religiöser Gedanken, durch die sich die katholische Liturgie auszeichnet, dient zur festeren Verankerung der kirchlichen Glaubenslehre. Insofern gilt der frühchristliche Grundsatz: Legem credendi lex statuit supplicandi (Cölestin I, vgl. Denzinger-Bannwart, Enchiridion symbolorum 139).

Textworte, die eine religiöse Idee zum Ausdruck bringen, sollen im allgemeinen leicht verständlich und frei von Affektiertem oder Sentimentalem sein. Namentlich müssen die für die Beteiligung des Volkes bestimmten Texte einfach, kernhaft und womöglich mit Einschaltung von Wechselgebeten eingerichtet werden. Kurze, häufiger wiederkehrende Antwortformeln des Volkes halten das Interesse rege und ermöglichen es, durch mannigfache Abwechslung eine lebhaftere Beteiligung bei längeren Andachtsübungen hervorzurufen.

4. **Symbolik.** Die Formen der katholischen Liturgie sind im allgemeinen durch tiefe Symbolik ausgezeichnet. Man unterscheidet eine natürliche und eine künstliche Symbolik. Die Kirche bevorzugt die natürliche Symbolik, die sich aus der Natur einer Kultform von selbst ergibt und deren Bedeutung daher sofort verständlich zu sein pflegt. Handlungen mit natürlicher Symbolik entstehen in der Regel als unmittelbarer Reflex geistiger Kultakte, sozusagen als unwillkürliche Reflexbewegung eines seelischen Aktes, wie das Niederknien bei demütiger, das Verneigen bei ehrfurchtsvoller Gesinnung u. a., oder als nachbildende (mimische) Übertragung eines geistigen Vorganges ins Körperliche, wie die Handauflegung zum Ausdruck einer Gnadenmitteilung. Auch liturgische Sachen verstärken oft durch eine ihnen naturgemäß anhaftende Symbolik den Eindruck von Handlungen oder Worten. So verkörpert die Kerze, die zur Messe brennt und sich brennend verzehrt, die Opferliebe, der himmelwärts aufwallende Weihrauch das Gott wohlgefällige Gebet.

Zuweilen ist aber die geistige Beziehung, die der Handlung oder Sache wegen gewisser äußerer Ähnlichkeiten eine symbolische Bestimmung verleiht, eine künstliche, nicht an sich schon verständliche. Sie ist von der Kirche frei erwählt und muß darum in der Regel auch von der Kirche selbst, etwa durch begleitende Gebetsworte, erklärt werden. In diesem Falle spricht man von einer symbolischen „Deutung“ (im Unterschied von „Bedeutung“), z. B. wenn im Abendland die Beimischung des Wassers zum Wein

beim Messopfer sinnbildlich auf die zwei Naturen in Christus oder auf die Vereinigung des gläubigen Volkes mit Christus, im Morgenland aber auf die Zusammensetzung seiner Menschheit aus Leib und Seele bezogen wird (vgl. die Oblationsgebete und Trid. sess. XXII. cp. 7).

5. **Liturgische Kunst.** Die katholische Liturgie besitzt zahlreiche Formen von großer künstlerischer Schönheit.

Es ist Aufgabe der sog. schönen Künste, die Schönheit darzustellen oder, was dasselbe ist, eine wertvolle (wahre und gute) Idee zum sinnlichen, unmittelbaren Wohlgefallen erregenden Ausdruck zu bringen. Je nachdem sich der Ausdruck an das Ohr oder Auge wendet, spricht man von redenden oder bildenden Künsten, je nachdem die Idee profan, religiös oder spezifisch christlich ist, von profaner, religiöser oder christlicher Kunst.

Da die christliche Kunst erhabene Ideen des Christentums verkörpert, so vermag sie der katholischen Liturgie nützliche Dienste zu leisten. Wenn sie das letztere als ihre vorzügliche Aufgabe erkennt und so mittelbar oder unmittelbar zur Verherrlichung Gottes und Heiligung der Menschen beizutragen sucht, wird sie kirchliche oder liturgische Kunst (*ars sacra*). Als kirchliche Baukunst darf sie aber nicht nur den praktischen Bedürfnissen des Gottesdienstes entsprechen wollen, sondern muß auch heilige Regungen der Seele wecken, ein Bild vom Reiche Gottes und seiner Gliederung oder von der Bedeutung der kirchlichen Kultakte entwerfen, sowie Geist und Herz zur übersinnlichen Welt emporheben. Mit Hilfe der christlichen Malerei und Bildnerei, sowie des dazu gehörigen Kunstgewerbes, vor allem der Goldschmiedekunst und Paramentik, soll sie alle Kultsachen mit religiösen Gedanken verknüpfen, in den Darstellungen christliche Tugend lehren und die heiligen Handlungen der Liturgie mit äußerem Glanz umgeben. Durch heilige Poesie und Musik geht sie die engste Verbindung mit dem Liturgen, seinen Worten und Handlungen, ein, ja, sie ist als Kirchengesang geradezu ein Wesensbestandteil der feierlichen Liturgie, insofern feierlicher Gottesdienst ohne gesungene Worte des Liturgen oder eines Chores nicht denkbar ist.

Weil die liturgische Kunst also in gewissem Sinne zur Ausführung aller kirchlichen Aufgaben unentbehrlich ist, muß sie mit Verständnis gepflegt werden.

Als wahre Kunst soll sie in der Liturgie mit den Besten des Volkes beten, kämpfen, leiden, opfern, jubeln. Daher soll sie auch stets einen zeitgemäßen Stilausdruck suchen, im Einklang mit

Sinn, Zweck und Charakter der katholischen Liturgie sowie mit den Vorschriften der Kirche.

Zur ersten Einführung in die Kunstgeschichte ist besonders geeignet B. Kleinschmidt O. F. M., Lehrbuch der christl. Kunstgeschichte (Paderborn 1910). Ausführlich und sehr reichhaltig sind A. Kuhn O. S. B., Allgemeine Kunstgeschichte (3 Bde. Einsiedeln 1892–1909) und Fr. X. Kraus, Geschichte der christl. Kunst (3 Bde., abgeschlossen mit dem 16. Jahrh. von J. Sauer, Freiburg 1895–1908). Als umfassende „Kunstlehre“ sei die von G. Gietmann S. J. und J. Sörensen S. J. (5 Teile, Freiburg 1899–1903) erwähnt. Die gesamte liturgische Kunst behandelt unter streng kirchlichen Gesichtspunkten, freilich auch mit Bevorzugung der Gotik, G. Jakob, Die Kunst im Dienste der Kirche⁵ (Regensburg 1901). Als vorzügliches Nachschlagewerk sei empfohlen H. Beißel, Die kirchliche Kunst in Wort und Bild⁴ (Regensburg 1915). Unter den Zeitschriften seien an erster Stelle „Die christliche Kunst“ (München) mit dem besonders für Studierende und den Alerus berechneten Beiblatt „Der Pionier“, sodann die „Zeitschrift für christliche Kunst“ (Düsseldorf) genannt. Im übrigen vgl. die Literaturangaben zum 2. und 3. Kapitel.

§ 5.

Die gesetzliche Anordnung der liturgischen Formen.

Die heute bestehenden liturgischen Gesetze beruhen teils auf den Anordnungen der liturgischen Bücher, teils auf Erlassen des Papstes und römischer Kongregationen, teils auf bischöflichen Anordnungen, teils endlich auf dem Gewohnheitsrechte.

A. Die liturgischen Bücher.

Die ältesten Christengemeinden werden außer dem Psalmenbuche wohl nur einzelne Teile der Hl. Schrift, deren sie zu ihren gottesdienstlichen Lesungen bedurften, sowie die Abschrift einer eucharistischen Gebetsformel besessen haben, die ihnen vielleicht von einem Glaubensboten überbracht war und als Kern den biblischen Abendmahlsbericht enthielt.

Die nächsten Jahrhunderte paßten diese Schriften immer mehr der besonderen Art ihrer liturgischen Verwendung an und erweiterten sie. So entstanden im Abendland außer den Psalterien und mehr oder minder vollständigen Bibeln für die Lesungen bei der Messe Lektionarien; diese wurden später getrennt in Epistolarien und Evangelienarien. Für den Gebrauch des Zelebranten bei der Messe und für die Sakramentspendung schuf man die sog. Sakramentarien (s. unten § 44), für den Gesangchor die Gradualien und Antiphonarien. Später bedurfte man zum Stundengebet auch eigener Bücher, die Homilien der Kirchenväter über das Evangelium enthielten (Homiliarien), sowie Lebensbeschreibungen der Märtyrer boten (Passionarien) oder doch die Gedenktage derselben sowie anderer Heiligen kurz zusammenstellten (Martyrologien, Kalendarien).

Vom 9. Jahrhundert an zog man mehrere dieser Bücher, soweit sie zu ein und demselben Gottesdienst gehörten, in einen einzigen Band

zusammen. So vereinigte man alle bei der Messe von Chor, Subdiakon, Diakon und Zelebrant zu singenden bzw. zu sprechenden Texte in einem sog. Missale, alle Texte des Stundengebets in einem Breviarium. Die Texte der Sakramentespendung stellte man in Ritualien gesondert zusammen, die der bischöflichen Funktionen in Pontifikalien. Um die Gebräuche des feierlichen Gottesdienstes dauernd festzuhalten, bediente man sich gegen Ende des Mittelalters eigener Gottesdienstordnungen, die Ordines, Consuetudines oder ähnlich genannt wurden. Für diese Bücher wurde eine Revision und amtliche Neuherausgabe gegen Ende des Mittelalters immer dringender.

Da die mit der Herausgabe der liturgischen Bücher beauftragte Kommission von Trient ihre Arbeiten nicht rechtzeitig vollenden konnte, übertrug die Väter des Konzils in der 25. Sitzung (4. Dez. 1563) die Fertigstellung der betreffenden Arbeiten dem päpstlichen Stuhle selbst. Dieser veröffentlichte für den lateinischen Ritus hauptsächlich folgende liturgische Bücher:

1. Das Breviarium Romanum (1568). Es enthält Texte und Rubriken für die sämtlichen kirchlichen Tageszeiten (Näheres unten § 33 C). Anfangs wurde es nur für solche Kirchen, die nicht ein bereits 200 Jahre altes eigenes Offizium in Gebrauch hatten, streng vorgeschrieben. Da in Deutschland überall ältere Diözesanbreviere bestanden, vollzog sich hier die Annahme des neuen Breviers meist erst sehr spät. So nahmen Köln und Münster das Römische Brevier vollständig erst 1887, Trier 1888 mit einem päpstlich approbierten Anhang eigener Diözesanoffizien an.

Als Ergänzungen zum Breviere dienen das Martyrologium Romanum, d. h. jener römische Heiligenkalender, der bei der Prim im Chorgebet täglich verlesen wird, sowie das Octavarium Romanum, eine Zusammenstellung von Lektionen für die Feier von Oktaven, die nicht in der ganzen Kirche, sondern nur an einzelnen Orten feierlich begangen werden.

Für die gesungliche Ausführung des Stundengebets dienen das Nocturnale Romanum, das Antiphonale pro horis diurnis Breviarii Romani und das Vesperale Romanum. Das Diurnale ist ein Auszug aus dem Brevier, der nur das Gebet der Tageshoren (von den Laudes bis zur Komplet einschließ-lich) umfaßt.

Das römische Martyrologium wird von der Tradition mit dem h. Hieronymus in Verbindung gebracht, doch ist das sog. Martyrologium Hieronymianum wohl nur als eine Kompilation anzusehen, die frühestens in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts zu Rom entstand. Den Namensverzeichnissen der Märtyrer und anderer Heiligen fügte man kurze Notizen über den Ort und die Art ihres Todes, sowie über ihre Verehrung hinzu. Man vereinigte so viele Namen, als man erfahren konnte, und forschte zu diesem Zwecke in den Märtyrerakten des Morgenlandes wie des Abendlandes nach. Die wichtigsten Versuche dieser Art stellen die Martyrologien

Bedas, des Rabanus Maurus, Ados von Bienne, des Diakons Florus sowie Uuard's († 876–877) dar, dessen Originalhandschrift noch in Paris vorhanden ist. Das Martyrologium Uuard's, das alle vorhergehenden zusammenfaßte, wurde vom Kardinal Baronius († 1607) durchgesehen und vermehrt, erstmals 1584 als Martyrologium Romanum herausgegeben. Später wurde es oft verbessert und bis auf unsere Zeit vervollständigt.

Die erste Ausgabe des Octavarium Romanum wurde von dem Rubrizisten Gavanti († 1638) unter dem Beirat des Kardinals Bellarmin († 1621) zusammengestellt und 1622 für den liturgischen Gebrauch approbiert.

2. Das Missale Romanum (1570). Es enthält die sämtlichen Meßformulare nebst Kanon und Rubriken (Näheres unten § 44). Da es ebenfalls zunächst nur für jene Kirchen verpflichtend wurde, die nicht ein bereits 200 Jahre altes eigenes Missale benutzten, erfolgte seine Annahme in Deutschland wiederum sehr spät. Auch beim Römischen Missale sind päpstlich approbierte Diözesananhänge gestattet.

Als Ergänzung zum Missale kann das Memoriale rituum gelten, das von Benedikt XIII 1725 zunächst für die kleineren Pfarrkirchen der Stadt Rom herausgegeben wurde und Funktionen des Meßbuches in vereinfachter Form für Kirchen mit weniger zahlreichem Klerus beschreibt. Durch Pius VII wurde es 1821 allgemein für alle jene Pfarrkirchen vorgeschrieben, in denen die vom Missale geforderten *Ministri sacri* nicht zur Verfügung stehen (neueste Editio typica Regensburg 1920).

Die Melodien für die lateinischen Meßgesänge enthält das Graduale Romanum, das im Jahre 1908 auf Veranlassung Papst Pius' X in offizieller Vatikanischer Ausgabe den unverkürzten traditionellen Choral wiederherstellte.

Die mittelalterlichen Gesangbücher, Gradualien und Antiphonarien, boten der Reform durch die Tridentinische Kommission größere Schwierigkeiten, vor allem wegen der mangelhaften Überlieferung der Melodien. Daher kamen trotz anfänglicher Mitwirkung des Meisters der Kirchenmusik Palestrina nicht allgemein befriedigende Privatarbeiten zustande, so 1614–1615 die sog. Medizeer-Ausgabe des Graduales, die bedeutende Kürzungen der alten Melodien aufweist, aber von den Päpsten, besonders von Pius IX und Leo XIII wiederholt empfohlen wurde. Pustet in Regensburg erhielt ein dreißigjähriges Druckprivileg der Medicaea, nach dessen Ablauf 1903 sich Pius X für den älteren traditionellen Choral erklärte und 1908 die erwähnte typische Ausgabe der unverkürzten Melodien, die sog. Editio Vaticana, veranlaßte. Aber auch diese Neuausgabe stellt noch keine abschließende Reform dar (vgl. Fr. Brehm, Die Neuerungen im Missale. Regensburg 1920, S. 435 f., sowie insbesondere R. Molitor, Die nachtridentinische Choralreform zu Rom. 2 Bde. Leipzig 1901 und 1902).

3. Das *Pontificale Romanum* (1596). In seinen drei Bänden, die 1848 um einen vierten vermehrt wurden, sind alle Texte und Rubriken für die bischöflichen Amtshandlungen mit Ausnahme der Messe und des Chorgebetes, also für die bischöflichen Sakramentespendungen, Personalweihen, Weihen der Kirchengebäude, Altäre, Glocken usw., enthalten.

4. Das *Caeremoniale episcoporum* (1600). Dieses umfaßt nur Rubriken, und zwar zunächst für die bischöflichen Funktionen bei der Messe und beim Chorgebet in den Kathedralkirchen. Die Kathedral- und Kollegiatkirchen sind zur Beobachtung der darin enthaltenen Vorschriften streng verpflichtet, andere Kirchen aber nur insoweit, als die Angaben des *Zeremoniales* sich nicht ausschließlich auf bischöfliche Funktionen beziehen, sondern zufolge ihrer Natur oder ausdrücklicher Erklärungen der Ritenkongregation allgemein verpflichtende Kraft haben.

Im *Pontifikale* und *Zeremoniale* ist uns vieles von den ältesten kirchlichen Gebräuchen erhalten, da ja ursprünglich die feierliche Liturgie fast nur in Bischofskirchen stattfand. Während die *Pontifikalien* sich aus eigenen Heften entwickelten (vgl. unten § 50, 3), gehen die bischöflichen *Zeremonienbücher* auf die alten *Ordines* zurück. Am bekanntesten sind 15 (von Mabillon 1689 erstmals edierte) römische *Ordines*, deren erster teilweise vielleicht noch in die Zeit vor Gregor d. Gr. zurückreicht (eine genauere Untersuchung auf Grund neuer handschriftlicher Funde in Petersburger Kodizes steht demnächst von A. Staerk O. S. B. zu erwarten). Der 7. *Ordo* ist am wichtigsten für die Geschichte der Taufliturgie (vgl. J. Kösters, *Studien zu Mabillons römischen Ordines*. Münster 1905).

Die erste Druckausgabe eines *Pontifikales* besorgte der päpstliche *Zeremonienmeister* Johannes Burchard aus Straßburg († 1506). Dem heutigen *Caeremoniale episcoporum* liegt eine Schrift des päpstlichen *Zeremonienmeisters* Paris de Grassis († 1528) zugrunde.

Für die päpstlichen Funktionen ist ein *Caeremoniale capellae pontificiae* (erstmalig 1516) erschienen. Größere Bedeutung für die Allgemeinheit hat eine sog. *Instructio Clementina*, die durch Klemens XI 1705 zur Ordnung des Vierzigstundengebets für die Kirchen der Stadt Rom herausgegeben wurde.

5. Das *Rituale Romanum* (1614). Um die große Verschiedenheit in der Spendung der Sakramente und Sakramentalien zu beseitigen, wurde in 10 Titeln die eigentliche seelsorgliche Liturgie zusammengestellt (Näheres unten § 50, 3). Obwohl das Römische Ritualbuch zur Einführung zunächst nur dringlich empfohlen, nicht vorgeschrieben wurde, haben es nach und nach doch fast alle Kirchen des Abendlandes, wenn auch mit mehr oder minder umfangreichen Diözesananhängen, sog. *Collectiones rituum*, angenommen. Für Münster wurde z. B. eine *Collectio rituum* zur Ergänzung

des Römischen Rituales erstmals 1893, für Köln, Trier und Paderborn ungefähr gleichzeitig, für Osnabrück 1906 päpstlich approbiert.

Das Processionale und das Benedictionale sind in der Hauptsache nur Auszüge aus dem Rituale und der Collectio.

Unter den liturgischen Büchern der orientalischen Riten verdienen das Große Euchologion (*Εὐχολόγιον τὸ μέγα*), das die unveränderlichen Texte für Messe, Stundengebet und Sakramentspendung enthält, sowie das Menäon (*Μηναῖον*), eine Sammlung der Festoffizien und Heiligenlegenden, besonders erwähnt zu werden.

B. Erlasse des Papstes und römischer Kongregationen. Nach dem Tridentinischen Rechte steht dem Papste nicht nur die oberste Leitung und Überwachung der Liturgie, sondern auch die oberste liturgische Gesetzgebungsgewalt zu. Auch das neue kirchliche Gesetzbuch erklärt, daß „allein der Apostolische Stuhl“ das Recht habe, „die Liturgie zu ordnen und liturgische Bücher zu approbieren“ (can. 1257). In wichtigeren Sachen pflegt daher der Papst liturgische Anordnungen unmittelbar durch Bulle, Enzyklika, Breve oder Motuproprio zu treffen. In der Regel übt er aber sein oberstes liturgisches Gesetzgebungsrecht nur mittelbar, durch päpstlich autorisierte Kardinalskongregationen, aus, und zwar sind als solche vorgesehen:

1. Die Ritenkongregation (*Sacrorum rituum congregatio*, abgekürzt meist SRC). Sie wurde durch Papst Sixtus V 1588 zunächst zu dem Zwecke eingerichtet, um in Zweifelsfällen die Rubriken der neuen liturgischen Bücher autoritativ zu interpretieren. Auch heute hat sie noch auf Anfragen entscheidende Auskunft zu erteilen und hauptsächlich darüber zu wachen, daß die liturgischen Gebräuche bei Messopfer, Sakramentspendung und Chorgebet sorgfältig und gleichmäßig beobachtet werden. Auch ist ihr alles zugewiesen, was sich auf die Selig- oder Heiligsprechung oder auf Reliquienverehrung bezieht (can. 253).

Ihre Dekrete gelten allein für die lateinische Kirche. Sind dieselben allgemein gehalten (*decreta generalia*), z. B. als Ausführungsbestimmungen zu einer päpstlichen Bulle über liturgische Reformen, so verpflichten sie an sich alle Liturgen, die sich des lateinischen Ritus bedienen, sogleich nach dem Bekanntwerden. Sind sie aber an bestimmte Adressaten gerichtet, z. B. als Auskunft auf die Anfrage einer Diözese (*decreta particularia*), so sind sie für andere nicht geradezu verbindlich, dürfen jedoch in ähnlichen Verhältnissen als probate Norm angesehen und befolgt werden.

Nur in wichtigen Sachen sollen Anfragen an die Ritenkongregation gerichtet werden. Bei gewöhnlichen Zweifelsfällen hat man durch allgemeine Rechtsätze die rechte Lösung zunächst selbst zu suchen. Oft verweist die Ritenkongregation die Fragesteller einfach auf das Studium von „*probati autores*“.

Die neueste offizielle Sammlung ihrer Dekrete ist seit 1898 in Rom unter dem Titel *Decreta authentica Congregationis s. Rituum* (bisher 6 Bde.) erschienen. Alle früheren abweichenden Entscheidungen sind damit aufgehoben. Neue Erlasse werden durch die *Acta Apostolicae Sedis* publiziert.

2. Die *Congregatio Caeremonialis*. Sie trifft liturgische Anordnungen für die Funktionen des Papstes und der Kardinäle (can. 254).

3. Die *Congregatio pro Ecclesia Orientali*. Ihr sind die Entscheidungen über alle Fragen der orientalischen Riten sowie über die einen orientalischen und den lateinischen Ritus zugleich berührenden Fragen zugewiesen (can. 257).

Der Sakramentskongregation und der *Congregatio de Propaganda Fide*, die früher ebenfalls Anordnungen über kirchliche Gebräuche trafen, sind die eigentlichen rituellen Sachen neuestens entzogen (can. 249, § 1 und can. 252, § 4).

C. Bischöfliche Anordnungen. Den Bischöfen obliegt seit dem Konzil von Trient außer der Beauftragung der einzelnen Liturgen die Überwachung der würdigen Ausführung der Liturgie und oberste Leitung des öffentlichen Kults ihrer Diözesen. Zu diesem Zwecke haben sie seelsorglich bedeutsame partikuläre Eigentümlichkeiten der Diözesanliturgie zu erhalten und müssen eventuell hierfür die ausdrückliche römische Approbation nachsuchen. Sie ordnen gemeinsame Andachtsübungen des Volks (*pietatis exercitia*) an und geben eigene Diözesan-Gesang- und Gebetbücher heraus (vgl. can. 1259—1261). Die liturgischen Anordnungen der Bischöfe haben nur für ihre eigenen Diözesen Geltung. Wenn sie für die eine Diözese päpstliche Approbation erhalten haben, so dürfen sie in anderen Diözesen nur mit neuer, gerade hierfür erteilter Approbation angenommen und befolgt werden.

D. Das Gewohnheitsrecht. Auf liturgischem Gebiet kann eine rechtskräftige Gewohnheit sowohl neue Gesetze schaffen als auch die Einführung entgegenstehender liturgischer Gesetze behindern.

Ein neues liturgisches Gesetz entsteht, wenn ein löblicher Gebrauch (*consuetudo laudabilis*) „*praeter legem*“, d. h. zur Erweiterung oder Modifikation eines bestehenden liturgischen Gesetzes,

von einer Kommunität (z. B. einem Stiftskapitel, nicht etwa nur von einem Pfarrer) in der Absicht, sich zu verpflichten, mindestens 40 Jahre hindurch beobachtet worden ist (can. 28). *Contra legem*, d. h. in geradem Widerspruch mit einem liturgischen Befehle dürfen neue Gebräuche sich nicht bilden. Insbesondere können gegen die Rubriken des *Missales* (*contra legem*) nach ausdrücklicher Entscheidung der Ritenkongregation (*Deer. auth. SRC n. 1812*) neue Gewohnheiten nicht aufkommen.

Wenn entgegen alten rechtskräftigen Ortsgewohnheiten oder zur teilweisen Abänderung derselben neue liturgische Befehle eingeführt werden sollen, so ist zunächst zu erwägen, ob dies ohne Schädigung der Seelsorge oder, wie die römische Approbation zur *Freiburger Collectio rituum* sagt, „*absque fidelium moerore et perturbatione*“ geschehen kann. Das Volk, das oft größeres Befallen an liturgischen Gebräuchen gefunden hat, als die kirchliche Obrigkeit ahnt, würde eventuell im Besuche des Gottesdienstes oder in der freudigen Teilnahme am kirchlichen Leben nachlassen, und leicht könnte eine unzeitgemäße Änderung das Gegenteil von dem bewirken, was die kirchliche Obrigkeit beabsichtigt. Daher gelten bei Erlaß abweichender allgemeinkirchlicher Befehle zunächst alle partikulären Gewohnheiten als fortbestehend („*lex generalis non revocat consuetudines particulares*“ can. 30), es sei denn, daß im neuen Befehle Formeln wie „*non obstante quavis contraria consuetudine*“ oder ähnliche gebraucht würden. Aber auch in letzterem Falle sollen alle mehr als 100 Jahre alten Gebräuche toleriert werden, wenn „der Diözesanbischof nach den örtlichen und persönlichen Verhältnissen urteile, daß sie klugerweise nicht aufgehoben werden dürften“ (can. 5). Demnach ist in der Regel bei Bekanntwerden neuer römischer Erlasse über rituelle Änderungen zunächst alles beim älteren Gebrauch zu belassen und die Entscheidung bzw. Veröffentlichung des Diözesanbischöfes abzuwarten.

§ 6.

Liturgische Sprachen.

Jesus Christus hat ohne Zweifel bei der Verkündigung des Evangeliums in Palästina sich der dortigen Volkssprache, des Aramäischen, eines dem Altthebräischen verwandten Dialektes, bedient. In derselben Sprache hat er auch wohl seine Jünger das Vaterunser gelehrt, die Psalmen gebetet (*Matth. 27, 46*) und das letzte Abendmahl gefeiert. Nach seinem Vorbilde richteten sich die Apostel. Da jedoch wegen der großen Zahl der außerpalästinensischen Juden der

jüdische Gebetsdienst zur Zeit Christi bereits in weitem Maße hellenistisches Griechisch beizog — bestanden doch selbst in Jerusalem mehrere hellenistische Synagogen (Apg. 6, 9) —, so ist es höchst wahrscheinlich, daß auch die christliche Kirche, sobald sie Heiden und hellenistische Juden aufnahm, schon das Griechische neben dem Aramäischen als Kultsprache benutzte. Vor allem ist das Griechische in der Hauptstadt Syriens, Antiochia, die Ursprache der Liturgie gewesen.

Bei der weiteren Ausbreitung des Christentums haben die Apostel sicherlich den Grundsatz angewandt, jedesmal in der Sprache des betreffenden Landes nicht nur zu predigen (vgl. Apg. 21, 40 und 22, 2), sondern auch die liturgischen Gebete zu verrichten (vgl. 1 Kor. 14, 16). Nur vereinzelte kirchlich hebräische Formeln, die dem Judentum noch aus dem Judentum her geläufig und bereits in die Ur Liturgie aufgenommen waren (wie Amen, Alleluja, Sabaoth, Hosanna), sind unübersetzt geblieben. So entstand in der morgen- und abendländischen Liturgie eine große sprachliche Verschiedenheit.

1. **Morgenländische Kultsprachen.** Unter den Kultsprachen des Morgenlandes hat die griechische anfangs den größten Geltungsbereich gehabt. Das Griechische war bis zum Ende des 2. Jahrhunderts die vorherrschende Sprache im römischen Kaiserreich und hat wesentlich die schnelle Ausbreitung des Christentums erleichtert. Bald bildete sich ein eigenes Kirchengriechisch. Die darin zu Konstantinopel abgefaßte Liturgie, die griechisch-byzantinische genannt, verdrängte im Osten allmählich fast alle andern. Nur für kleinere Bezirke erhielten sich Liturgien in syrischer (d. h. westaramäischer), chaldäischer (d. h. ostaramäischer), koptischer, armenischer und äthiopischer Sprache.

Um die Mitte des 9. Jahrhunderts entstand dagegen mit ausdrücklicher Billigung der Päpste durch die beiden Slavenapostel Cyrill und Methodius eine neue Liturgie in slavischer Sprache. Nur wenige Zeit später wurde bei den Bulgaren und Russen auch die griechisch-byzantinische Liturgie ins Slavische übersetzt und erlangte nunmehr die größte Verbreitung in Osteuropa. Heute wird Alt-Slavisch in kyrillischer Schrift als slavisch-byzantinische Liturgie bei den Russen, Ruthenen, Serben und Bulgaren, in glagolitischer Schrift als slavisch-illyrische Liturgie bei den Kroaten und Dalmatinern gebraucht.

Endlich gestatteten die Päpste bei der Wiedervereinigung morgenländischer Christen mit der römischen Kirche in der Neuzeit noch Liturgien in georgischer (kaukasischer), rumänischer und ganz oder teilweise arabischer Sprache.

2. Abendländische Kultsprachen. Im Abendland wurde das Lateinische zunächst in den Landgemeinden Italiens, in Nordafrika und Spanien Kultsprache. In Rom und den größeren Städten Italiens dagegen, sowie in den von Kleinasien vielbesuchten Handelsstädten Galliens, der Rhein- und Donauländer wurde die Liturgie noch lange nach dem Jahre 200 griechisch gefeiert. Als später auch hier das Lateinische üblich wurde, erhielten sich, abgesehen vom Gebrauch der feierlichen Papstmesse, bei der Gloria, Epistel und Evangelium in beiden Sprachen gesungen werden, nur vereinzelte griechische Anrufungen, wie Kyrie eleison, Christe eleison, Hagios o theos, ischyros o theos, athanatos o theos.

Das Latein der Liturgie ist aus der sog. lingua rustica hervorgegangen. Schon durch die alten Bibelübersetzungen waren viele Hebräismen und Gräzismen eingedrungen. Sodann haben die afrikanischen Kirchenschriftsteller Tertullian, Cyprian und besonders Augustinus der lateinischen Kirchensprache ihren Charakter aufgedrückt. Vorübergehend erfuhr das Kirchenlatein im 6. Jahrhundert durch regeren Verkehr kirchlicher Kreise mit Ostrom noch eine Bereicherung an byzantinischen Wortformen, z. B. hebdomada, synaxis, letania u. ä. Obwohl bald darauf die romanischen Sprachen sich bildeten und das Lateinische aufhörte, Volkssprache zu sein, hielt die abendländische Kirche am Gebrauche der nunmehr toten Sprache als der liturgischen fest.

Auch heute noch bedient sich die katholische Kirche im ganzen Gebiet des römischen Ritus und, da hierzu auch die Missionsländer gehören, überhaupt auf dem bei weitem größten Teile des Erdkreises der toten lateinischen Sprache und lehnt dort ausdrücklich die Verwendung neuer lebender Volkssprachen, wenigstens für die Messfeier (vgl. Trid. sess. XXII. cp. 8), ab. Hierbei sind für sie hauptsächlich folgende Angemessenheitsgründe bestimmend:

I. Das Lateinische ist Symbol und Band der Einheit, indem es die Sprache ist, deren sich das Oberhaupt der Kirche im amtlichen Verkehr mit allen Teilen der Welt bedient, in der die so bedeutsame, als authentisch erklärte Bibelübersetzung, die Vulgata, geschrieben sowie die wichtigsten kirchlichen Erlasse und dogmatischen Definitionen der ganzen Christenheit gegeben sind. Es bringt den Katholiken in der Fremde besonders eindringlich die Einheit der Kirche zum Bewußtsein.

II. Es entspricht der Heiligkeit der Kirche, insofern es als wohlausgebildete Gelehrtensprache die heiligen Geheimnisse des Gottes-

dienstes zum würdigen Ausdruck bringt, häufigere Textänderungen, die leicht pietätlos erscheinen, überflüssig macht und ehrwürdige Gebräuche vor Entweihung durch Trivialitäten der Umgangssprache schützt.

III. Es entspricht der Katholizität (= Universalität) der Kirche, weil es durch die vorwiegend abendländische Missionstätigkeit sich bereits in alle Weltteile ausgebreitet hat und die Tätigkeit neuer Glaubensboten sehr erleichtert.

IV. Es ist als tote Sprache vorzüglich geeignet, den apostolischen Charakter der Kirchenlehre zu erhalten, diese vor häretischer Entstellung zu schützen und die Kontrolle der Gebetstexte zu erleichtern. Mit der Veränderlichkeit und Flüssigkeit der lebenden Sprachen müßte sonst im Laufe der Jahrhunderte eine wiederholte Neubearbeitung der liturgischen Bücher Hand in Hand gehen.

Der Gebrauch einer toten Sprache verstärkt den überindividuell-objektiven Charakter, den die Liturgie als Äußerung des Kult- und Gebetlebens der Gesamtkirche besitzen soll (vgl. oben § 3 S. 12 ff.).

Die tote Sprache hindert keineswegs, sondern begünstigt geradezu eine freiere Entwicklung persönlicher Andacht, sofern nur die Gläubigen im allgemeinen über den Sinn der liturgischen Texte belehrt sind. Wo es dagegen üblich ist, daß fortgesetzt nur in der (lebenden) Volkssprache vorgebetet bzw. gesungen wird, empfinden dies die etwas selbständiger veranlagten Gläubigen auf die Dauer als lästigen Zwang (J. Smend, Die römische Messe. Tübingen 1920, S. 52 f.).

Immerhin ist wohl zu beachten, daß die Unkenntnis der liturgischen Sprache leider die Belehrung des Volkes durch den Gottesdienst selbst behindert. Aber Belehrung des Volkes ist auch nur ein Teilzweck der Liturgie, der unter Umständen dem Hauptzweck zuliebe zurücktreten bzw. durch andere Mittel erstrebt werden muß. Ohnehin würden längere Texte in der Volkssprache, selbst wenn man sie noch so laut rezitierte, deshalb noch nicht ohne weiteres von allen verstanden werden. Die Liturgie bedarf auf jeden Fall einer Erklärung fürs Volk.

Nach dem Tridentinum (sess. XXII. cp. 8 und sess. XXIII. cp. 7 de reform.) soll das Wesentliche der Liturgie dem Volke in Predigt und Katechese verständlich gemacht werden. Für Gebildete dienen heutzutage die vielen Gebetbücher, die Übersetzungen der liturgischen Texte enthalten, recht wohl diesem Zwecke, z. B. Chr. Mousang, *Officium divinum* (Mainz); A. Schott, *Das Meßbuch der h. Kirche* (Freiburg); Derf., *Kleines Meß- und Vesperbuch* (für Sonn- und Feiertage); Derf., *Kleines Laienmeßbuch*; Mayer, *Die Meßgebete der Kirche* (Augsburg); Soengen, *Das katholische Kirchenjahr* (Revelaer); Derf., *Das Officium ecclesiasticum*; Chr. Kunz, *Kleines Meßbuch* (Regensburg); D. Drinkwelder, *Kleines deutsches Meßbuch* (Regensburg) u. a.

Ferner ist es gestattet, die Gläubigen an vielen Teilen der Liturgie durch Lieder und Gebete in der Landessprache sich beteiligen zu lassen, indem man mit streng liturgischen Akten, wie mit einer Lesemesse oder Exposition,

Volksandachten verbindet. Auf solche Weise können weitere Kreise leicht in den Geist des Kirchenjahres eingeführt werden. Auch gebe man soviel als möglich den Mitgliedern der Kirchenchöre, die den Choralgesang ausführen, eine Übersetzung und Erklärung der liturgischen Meßtexte, in ähnlicher Weise den Brautleuten eine Erklärung des Brautsegens, den Kranken eine Erklärung der Krankenprovisur usw. oder lasse den lateinischen Oratorien in geeigneten Fällen eine deutsche Übersetzung folgen.

Endlich kann dort, wo es aus seelsorglichen Gründen, namentlich im Hinblick auf beliebte Landesgebräuche, gewünscht wird, auch die päpstliche Approbation zur Ausführung strengliturgischer Riten (die Messe ausgenommen) in der Volkssprache erlangt werden. So enthalten die meisten deutschen Diözesanritualien gewisse Teile nur deutsch oder zugleich lateinisch und deutsch. Das Breslauer Rituale enthält z. B. deutsche bzw. polnische Formulare für Taufe, Krankenkommunion, h. Ölung, Trauung und Beerdigung, ähnlich das Rottenburger und das Freiburger Rituale. Allgemein sind deutsche Ansprachen an die Paten dem Taufritus, an die Brautleute dem Eheschließungsritus eingefügt.

§ 7.

Vortrag der liturgischen Worte und Kirchenmusik.

Die Worte der Liturgie werden teils gesprochen, teils gesungen, teils sogar mit Musik begleitet.

1. **Die Aussprache der Worte.** Die liturgischen Textworte sollen von den kirchlich damit beauftragten Personen (Priester, Ministranten, Chor) nicht nur mit innerer Andacht und Aufmerksamkeit, sondern auch äußerlich mit den dazu bestimmten menschlichen Sprachorganen (Kehle, Zunge, Mund) vollständig, deutlich, sowie würdevoll gebildet werden; werden doch gewisse Worte geradezu in persona Christi, alle anderen jedenfalls „im Namen der Gesamtkirche“ ausgesprochen.

Die Kirche hat genaue Vorschriften erlassen, daß einzelnes leise (submissa voce oder secreto), anderes halblaut (media voce, mediocri voce), wieder anderes laut (alta voce, clara voce) gesprochen werde. Es soll also einzelnes von den Umstehenden gar nicht, anderes nur von der näheren Umgebung des Liturgen, anderes auch von den ferner Stehenden verstanden werden können, um anzudeuten, daß die betreffenden Textworte entweder nur für den Liturgen allein bestimmt sind oder auch den mitfungierenden Aleris zur Teilnahme aufrufen oder (wenigstens nach der ursprünglichen Idee der Kirche) für alle Gläubigen Bedeutung haben.

Geschichtlich sind diese Unterschiede allerdings zum Teil anders zu erklären. Als es nämlich üblich wurde, gewisse Teile der Liturgie mit reicheren Modulationen singen zu lassen, konnte der zelebrierende Priester, damit der Gottesdienst nicht gar zu lange dauere, das Ende dieser Gesänge

nicht jedesmal abwarten. Er fuhr dann schon in seinem Texte mit gemäßigter Stimme fort, bis eine Pause im Gesang des Chores, des Klerus oder des Volkes ihm ermöglichte, wenigstens den Schlußsatz seines eigenen Gebetes als sog. Ekphonie (*ἐκφωνησις*) laut zu singen. So setzte z. B. der Zelebrant, als der Gesang des Sanktus weiter ausgedehnt wurde, im lateinischen Ritus den ganzen Kanon, statt wie bis dahin mit lauter Stimme, nur mehr *submissa voce* fort. Erst durch die laut zu singenden Schlußworte „*Per omnia saecula saeculorum*“ forderte er die Anwesenden wieder auf, mit „Amen“ sein Gebet zu bekräftigen. Eine spätere Zeit fand gerade das stille Beten des Kanons aus symbolischen und aus praktischen Gründen recht passend, da der Priester während desselben das höchste Geheimnis feiert, das er vor Profanation schützen soll (Pj.-Alkuin, *De div. off.* c. 40). Auch fand man darin ausgedrückt, daß nur der Priester der durch die Weihe befähigte Stellvertreter Christi ist, der allein — ohne Verbindung mit den umstehenden Gläubigen — die h. Wandlungsworte wirksam macht.

Für die Gesamtheit der Gläubigen hat wenigstens nach der ursprünglichen Idee der Kirche alles Bedeutung, was im Hochamt Chor, *ministri sacri* oder Zelebrant singen, ferner das Staffegelbet, das mit dem Ministranten als Vertreter des ganzen Volkes verrichtet wird, bis Oremus einschließlic, endlich der Segen *Benedicat vos etc.* und das Schlußevangelium. Daher muß auch in Lesemessen alles dieses laut (*alta voce*) gebetet werden. Nur beim Sanktus ist unter gleichzeitiger Verneigung die Stimme abzuschwächen, um der Ehrfurcht Ausdruck zu geben.

Von hoher seelsorglicher Bedeutung ist, daß der Priester und jeder andere Vorbeter auch bei Volksandachten alle Gebetsterte verständlich, mit guter Betonung und würdig (daher nicht eilfertig oder undeutlich) ausspricht.

2. **Der Kirchengesang.** Es liegt in der Natur der Sache, daß die Liturgie auch der Begeisterung des religiösen Herzens Ausdruck verschafft. Daher war Gesang in der katholischen Liturgie von Anfang an üblich (vgl. Apg. 2, 46 ff.; 1 Kor. 14, 15 ff.; Eph. 5, 19; Kol. 3, 16). Genauere Nachrichten bringt uns allerdings erst die Zeit der Apostolischen Väter. Die Singweise war zunächst die der jüdischen Synagoge. Psalmen oder psalmähnliche Gesänge wurden von Solisten vorgetragen, während das Volk nur hin und wieder eine Antwort bzw. einen Kehrsvers einfügte (*responsoriale* Vortragsweise). In den heidenchristlichen Gemeinden dürfte schon bald die griechische Singweise des doppelchörigen oder antiphonalen Vortrags Einfluß gewonnen und sich dann im Geiste der Kirche selbständig entwickelt haben.

Der rezitative Gesang ist bei allen Völkern aus dem gewöhnlichen Sprechtone hervorgegangen. Eine Eigentümlichkeit des altjüdischen

Psalmengesanges war der Wechsel der Dominante in den beiden Vershälften gewisser Psalmen, um „die Verzückung der Seele und eine heftige Gemütsregung“ auszudrücken. So sangen die Juden den Psalm *In exitu Israel* (113) mit außerordentlicher Begeisterung vor dem Essen des Osterlammes. Die Kirche hat diese Eigentümlichkeit bei Verwendung des Psalmes *In exitu Israel* in der Sonntagsvesper im sog. *Tonus peregrinus* oder *irregularis* übernommen und bis heute beibehalten. Ursprünglich kam man, wie es scheint, mit vier Arten der Psalmrezitation aus. Als aber die Antiphonen kunstreicher wurden, mußte auch die Psalmodie sich reicher gestalten. So schuf man noch vier Nebenformen und erhielt acht Psalmweisen oder acht kirchliche Tonarten. Gerade die altgriechische Musik war besonders reich an Chor- und Wechselgesängen. Von ihr aus scheint auch der nicht seltene Tonartenwechsel, überhaupt die reiche Modulation in die altchristlichen Gesänge eingedrungen zu sein. Vgl. unten § 25 und Fr. Leitner, *Der gottesdienstliche Volksgefang im jüdischen und christlichen Altertum* (Freiburg 1916), ferner C. Bivell, *Direkte Entwicklung des römischen Kirchengesanges aus der vorchristl. Musik*, in „*Kirchenmusikalisches Jahrbuch*“ XXIV (1911) S. 21–54.

Für den abendländischen Kirchengesang sind der h. Ambrosius und Papst Gregor d. Gr. von höchster Bedeutung gewesen. Ersterer führte die antiphonale Psalmodie in Mailand ein. Letzterer fixierte die Gesangstexte des päpstlichen Hochamtes. Seine Reform, der gregorianische Choral, verbreitete sich im 7. Jahrhundert durch England, im 8. und 9. durch Frankreich, Deutschland und weiter durch alle Länder des Abendlandes. Der Choral ist auf diatonischer Grundlage, d. h. auf fünf Ganz- und zwei Halbtönen, aufgebaut, darum „voll Ruhe und heiligen Friedens“. „Seine Melodien durchzieht ein wehevoller Ernst und erhabene Größe; auch die stärksten Affekte, welche in ihnen zum Ausdruck kommen, machen stets einen übernatürlich erhebenden, heiligenden Eindruck, reizen niemals die Sinnlichkeit“ (Thalhofer-Eisenhofer I 269). Aus diesem *cantus firmus* ging allmählich, bis zu seiner höchsten Blüte im 15. und 16. Jahrhundert, der Polyphongesang (*cantus contrapuncticus*) hervor, gegen dessen Entartung sich viele Dekrete richteten, der aber an sich ausdrücklich für zulässig, ja empfehlenswert erklärt worden ist. Das Ideal kirchlicher Polyphonie haben in klassischer Reinheit besonders der Italiener Palestrina (Komponist von mehr als 90 Messen zu 4–8 Stimmen, gest. zu Rom 1594) und der Niederländer Orlandus Lassus (Komponist von etwa 1200 Motetten, von den Bußpalmen, Lamentationen, Magnifikat und Hymnen, gest. zu München ebenfalls 1594) gepflegt. Der Polyphongesang verweltlichte bereits in den Kompositionen von Mozart, Beethoven, Schubert, K. M. von Weber, besonders aber in der italienischen Konzertmusik.

Der Kirchengesang muß dem doppelten Zwecke der Liturgie, der Verherrlichung Gottes und der Heiligung bzw. Erbauung der Gläubigen, nach Melodie und Vortrag entsprechen. Er muß daher Melodien, die bloß sinnliches Wohlgefallen zu erregen suchen, die an Profanes erinnern oder gar Theatralisches erstreben, fernhalten. Er muß die liturgischen Texte, um derentwillen die Melodie da ist, vollständig, verständlich und erbaulich zum Vortrag bringen (Motu proprio Pius' X vom 22. November 1903).

Der Choral zeichnet sich, wie schon oben bemerkt, durch die „Heiligkeit“ seines Stiles, der die Hörer weit ab von der weltlichen Kunst lenkt, durch überraschenden Formenreichtum und durch hohen Kunstwert aus. Da ihn Papst Pius X (Motu proprio § 3) als die Norm liturgischer Musik bezeichnet hat, ist er der eigentlich kirchliche Gesang (*cantus proprie ecclesiasticus*) und muß vom Klerus mit aller Sorgfalt gepflegt werden. Nur bei verständnisvoller Ausführung kann er auch jene erhabenen Wirkungen hervorbringen, die man mit Grund von seiner Natur erwartet.

Ein gutes Lehrbuch des Choralgesanges ist das von P. D. Johner O. S. B., *Neue Schule des gregorianischen Choralgesanges*². Regensburg 1911.

Zur liturgischen Tonschrift bediente man sich anfangs der Neumen (von *νεῦμα* Wink), die in etwa den Handbewegungen des Chordirigenten entsprechen und durch Punkte, Striche und Häkchen die Bewegung des Tones in die Höhe oder Tiefe, nicht aber die genaue Weite der Intervalle anzeigen. Erst Guido von Arezzo († um 1050) gelang es, durch Vereinfachung des schon vor ihm bekannten Linien Systems die Intervalle für jedermann genau erkennbar zu machen. Der Choral behielt die vier Notenslinien Guidos bis heute bei. Im 12. Jahrhundert entwickelte sich in Frankreich die sog. Choralnote (*nota quadrata*). Auch die Zeichen für ganze Notengruppen nahmen damals ihre noch heute gebräuchliche quadratische Form an.

Dem Choral schließt sich der klassische Polyphongesang an und verdient daher innerhalb der Liturgie zur Auszeichnung höherer Festlichkeiten verwandt zu werden. Insbesondere verleugnet der sog. Palestrinastil seine chorale Abstammung nicht: aus ihm „strömt eine ruhige, leidenschaftslose Stimmung, die dem Individuellen aus dem Wege geht, eine verklärte, überirdische, oft seraphische Andacht“ (Wagner, Einführung S. 119).

Viele Entscheidungen der Ritenkongregation haben bestimmt, daß bei jeder streng liturgischen Funktion, bei der vom Priester gesungen werde, also beim levitierten und beim nicht levitierten Hochamt, beim pflichtmäßigen, öffentlichen Chordienst, Asperges und

sakramentalen Segen nur lateinischer Gesang verwendet werden dürfe (Decr. auth. n. 3496 ad 1, 3830 art. 7, 3113 ad 1, 3230, 3994, 3827, 3975 u. ö.).

Gottesdienstlicher Volksgefang in der Landessprache ist dagegen außerhalb der Liturgie (im strengen Sinne) gestattet. Ihm haftet nicht in gleichem Maße der universelle Charakter des Chorals, sondern vielmehr der Partikularismus der Nationalitäten an. Als nämlich die offizielle Kultsprache aufhörte, Volkssprache zu sein, beschränkte sich die Beteiligung des Volkes am Kirchengesang namentlich in den nichtromanischen Ländern darauf, die einfachsten Weisen des Ordinarium missae und die Akklamationen auszuführen. Dafür suchte man sich zu entschädigen, indem man auch außerhalb der Liturgie dem religiösen Gefühl in geistlichen Gesängen Ausdruck verlieh. Über die so entstandenen deutschen Kirchenlieder, bewunderungswürdige Zeugnisse deutscher Gemütsstiefe und Glaubensfreudigkeit, vgl. unten § 31. Da später die Lutheraner dem Volksgefang einen größeren Spielraum gewährten und gerade dadurch große Teile des deutschen Volkes für sich gewannen, dehnte man auch auf katholischer Seite den Gesang in der Volkssprache weiter aus. Hier und da ersetzte man sogar Teile des Hochamtes durch deutsche Lieder, was jedoch meistens im vorigen Jahrhundert wieder kirchlich verboten worden ist.

Gestattet ist das deutsche Kirchenlied, sofern es nach Inhalt und Melodie dem Geiste der Kirche entspricht, bei den außerliturgischen Andachten, auch wenn sie mit liturgischen Funktionen verbunden sind, also während der Lesemesse, vor Beginn und nach Schluß des Hochamtes, vor und nach der Predigt, bei Prozessionen und Wallfahrten sowie bei allen Volksandachten, auch coram exposito sacramento. Die Bischöfe haben den Volksgefang wiederholt ausdrücklich empfohlen und eigene Diözesangesangbücher zu seiner rechten Förderung hergestellt (vgl. unten § 31, 2).

3. Musikalische Begleitung. Instrumentalmusik ist zur Unterstützung und Hebung des liturgischen Gesanges erlaubt, nicht aber ihr selbständiges Auftreten, denn der liturgische Text, der nur im Sprechen oder Singen zur Geltung kommt, soll im katholischen Gottesdienst allzeit die Hauptsache bleiben.

Das spezifisch kirchliche Musikinstrument ist die Orgel (organum). Genaue Vorschriften über ihre Verwendung beim liturgischen Gottesdienst enthält das Caeremoniale episcoporum (I c. 28), Ergänzungen dazu das Motuproprio Pius' X vom 22. November 1903. Danach gilt:

a) Die Orgel begleitet nur die vom Chor bzw. der Gemeinde, nicht aber die vom Liturgen oder dessen Gehilfen, Diakon und Subdiakon, zu singenden Texte. Ihr Spiel soll ernst, würdig und womöglich kunstvoll sein.

b) Wenn man Sätze des Kyrie, Gloria (nicht des Kredo), Sanktus und Agnus, oder der Hymnen, Psalmen und Kantiken zur Erleichterung der Sänger durch die Orgel suppliert, so muß vollständigkeitshalber der betreffende Text während dieser Tuge „intelligibili voce“ rezitiert werden.

c) Beim liturgischen Gottesdienst der Sonn- und Feriertage des Advents (mit Ausnahme des 3. Sonntags) und der Quadagesima (mit Ausnahme des 4. Sonntags) ist der Gebrauch der Orgel, wegen des feierlich-freudigen Charakters, den er jeder Funktion verleiht, gänzlich untersagt.

d) Bei Totenämtern sind jedenfalls keine Vor-, Nach- und Zwischenspiele der Orgel statthaft. Grund wie vorher.

Bezüglich des Gebrauchs anderer Musikinstrumente ist kirchlich vorgeschrieben, daß ihre Mischung den Gesang nur heben, nicht ihn unterdrücken darf. Namentlich sind aber die zu sehr lärmenden Instrumente wie Trommeln, Pauken, Becken, Kastagnetten u. ä. verboten, außerdem Pianoforte, Grammophon, sowie im allgemeinen das Spiel von sog. Musikkapellen innerhalb der Kirche. Offenbar soll durch diese Bestimmungen das Weltliche, Profane, zu stark betont Subjektive von der katholischen Liturgie möglichst ferngehalten werden.

Im Motuproprio Pius' X vom Jahre 1903 wird die Instrumentalmusik mit ähnlichen Worten wie einst durch Klemens von Alexandrien, Athanasius, Augustinus und Hieronymus dann für unkirchlich erklärt, wenn sie an Profanes, insbesondere an Theatralisches erinnert. Für die Alten war die Erinnerung an gewisse heidnische Kulte am meisten anstößig; daher will Klemens von Alexandrien die Flöte nicht gestatten, die an den Dionysos- und Kybelekult erinnere und die mit wilden Ausbrüchen der Leidenschaft verbundene Ekstase erzeuge. Athanasius wendet sich gegen die Instrumentalmusik, die zu Tänzen gebraucht werde, Augustinus gegen die an Theatermusik erinnernden Instrumente. Hieronymus will, daß eine christliche Jungfrau nicht mal wissen solle, wozu Lyra oder Flöte diene, Instrumente, die damals von vagierenden syrischen Weibern (vgl. Horaz, Satir. 1 2, 1) auf öffentlichen Plätzen zu vielfach unzüchtigen Gesängen gespielt wurden. Andererseits wünscht derselbe Heilige, daß jede christliche Jungfrau sich eifrig am Psalmengesang beteilige.

Die Entwicklung der Kirchenmusik stellt in aller Kürze, aber recht gut dar K. Weinmann, Geschichte der Kirchenmusik (Sammlung Köpfel, 6. Bdch.), Kempten 1906, woselbst sich am Schluß ein vollständiges Literaturverzeichnis findet. Über die grundsätzliche Stellung der Kirche zu

Gesang, Musik, Männer-, Knaben- und Frauenchören vgl. O. Drinkwelder, Gesetz und Praxis in der Kirchenmusik (12. Bdch. der Sammlung „Kirchenmusik“), Regensburg 1912; P. Wagner, Einführung in die kath. Kirchenmusik, Düsseldorf 1919, S. 137 ff., 146 ff., und E. Schmid, Die neuen kirchenmusikalischen Vorschriften (18. Bdch. der Sammlung „Kirchenmusik“), Regensburg 1919.

§ 8.

Die liturgischen Handlungen.

Unter den Handlungen der Liturgie nimmt die Opferhandlung der Messe die erste Stelle ein. Ihr zunächst kommen die wesentlichen Handlungen der Sakramentespendung, sodann alle Zeremonien, die von der Kirche hinzugefügt sind, und alle Gebräuche des Gottesdienstes, die von den Dienern der Kirche oder den Gläubigen ausgeführt werden. Weil diese Handlungen liturgischen Zwecken dienen, Gott verherrlichen, Gnaden vermitteln und religiöse Ideen verkörpern, müssen sie stets mit gebührender Aufmerksamkeit und geziemender Würde, in Übereinstimmung mit den durch sie verkörperten religiösen Ideen (vgl. oben § 4), vollzogen werden. Die wichtigsten Formen werden durch die Körperhaltung im allgemeinen sowie durch die Haltung und Bewegung der Hände im besondern gebildet.

1. **Die Körperhaltung in der Liturgie.** Wie schon im Judentum, so war auch in der christlichen Urkirche das Stehen die gewöhnliche Haltung beim Gebet (vgl. Mark. 11, 25; Matth. 6, 4). Es bezeichnet die innerliche Teilnahme an einer Tätigkeit oder doch die Bereitwilligkeit dazu, sowie die Ehrfurcht vor einer Person oder Sache. Als später auch Knien gebräuchlich wurde, fand man in der stehenden Haltung die Freude, nämlich das freudige Vertrauen auf Gott und die freudige Hoffnung auf die einstige Auferstehung, ausgedrückt, weshalb es für die Osterzeit und die Sonntage, die zur Erinnerung an Christi Auferstehung dienen, ganz besonders passend erschien. Beim Liturgen deutete man die stehende Haltung auch dahin, daß er als Stellvertreter Christi oder Mittler zwischen Gott und den Menschen fungiere (Joh. Chrysostomus, Basilius u. a.).

Die sitzende Haltung wurde nur aus Rücksicht auf die Körperschwäche (im Altertum schon während der Predigt, im Mittelalter auch während des Stundengebetes auf sog. Miserikordien) gestattet, sowie in einzelnen Ausnahmefällen (Bußsakrament, Pontifikalfunktionen) aus symbolischen Gründen angeordnet.

Die Kniebeugung (*genuflectio*) ist natürlicher (mimischer) Ausdruck der Demut und aller religiösen Gefühle, die das Bewußt-

sein der menschlichen Niedrigkeit gegenüber dem unendlich erhabenen Gott hervorrufst. Die Hl. Schrift erwähnt sie schon bei der Anbetung des Jesukindes durch die Weisen aus dem Morgenland (Matth. 2, 11). Sie dient daher

a) als Ausdruck der Bußgesinnung und Trauer über die Sünden (Origenes, De orat. c. 31), weshalb gewisse Bittgebete an den Bußtagen im öffentlichen Chordienst immer kniend verrichtet werden sollen (vgl. *Flectamus genua*);

b) als Ausdruck dringlicher Bitte; z. B. bei *Te ergo quae sumus* im *Te Deum*, bei *Adiuva nos* in den Ferialmessen der Fastenzeit, bei *Veni sancte Spiritus, reple etc.* in den Messen der Pfingstwoche und bei der ersten Strophe des *Veni creator*;

c) als Ausdruck der Anbetung; z. B. bei *Et incarnatus est* im *Kredo*, bei *Et verbum caro factum est* im *Johannesevangelium* und bei Erwähnung der Anbetung Christi in gewissen andern Evangelien, endlich ganz besonders gegenüber dem fleischgewordenen Gottesohn im h. Altarssakrament. Daher sind bei jeder *actio circa Sanctissimum sacramentum* Kniebeugungen *ante et post* auszuführen, die Genusflektionen zwischen Konsekration und Kommunion „*maiori gravitate*“ zu machen u. dgl. m. (vgl. *Rit. celebr. miss.*). Mit beiden Knien ist von allen Anwesenden bei der Wandlung, bei Expositionen, beim sakramentalen Segen zu knien.

Die Prostration ist eine verstärkte Genusflektion und erhöht deren beide ersten Bedeutungen, Bußtrauer und Dringlichkeit der Bitte (vgl. Anfang der Karfreitagsliturgie, Vitaneigebet bei Ordinationen).

Die Verbeugung (*inclinatio*) gilt allgemein als natürlicher Ausdruck der Ehrfurcht. Sie wird schon in den Apostolischen Konstitutionen (VIII, 6) erwähnt. Man unterscheidet:

a) die tiefe Körperverneigung (*inclinatio corporis profunda*), die mit der Ehrfurcht zugleich das Gefühl der Unwürdigkeit darstellt (*Confiteor, Munda cor, Te igitur, Supplices* und in gewissen Fällen vor Bildern des Gekreuzigten);

b) die mäßige Körperverneigung (*inclinatio corporis mediocris*), die zugleich dem kindlichen Vertrauen Ausdruck gibt (*Deus tu conversus bis Oremus, Oramus te Domine bis reliquiae, In spiritu humilitatis etc., Suscipe sancta trinitas etc., Sanctus bis Benedictus, 3 Orationen ante communionem, Domine non sum dignus*);

c) die tiefe, mittlere und geringe Hauptverneigung (*inclinatio capitis profunda, media, minima*). Diese drei Arten der

Kopfneigung entsprechen im allgemeinen der Anbetung Gottes (*Humiliate capita vestra Deo*), der Hochverehrung Mariä und der Verehrung der übrigen Heiligen.

Auch der liturgische Kuß ist nicht nur Zeichen allgemeiner christlicher Bruderliebe, sondern zugleich Zeichen der Ehrerbietung. In ersterer Bedeutung findet er sich als *osculum pacis* schon in apostolischer Zeit (1 Kor. 16, 20; 1 Petr. 5, 14; Tertulian u. a.), verwandelte sich aber während des Mittelalters in den nur mehr beim Klerus üblichen *Amplexus*. Als *osculum reverentiae* wird er noch heute dem Altare sowie dem Evangelientexte, weil sie Christus darstellen, vielen geweihten Sachen (Kelch und Patene, heiligen Olen, verschiedenen Paramenten), endlich auch der Hand des Liturgen und manchen ungeweihten Sachen bei Übernahme oder Rückgabe vom Liturgen wegen ihrer augenblicklichen Verwendung beim heiligen Dienste erteilt.

Die Bedeckung des Hauptes ist in der katholischen Liturgie von Anfang an bei den Frauen (nach 1 Kor. 11) üblich gewesen, für die Liturgen aber erst später eingeführt worden, teils beim Sitzen zur Vervollständigung der Ruhehaltung, teils bei gewissen Amtshandlungen (Prozessionen, Gang zum Altar u. ä.), zur Vervollständigung der Amtstracht.

2. Die Haltung und Bewegung der Hände. Die christliche Kirche betete zunächst wie die Juden und die meisten Heiden mit erhobenen, vor der Brust ausgestreckten, nach oben geöffneten Händen. Jedoch bildete sich schon bald als unterscheidendes Merkmal, daß die Christen die Hände seitwärts ausstreckten, was Minucius Felix, Tertullian und mehrere Väter als Nachahmung des gekreuzigten Christus auffassen. Schon die Väter mahnten, bei der Ausbreitung der Hände sich zu mäßigen. Im Laufe der Zeiten wurde im Abendland eine Zusammenfügung der Hände (*iunctio manuum*), im Morgenland eine Kreuzung der Arme (*cancellatio*) üblich. Die Vereinigung der Hände (= Fesselung) unter gleichzeitiger Kreuzung der Daumen bezeichnet die Unterwerfung unter Gottes Willen, Inständigkeit des Bittens und Berufung auf die Verdienste des Gekreuzigten. Die Erhebung der Hände stellt die Erhebung des Herzens zu Gott dar (*Sursum corda*). Eine mäßige Ausbreitung der Hände ist noch jetzt für die wichtigsten Teile der Messe (Orationen, Präfation, Kanon, Pater noster) als dauernde Gebetshaltung, für andere (*Oremus, Dominus vobiscum, Orate fratres, Anfang des Gloria, Credo, Te igitur, Benedicamus*) als vorübergehender Gebetsgestus vorgeschrieben. Die *Domini-*

kaner pflegen noch heute unmittelbar nach der Wandlung die Hände eine Zeitlang in imitationem Christi crucifixi weit auszubreiten.

Das Schlagen an die Brust (tunsio pectoris) will ein schuldbeladenes, aber reumütiges Herz (Luk. 18, 13) bekunden und die Bitte um Sündenvergebung ausdrücken (zu Mea culpa, Nobis quoque peccatoribus, Agnus Dei, Domine non sum dignus).

Die Bezeichnung mit dem Kreuze ist die natürlichste Ver sinnlichung der Wahrheit, daß der gläubige Christ allen Segen von den Verdiensten des Opfertodes Christi erwartet. Das Kreuz Christi wird mit der Hand nachgebildet, um sich oder andere, Personen oder Sachen, Christus zu widmen, unter den Schutz Christi zu stellen und besonderer Gnaden aus dem Verdienstschatz Christi teilhaftig zu machen. Bereits in apostolischer Zeit bezeichnete man die Katechumenen bei ihrer Anmeldung zum christlichen Unterricht mit einem Kreuz an der Stirn, das man oft wiederholte. In dieser Nachbildung des Kreuzes erblickte man jenes mystische Taw (althedr. +, vgl. griech. T), das nach Ezechiel 9, 4 die gottesfürchtigen Israeliten vor dem göttlichen Strafgericht bewahrt und das auch der Seher der Beheimen Offenbarung 7, 2 ff. auf den Stirnen der Erlösten schaut. Zur Zeit Tertullians pflegten die Christen alle wichtigeren Geschäfte unter Bezeichnung ihrer Stirn mit dem Kreuze zu beginnen. Aus besonderen Gründen bekreuzte man auch andere Körperteile, z. B. erkrankte Glieder, ferner die Brust bei der feierlichen Verkündigung des Evangeliums, oder auch die Lippen, endlich, der Zahlensymbolik wegen, überhaupt gern drei oder fünf Stellen (deutsch „segnen“ entstanden aus lat. signare). Das sog. große Kreuzzeichen (a fronte ad pectus) kam erst später in Gebrauch, um möglichst den ganzen Körper mit dem Zeichen des Heils „wie mit einem heilsamen Schilde zu bedecken“ (Ephräim der Syrer). Auch im Abendland pflegte man noch bis ins 13. Jahrhundert an vielen Orten den Querbalken von der rechten Schulter zur linken zu führen, so wie es heute noch die Griechen tun.

2. Kapitel.

Die liturgischen Sachen.

Allgemeine Literatur: B. Kleinschmidt, Lehrbuch der christlichen Kunstgeschichte. Paderborn 1910, S. 404–525; A. H. Weiffel, Die kirchliche Kunst in Wort und Bild⁴. Regensburg 1915; G. Jakob, Die Kunst im Dienste der Kirche⁵. Regensburg 1901; Fr. Witte, Die liturgischen Geräte der Sammlung Schnütgen in Köln. Berlin 1913; G. Humann, Die Kunstwerke der Münsterkirche zu Essen. Düsseldorf 1904; A. Schmid, Religiöse

Sinnsprüche zu Inschriften auf Kirchengebäude und kirchliche Gegenstände. Rempten 1899; K. M. Kaufmann, Handbuch der christlichen Archäologie. Freiburg 1913; O. Marucchi, Handbuch der christlichen Archäologie, deutsch bearbeitet von Fr. Segmüller. Einsiedeln 1912; (von protest. Verfassern:) H. Bergner, Grundriß der kirchlichen Kunstaltertümer in Deutschland. Göttingen 1900; Derf., Handbuch der kirchlichen Kunstaltertümer in Deutschland. Leipzig 1905; R. Bürkner, Geschichte der kirchlichen Kunst. Leipzig 1903. Zeitschriften: Die christliche Kunst, Monatschrift, München — Beiblatt, Der Pionier, ebendort — Zeitschrift für christliche Kunst, hrsgg. von A. Schnütgen, seit 1919 von Fr. Witte, Düsseldorf — Die kirchliche Kunst, redig. von J. Geißberger O. S. B., Wien — Der Kirchenschmuck, Graz — Revue de l'art chrétien, Bruges.

§ 9.

Die liturgischen Gefäße und Geräte.

Die Heiligkeit des liturgischen Dienstes verlangt, daß alle kirchlichen Gefäße und Geräte nach Material und Form nicht nur den liturgischen Vorschriften und der kirchlichen Tradition, sondern auch, so gut es möglich ist (*meliore quo fieri potest modo*), den Be-
sätzen der „Hl. Kunst“ entsprechen (C. J. C. can. 1296).

1. Kelch (*κάλυξ*, calix) und Patene (*πατάνη*, patēna) sind die eigentlichen Opfergefäße. Sie versinnbildeten gemeinsam das neue Grab, worin die Jünger den Leib des Herrn legten (Rabanus Maurus, De cler. inst. c. 33). An diese Symbolik soll offenbar erinnern, daß die zu reservierende h. Hostie am Gründonnerstage in einen Kelch gelegt, dieser mit einer Palle und darauf noch mit einer umgekehrten Patene zugedeckt werden muß (Miss. Rom. fer. V in Coen. D.). Der Kelch allein stellt auch das von Gottesliebe erfüllte, das Blut sammelnde Herz Jesu dar, die Patene allein (in Etymologie von patere) das von Liebe zu den Menschen brennende Herz Jesu (*cor patens*) oder die Liebe der Jünger, die Jesus umgaben, oder auch das Kreuzesholz, das seinen Opferleib trug.

Anfangs wurden passende Profangefäße aus verschiedenem Stoff für den liturgischen Dienst genommen, später wurden aber genaue Vorschriften über Form und Stoff gegeben. Heute gilt, daß die Kelchkuppa und die Patene aus Gold oder aus Silber mit vergoldeter Innenfläche (nur im Notfalle ist Zinn und Aluminium mit vergoldeten Innenflächen gestattet) bestehen und von einem Bischof konsekriert sein müssen. Es ist entsprechend, daß das Äußere der Kelchform mit Motiven, die aus der Typik, Symbolik oder Geschichte des Messopfers entnommen sind, wie Weinlaub, Ähren und Trauben, Pelikan, alttestamentliche Opfer, letztes Abendmahl, Apostelbilder u. a.,

kunstvoll geschmückt werde (romanischer, gotischer, Renaissance- und Barockstil, neuere Formen). Im reichen Schmucke wie in der Kostbarkeit des Metalls soll sich die Opferliebe der Gläubigen bekunden.

Die Form des altchristlichen Kelches war in der Regel die des Kantharus, eines weitbauchigen Trinkgefäßes auf einem Fuß mit zwei Henkeln. Die Patene war damals sehr umfangreich. Kelch sowohl wie Patene waren oft mit Edelsteinen und Gravuren geschmückt. Im frühen Mittelalter wurde der trichterförmige Kelchfuß gebräuchlich, der in einen Knauf (nodus) übergeht, auf den sich, vielleicht nur durch einen Perlenkranz getrennt, die Trinkschale, eine ovale Kuppe, aufsetzt (Tassilokelch). Der romanische Stil entwickelte die Trinkschale zur Halbkugel, setzte zwischen Knauf und Kuppe bzw. Fuß einen gefälligen runden Schaft und zierte Fuß, Knauf und Kuppe reichlich mit Steinen, Email, Ziligran, Niello auf Silberplättchen, Medaillons und Figuren in getriebener Arbeit. Während der gotischen Zeit wurde der Durchschnitt der Kuppe spitzbogig, der Schaft eckig, der Knauf mit Zacken besetzt, der Fuß zur Form einer sechs- oder achtblättrigen Rose gestaltet. Die Renaissance nahm Blumen und Fruchtgewinde in den Bilderschmuck der Kelche auf. Durch den Einfluß des Barock und Rokoko erhielt die Kuppe eine tulpenähnliche Gestalt; der Knauf nahm Wappen, Blumen, Bilder mit schwungvollen Einfassungen auf; der Fuß wurde buckelig oder glockenförmig. Neuestens hat der sog. Beuroner Stil Kelchformen „ohne äußeren Glanz und Pretiosenwert“ geschaffen, in denen der Knauf unmittelbar unter der Kuppe „wie ein Fruchtboden unter der Blüte“ erscheint (A. Pöhlmann, Von Beuronischer Kelchkunst, in Benedikt. Monatschrift 1920, S. 168—184).

Zur Geschichte des Kelches vgl. auch B. Kleinschmidt in „Dinzer Quartalschrift“ 1901, S. 33 ff. und 1902, S. 289 ff.

Die Konsekration der Kelche und Patenen geht durch Beschädigungen, die den liturgischen Gebrauch unmöglich machen (Bruch, Riß, Durchlöcherung), und durch Profanation, d. h. durch Verwendung zu ungeziemendem, außerkirchlichem Gebrauch, oder Preisgabe zu öffentlichem Verkauf, verloren. Ist die Innenvergoldung abgenutzt, so besteht die schwere Verpflichtung, sie erneuern zu lassen (C. J. C. can. 1305). Eine neue Konsekration ist deshalb nicht erforderlich.

Als geweihte heilige Opfergefäße müssen Kelch und Patene stets mit großer Ehrfurcht aufbewahrt und behandelt werden. Außer Klerikern dürfen nur solche Laien sie berühren, denen die Sorge hierfür eigens übertragen ist (C. J. C. can. 1306).

2. Für die Austeilung der h. Kommunion bediente man sich in ältester Zeit, in der stets in der Messe und unter beiden Gestalten kommuniziert wurde, der damals üblichen umfangreichen Kelche und Patenen. Als aber mit dem 13. Jahrhundert die Austeilung der h. Eucharistie unter einer Gestalt, und zwar auch außerhalb der Messe, allgemein wurde, richtete man das bis dahin zur Auf-

Bewahrung der Brotsgestalt nur für Krankheitsfälle dienende kleinere Gefäß, die Pyxis (pyxis, eine ursprünglich aus Buchsbaum gefertigte Büchse), größer ein, brachte einen Fuß darunter an oder machte ähnlich geformte Kelche mit Deckeln verschließbar. So entstanden die Speisekelche oder Ciborien (ciborium von cibus). Noch im selben Jahrhundert führte die Einsetzung des Fronleichnamfestes dazu, das h. Sakrament den Blicken der Gläubigen in einem eigenen Schaugefäße, einer Monstranz (ostensorium, monstrantia), sichtbar zur Anbetung auszufetzen. In Belgien, Frankreich und Italien benutzte man anfangs schon vorhandene Reliquiare als eucharistische Schaugefäße. In Deutschland bildete man dagegen besondere Monstranzen aus gotischen Ciborien. Diese nahmen dann nacheinander die verschiedenen kirchlichen Stilarten an.

Eine besonders schöne Elfenbein-Pyxis mit Darstellungen der Geburt Christi und der Hirten auf dem Felde, die mutmaßlich aus dem 6. Jahrhundert stammt, hat sich im Schatz der ehemaligen Abteikirche zu Werden a. d. R. erhalten. Am zahlreichsten wurden mit Schmelzarbeit gezierte Pyxiden zu Limoges in Frankreich gefertigt. Ebendort scheint eine Elfenbeinpyxis, heute im Bischöflichen Museum zu Münster, im 13. Jahrhundert einen Bronzefuß mit Wappen in Grubenschmelz erhalten zu haben. Das Schnütgen-Museum in Köln weist eine Ciborienmonstranz auf, zwischen deren Kuppe und Deckel eine Lunula für eventuelle Expositionen eingestellt wurde.

Ciborien und Monstranzen dürfen (einschließlich der Lunula, d. h. des Metallstreifens, der die Hostie zunächst umfaßt) auch aus vergoldetem Kupfer oder Messing bestehen. Sie werden zuoberst passend mit einem Kreuzchen (nicht aber mit Heiligenbildern oberhalb der h. Hostie) versehen und müssen durch einen Bischof oder bevollmächtigten Priester (Pfarrer, rector ecclesiae, can. 1304) benediziert sein. Die Benediktion geht in den gleichen Fällen verloren, in denen ein Kelch seine Konsekration verliert (can. 1305). Während das Ciborium, solange es das Allerheiligste enthält, um die Ehrfurcht vor dem Geheimnis des Glaubens auszudrücken, mit einem Velum verhüllt sein soll und sich den Blicken der Zuschauer entzieht, will die Monstranz die Aufmerksamkeit der Gläubigen auf die h. Hostie zu deren Anbetung lenken. Daher bietet das Ciborium nur wenig, die Monstranz aber um so mehr Gelegenheit zu künstlerischem Zierat. Gerade dadurch kann die h. Hostie deutlich hervortreten, daß sie möglichst in den Mittelpunkt alles Schmuckes gestellt wird. Am stärksten bringt diese Wirkung eine sog. Sonnenmonstranz hervor, die den Gedanken des Psalmisten ausführt: In sole posuit tabernaculum suum (Ps. 18, 9). Oft wird die Form des Strahlen- oder Scheibenkreuzes verstärkend hinzugenommen.

Zu Krankenverfahrgängen dienen kleinere Ciborien oder Krankenpatenen, zur Aufbewahrung der großen Hostie außerhalb der Monstranz eine Kustodia oder ein Repositorium. Auf diese Gefäße finden die für Ciborien geltenden Grundsätze entsprechende Anwendung.

3. Für die Aufbewahrung der heiligen Öle dienen silberne oder mindestens zinnerne Gefäße, die in deutlichen Aufschriften (O. I. = oleum infirmorum, O. Cat. = oleum catechumenorum, S. Chr. = sanctum chrisma) den Inhalt sollen erkennen lassen. Die heiligen Öle müssen an einem geeignenden, sicheren Orte in der Kirche oder Sakristei (nicht aber im Tabernakel zusammen mit der h. Eucharistie) unter Verschluss und sorgfältig aufbewahrt werden. Bei beträchtlicher Entfernung des Wohnhauses der Geistlichen von der Kirche war es schon früher gestattet, wenigstens das Krankenöl in der Wohnung selbst bereitzuhalten. Das kirchliche Gesetzbuch erlaubt dies bei Zustimmung des Diözesanbischofes für Notfälle und „aus anderen vernünftigen Ursachen“ ganz allgemein (can. 735). Immerhin muß auch die Aufbewahrung im Hause „geeignet, sicher, unter Verschluss und sorgfältig“ sein.

Für die Ausführung der Taufe verlangt das Rituale Romanum ein Schöpfgefäß zum Übergießen und eine Schüssel zum Auffangen des Wassers, ferner ein Salzgefäß und ein Handwasserkrännchen. Die Tauffschüsseln werden gern mit Eingravierung von Schriftstellen, die auf die Taufe Bezug nehmen, verziert. Auch sind für die Messe Wein- und Wasserkännchen (ampullae, urceoli) erforderlich, endlich für jede feierliche Liturgie Wehrauchfaß und Schiffchen (thuribulum und navicula), Kerzenleuchter für die Ministranten, eventuell Kirchenfahnen und ein tragbares Kreuz. Die kleineren Geräte sollen ebenso wie die größeren in solider, möglichst kunstgerechter Arbeit ausgeführt sein und durch Verwendung kirchlicher Stilarten und Symbole sich dem Geiste der katholischen Gesamtliturgie anschließen.

Näheres über die kirchlichen Kleingeräte bei Jakob und Ag-
Beißel, a. a. D.

§ 10.

Gefäß- und Altarparamente.

In der tiefsten Natur der Beziehung des Allerheiligsten zu dem sündhaften Menschen liegt eine gewisse heilige Scheu begründet, die h. Eucharistie und die heiligen Verrichtungen ihres Dienstes der Gesamtheit des Volkes zu nahe zu bringen. Daher ist mit feinem psychologischen Verständnis schon von der frühchristlichen Kirche der

Altar durch Vorhänge (tetravela) den profanen Blicken, wenigstens bis Schluß der Katechumenenmesse sowie während des Kanons, entzogen und außerdem noch das eucharistische Gefäß, das der Aufbewahrung des Allerheiligsten diene, in der Regel nur verhüllt gezeigt worden. Auch durften damals alle für die h. Eucharistie bestimmten Gefäße nur vermitteltst eines Tuches, das man über die Handflächen ausbreitete, berührt werden.

Aus diesen älteren Gebräuchen entwickelte sich die heute vorgeschriebene liturgische Verwendung gewisser Paramente, die ganz besonders der Ehrfurcht gegen das Allerheiligste Ausdruck verleihen sollen.

A. **Gefäßparamente:** 1. Ein seidenes, in der Farbe mit den Messgewändern übereinstimmendes Schultervelum dient dem Subdiakon dazu, im feierlichen Hochamte die Patene verhüllt zu tragen.

2. Ein weiß-seidenes Schultervelum wird beim Segen mit dem h. Sakramente und bei Verschöngungen sowie theophorischen Prozessionen benutzt, um die Hände des Priesters und eventl. das Ciborium zu verhüllen.

3. Ein weiß-seidenes, möglichst reich gezieres Velum (Mantelchen) soll auch heute noch jedes Ciborium umschließen, das h. Spezies enthält (C. J. C. can. 1270).

4. Ein seidenes, in der Farbe mit den Messgewändern übereinstimmendes Kelchvelum soll Kelch und Patene vor dem Offertorium und nach der Kommunion verhüllen, d. h. solange sie zur Liturgie bereitgehalten, nicht aber unmittelbar benutzt werden.

5. Um den Tabernakel (vgl. § 16, 2) als die geheimnisvolle Wohnstätte der latens Deitas oder als das h. Zelt des Neuen Bundes zu kennzeichnen, verlangt das *Caeremoniale episcoporum* für das Innere desselben Bekleidung mit weißer Seide (oder Vergoldung), für das Äußere einen Prunkvorhang, das sog. *Konopeum* (*κονοπέιον*, Zeltvorhang), entweder immer weiß oder nach der liturgischen Tagesfarbe wechselnd (bei Requiemsmessen violett). Bei Altären mit großem äußeren Schmuck, wie in St. Peter zu Rom, und bei den meisten gotischen Sakramentsaltären ist es aber nicht gut möglich, ein Konopeum anzubringen. Daher wird in solchen Fällen statt dessen die weiße Seide der Innenbekleidung an der Tabernakeltüre zur Nachahmung einer zierlichen Zeltöffnung drapiert.

6. Ein weiß-leinenes Korporale soll stets auf dem Boden des Tabernakels bzw. des Expositionsthrones und auf der Mensa des Altars zur Unterlage der h. Eucharistie oder der sie enthaltenden Gefäße ausgebreitet werden. Es gehörte ursprünglich zu den Altar-

tüchern und wurde von Akolythen, später von Diakon und Subdiakon, zuletzt, nachdem es eine kleinere Form erhalten hatte, nur noch vom Diakon unmittelbar vor der Opferung auf den Altar gebracht. Nach der Konsekration wurde ehemals der Kelch mit einem Teile dieses größeren Korporales zugedeckt. Indem man sich hierzu später eines zweiten kleineren Korporales bediente, entstand daraus die heutige Palle (*palla calicis*). Zur Aufbewahrung des Korporales wurde eine reichverzierte Burse (*bursa, theca corporalis*) üblich. Die letztere soll Stoff und Farbe der Messgewänder aufweisen. Korporale und Palle müssen ihrem Ursprung entsprechend mit der Weihformel der Altartücher benediziert werden. Auch haben sie die Symbolik der Altartücher, d. h. sie erinnern an das Leintuch (*sindon*), in das Christi Leichnam gehüllt wurde, oder auch an die Kleider, die bei der Kreuzigung verteilt wurden. Beide, wie auch das zur Kelchreinigung bestimmte Purifikatorium, dürfen, wenn sie einmal bei einer Messe in Gebrauch genommen sind, nur von Klerikern sowie solchen Laien, denen die Sorge für diese Sachen eigens übertragen ist (C. J. C. can. 1306), berührt werden.

B. Altarparamente: Nach jüdischer Sitte wurde der Tisch zur Feier der Sabbat- und Ostermahlzeiten mit weißer Leinwand oder Byssus bedeckt. So wird es auch in ältester Zeit mit dem christlichen Altare gehalten worden sein. Als freistehender Altar war er ringsum bis zum Fußboden mit weißen Tüchern bekleidet. Heute ist es kirchliche Vorschrift, daß ein dreifaches, weißes Linnentuch (*linteamen, mappa, tobalea, palla altaris*) die ganze Altaroberfläche überdeckt. Das oberste Tuch soll an den Seiten des Altares tief bis zu den Altarstufen herabhängen. Dadurch soll die Würde des Opfertisches äußerlich hervorgehoben und das Opfer selbst als *oblatio munda* dargestellt werden. Die Anordnung der Dreizahl dürfte zunächst aus der Vorsorge entstanden sein, bei etwaiger Verschüttung das Durchsickern des h. Blutes zu verhüten; sie ist demnach in erster Linie ein Ausdruck der Ehrfurcht.

Später verband sich auch ein symbolischer Gedanke mit der Dreizahl der Altartücher. Wie man nämlich nach kirchlichen Worten aus der Subdiakonatsweihe den Altar auf Christus und die Altartücher *rememorativ* auf dessen Leintuch und Kleider deutete, so bezog man die Dreizahl der Tücher moralisch-mystisch auf die Glieder des mystischen Leibes Christi, die Gläubigen, in ihrer dreifachen Gruppierung als leidende, streitende und triumphierende Kirche (vgl. Pontif. Rom. ord. Subdiacon.). Das Hinwegnehmen der Altartücher am Gründonnerstag und Karfreitag (*denudatio altarium*) deutete man sowohl auf die Flucht der wenigen Jünger, die damals die Kirche bildeten, als auch auf die Verteilung der Kleider Christi bei der Kreuzigung (Durandus). Auch wird der Stoff dieser Tücher, bereitet

durch vielfache Bearbeitung des Hanfes oder Flachses, auf die Tugenden gedeutet, in denen die Christen sich als lebendige Glieder am Leibe Christi erweisen (*Byssinum enim iustificationes sunt sanctorum. Apoc. 19, 8*).

Als Unterlage der Altartücher dient (wenigstens in der ersten Zeit nach der Altarweihe) ein sog. *Chrismale* (Wachstuch), als Schutzdecke nach beendetem Gottesdienst ein im Mittelalter oft recht kunstvoll gewebtes, heute meist durch Stickerei verziertes Vespertuch. In vielen Kirchen war es während des Mittelalters üblich, die Fastenzeit hindurch beim Eingang des Chores vor dem Altar ein mit eingewebten Szenen aus dem Leiden Christi gezieres sog. Hungertuch oder Fastenvelum aufzuhängen, das allein zur Wandlung, bei Exequien oder ähnlichen Gelegenheiten aufwärts gezogen und zu den Worten *Et velum templi scissum est* am Mittwoch der Karwoche ganz weggenommen wurde (Ex. im Bischöfl. Museum zu Münster).

Die Altartücher sollen von einem bevollmächtigten Priester benediziert sein (C. J. C. can. 1304).

Ursprünglich waren auch Vorder- und Rückseite des noch freistehenden Altartisches mit Leinwand bedeckt. Heute pflegt an der Vorderseite eine Verzierung durch Spitzen, die mit dem obersten Altartuch verbunden sind, angebracht zu werden. Auch ist in größeren Kirchen ein *Antependium* üblich, d. h. ein vor der Vorderseite des Altartisches angebrachter tafelfartiger Vorsatz, der entweder aus Seidenstoff oder anderem Gewebe besteht und nach den Tagesfarben wechselt (bei Expositionen weiß, am Sakramentsaltar nie schwarz, vgl. *Cæremoniale episcoporum*, I, I, c. 12) oder aus Metall bzw. Holz kunstvoll angefertigt ist.

Werden die genannten Paramente durch Stickereien verziert, so achtet man auf passende Auswahl der Embleme, Symbole oder anderen bildlichen Darstellungen. Vgl. besonders J. Braun, *Handbuch der Paramentik*. Freiburg 1912; Ders., 200 Vorlagen für Paramentstickereien⁴. Freiburg 1916; Ders., *Winke für Anfertigung und Verzierung der Paramente*. Freiburg 1904; H. Stummel, *Paramentik*. 15 Lieferungen. Kempten 1915 ff.

§ 11.

Die priesterlichen Kultgewänder.

Besondere, vom Alltagsgebrauch verschiedene Kultgewänder sollen zunächst der Ehrfurcht vor Gott und seinem h. Dienst Ausdruck geben. In allen alten Religionen kehrt gleichmäßig der Gedanke wieder, daß man sich dem Göttlichen, wie nicht mit gewöhnlichem irdischen Sinn, so auch nicht mit gewöhnlicher Kleidung nahen dürfe, zumal nicht als Liturge. Daher soll die bessere Kultkleidung dem Priester und dem an der Liturgie teilnehmenden Volk eine Mahnung sein, in sich höhere Besinnungen zu erwecken. Dieser Gedanke liegt doppelt nahe bei einem Kult, der wie der katholische die Umwandlung des inneren Menschen zum Ziele hat, jene Heiligung, die

von der Hl. Schrift mit dem Anlegen eines neuen Gewandes, eines hochzeitlichen Kleides, oder mit dem Anziehen eines neuen Menschen (Kol. 3, 10) verglichen wird. Die Kirche richtet insolgedessen die entsprechenden Mahnungen sowohl an ihre Priester, die sie auf das Wort des Psalmisten hinweist: *Sacerdotes tui induantur iustitiam et sancti tui exultent* (Ps. 131, 9), als auch an das gläubige Volk. Durch die Symbolik der einzelnen Bewandstücke stellt sie teils moralisch-allegorisch Tugenden vor Augen, die der Priester üben soll, um der persönlichen Heiligkeit teilhaftig zu werden, angefangen vom Kampf gegen Versuchungen, Sünde und sinnliche Begierden, bis zur vollendeten Gottesliebe, teils veranschaulicht sie typisch-repräsentativ Kleidungsstücke oder Leidenswerkzeuge des Erlösers, durch deren lebhaftige Bergegenwärtigung das Volk um so größere Ehrfurcht vor den h. Beheimnissen und um so reichere Frucht aus der Beiwohnung des h. Messopfers gewinnt.

Die Gewänder des katholischen Liturgen haben sich aus der Profankleidung der ältesten christlichen Zeit entwickelt. Zunächst bediente man sich beim Gottesdienst der profanen Feiertagskleidung; bald reservierte man dieselbe ausschließlich für den liturgischen Dienst. Als vom 6. Jahrhundert an bei den Laien kürzere und engere Profankleider üblich wurden, behielt die Kirche für ihre Kleriker die alten, längeren und würdigeren Formen bei, vor allem als Unterkleid die griechisch-römische *Talar tunika* (*tunica talaris*), ein bis zu den Fersen reichendes weißes Gewand, sowie als Oberkleid die farbige Pänula (*πελόπιον, παυόλιον*), einen vorn geschlossenen, faltenreichen, glockenförmigen Überwurf, wie ihn noch heute die griechischen Priester bei der Messe tragen. Dazu kamen an verschiedenen Orten verschiedene Zierstücke, die bei der Beamtenerschaft des römischen Reiches in Gebrauch gewesen waren und nunmehr auch das Ansehen des katholischen Liturgen erhöhen sollten. Seit Innozenz III († 1216) hat die Entwicklung der Kultgewänder keine Vermehrung der Zahl, sondern im allgemeinen nur mehr Veränderungen in Form und Größe, Stoff und künstlerischer Ausstattung gebracht.

Heute bestehen in der katholischen Liturgie nach römischem Ritus folgende Gewandstücke, Untergewänder, liturgische Abzeichen (Insignien) und Obergewänder, deren symbolische Bedeutung gewöhnlich durch die Anlegegebete, nicht selten auch durch die Worte, die der Bischof bei der erstmaligen Überreichung im Weiheritus oder bei der Wegnahme im Degradationsverfahren ausspricht, erkennbar ist:

1. Das Schultertuch, auch Amikt oder Humerale genannt, war ursprünglich zugleich Kopf- und Halstuch. In der gotischen Zeit ragt es oft kragenartig über der Kasel empor. Gegenwärtig besteht es aus einfacher, weißer Leinwand und wird nur mehr flüchtig aufs Haupt, dann sogleich um Hals und Schultern gelegt. Von gewissen Ordensgeistlichen (Franziskanern, Dominikanern und einigen Zweigen

der Benediktiner) wird es noch heute über die Kapuze gezogen. Es versinnbildet im allgemeinen die Sammlung und Eingezogenheit, als Halsbedeckung gemäß den Worten des Bischofs bei der Subdiakonatsweihe die Behutsamkeit im Reden (*castigatio vocis*), als Kopfhüllung gemäß den Anlegebeten den göttlichen Gnadenschuß, der wie ein „Helm des Heiles“ gegen die Anfechtungen des bösen Feindes schützen soll und vorzüglich durch die Tugend der christlichen Hoffnung (Eph. 6, 17) erworben wird.

Typisch-repräsentativ wird es auf die Lächer gedeutet, mit denen man das Haupt Jesu verhäßte, als man ihn im Hofe des Hohenpriesters verspottete und schlug.

2. Die *Albe* (*alba sc. tunica*) aus weißer Leinwand ist, wie schon oben bemerkt, aus der griechisch-römischen Tunika entstanden, und zwar aus der später üblichen, längeren, mit Ärmeln versehenen Form. Im Mittelalter besetzte man ihren Saum mit wertvollen Stickereien, zuweilen auch zuunterst und an den Ärmelenden nur mit vier rechteckigen Zierstreifen (*parurae, plagulae*), die an die Wundmale der Füße und Hände Christi erinnern sollten. Vom 16. Jahrhundert an erhielt die Albe eine Umsäumung mit kostbaren Spitzen. Moralisch-allegorisch soll sie an die Sündenreinheit erinnern (vgl. Anlegegebete). Da die Leinwand einer langen Bearbeitung bedarf, bis sie die glänzende Weiße der Albe erreicht, finden die mittelalterlichen Liturgiker hierin die Mühen und Entsagungen angedeutet, deren es bedarf, um Sündenreinheit zu erwerben und zu erhalten.

Typisch-repräsentativ stellt die Albe das weiße Gewand dar, womit Herodes den Heiland verspottete (Luk. 23, 11).

3. Das *Zingulum*, das zur Schürzung der Albe notwendig wurde, ist ein Sinnbild der Selbstverleugnung oder Abtötung. Es wird in den Anlegebeten auf die zur Bewahrung der Sündenreinheit erforderliche Zügelung der sinnlichen Gelüste gedeutet. In Anlehnung an die Worte des Herrn „*Sint lumbi vestri praecincti*“ (Luk. 13, 35) bittet der Priester beim Gürteln der Albe um Tilgung aller ungeordneten Regungen der Sinnlichkeit.

Durch die Form eines Strickes soll das Zingulum an die Geißeln der Abtötung erinnern, typisch-repräsentativ an das Seil, mit dem man den Herrn um den Leib fesselte, oder an die Geißelstricke, mit denen man ihn schlug.

4. Der *Manipel* (*manipulus* = eine Handvoll, ein Bündelchen) ist aus einem zierlichen Schweiß Tuch (*mappula, sudarium*) entstanden, das römische Staatsbeamten, namentlich Konsuln, und später auch römische Kleriker in der linken Hand zu halten pflegten. Griechische Bischöfe trugen ein solches Tüchlein (*ἐγχειριον*) am Gürtel. Die

römische Kirche bildete aber seit dem 9. Jahrhundert den Manipel zur Form eines reichgezierten Streifens, den man über dem linken Unterarm trug. Heute wird er aus Seide von der Farbe des Messgewandes angefertigt. Er ist das liturgische Abzeichen des Subdiakons beim Dienst in der feierlichen Messe und soll an den Schweiß und die Mühseligkeiten apostolischer Arbeit erinnern, weist aber zugleich auch durch die klassische Bedeutung des Wortes manipulus (= Garbe, Frucht der Ernte) auf den Himmelslohn oder die „Freuden-ernte“ hin, die uns für die „Tränensaat“ des irdischen Wirkens (Pfl. 125, 6) versprochen ist (vgl. Anlegegebet).

Typisch-repräsentativ wird er auf die Handsesseln Jesu oder (selten) auf das Schweißtuch der Veronika bezogen.

5. Die Stola ist hervorgegangen aus dem sog. Drarium (*ὄραριον*), einem Zierstücke der antiken Gewandung, das am frühesten im Morgenland begegnet, wo es als Tuchstreifen um beide Schultern geschlungen wurde. In Rom wurde es eine Nacht auf das Grab des h. Petrus gelegt und den Ordinanden bei ihrer Weihe als Amtsabzeichen übergeben. Da es auch beim Predigen angelegt wurde, ja als besonderes Abzeichen der Predigtgewalt galt – in irriger Etymologie brachte man das Wort nämlich mit orator = praedicator in Zusammenhang –, so änderte die lateinische Kirche vermutlich im Hinblick auf den Spruch des Siraziden „In medio ecclesiae aperiet os eius . . . et stola gloriae vestiet illum“ (Sir. 15, 5) seine Benennung allmählich in „Stola“ um. Die Stola soll in Stoff und Farbe mit dem Messgewande übereinstimmen und nur bei Ausübung der potestas ordinis benutzt werden. Bei der Messfeier wird sie entsprechend der sakramentalen Abstufung des ordo vom Bischofe über beide Schultern frei herabhängend, vom Priester auf der Brust gekreuzt, vom Diakon nur über der linken Schulter getragen. So gilt sie heute auch als liturgisches Abzeichen des Priesters und Diakons. Als Zierstreifen, der um den Hals gelegt wird, soll die Stola an das „leve jugum Christi“ (Worte aus der Priesterweihe) und die verschiedenen das Priestertum zierenden Amtstugenden erinnern, als Ehrengewand an das strahlende Kleid der Unschuld, d. h. der heiligmachenden Gnade, das die ersten Menschen im Paradiese schmückte und jedem Menschen für den Eintritt in den Himmel unerlässlich ist (Anlegegebete).

Typisch-repräsentativ wird die Stola entweder auf die Stricke gedeutet, mit denen man den Herrn um den Hals fesselte (vgl. Dürers Große Passion) und an die Geißelsäule band, oder auf das Kreuz, das man auf seine Schultern legte.

6. Das Messgewand des römischen Ritus, die Kasel (*casula*, *planeta*), hat im Laufe der Jahrhunderte nur mehr wenig von der Glockenform der antiken *Pänula* bewahrt. Im frühen Mittelalter wurde die damals noch umfangreichere Kasel bei gewissen liturgischen Funktionen, um die Hände mehr frei zu bekommen, vorne oder an beiden Seiten aufgerollt, weshalb noch heute von den Weibekandidaten bei der Priesterweihe und, in größeren Kirchen, vom Diakon und Subdiakon an Bußtagen eine *planeta plicata* bzw. *stola latior* getragen wird. Später wurde sie an den Seiten immer mehr ausgeschnitten (gotische Form), bis sie zuletzt seitwärts ganz offen war und nur mehr wie ein großes Skapulier vorne und hinten, noch zudem verkürzt, herabhing (römische Form). Die Rokoko- und Barockzeit haben einige ganz seltsame Formen (z. B. die häßliche *Baßgeigenform*) geschaffen, in denen ein wirkliches „Oberkleid“ kaum mehr zu erkennen ist. Neuestens kehrt man daher mit Recht wieder gern zu der vollen gotischen Form zurück.

Nach heutiger Bestimmung soll die Kasel aus Seide (bzw. Samt mit Gold- und Silbergeweben) in den liturgischen Farben angefertigt sein. Sie ist einesteils wie die Stola eine Mahnung an das „Joch Christi“, das der wahre Jünger des Herrn willig auf sich nehmen soll, andernteils, wegen ihrer weiten Form, ein Sinnbild der alle Tugenden überragenden, alles bedeckenden Liebe, die dieses Joch „süß und leicht“ macht, sowie wegen ihres Schmuckes eine Erinnerung an das Kleid der Unschuld, dessen der Christ für seine Zulassung zum himmlischen Hochzeitsmahle bedarf (Anlegegebet, Ritus der Priesterweihe).

Die gotische Kasel trägt in der Regel auf Vorder- und Rückseite ein sog. Gabelkreuz, hervorgegangen aus älteren Saum- und Nahtverzierungen. Im 16. Jahrhundert begann man nur auf dem Rückteil ein Kreuz mit horizontalem Querbalken anzubringen und dieses mit reicher Figurenstickerei zu schmücken. Umgekehrt wird nach römischem Brauche auf der Rückseite nur ein Vertikalbesatz, dagegen auf der Vorderseite eine kreuzförmige Verzierung angebracht.

Inspisch-repräsentativ wird die Kasel auf das Kreuz, das Jesus trug, oder auf den Purpurmantel des Erlösers oder auf die Blutströme, die ihn überdeckten, gedeutet. Zur Symbolik des Doppelkreuzes vgl. Thom. a Kempis, *Imit. Christi* IV, 5.

7. Das *Pluviale* (*cappa*, Rauch-, Chor-, Vespermantel) hat wahrscheinlich einen ähnlichen Ursprung wie die Kasel. Zum Schutz gegen Regen und Winterkälte (*pluviale* ursprünglich = Regenmantel) war nämlich bei den Alten ein mit Kapuze versehener, schwarzer, ringsum geschlossener Schulterüberwurf gebräuchlich, den auch die

Mönche, Kanoniker und Benefiziaten bei dem langdauernden, oft mit Prozessionen verbundenen Chorgottesdienst zu tragen pflegten (daher *cappa choralis* genannt). Abarten dieses Überwurfs sind noch heute die Kappa und die Mozetta der Kardinäle, Bischöfe und Kanoniker, sowie der in manchen Gegenden übliche schwarze Schultertragen der Kleriker. An Feiertagen legten die höheren Geistlichen rotseidene *cappae* an. Jedoch wurde um das Jahr 1000 eine vorn geöffnete, ringsum bis zum Boden herabreichende Form üblich, bei der die Kapuze als Rückenschild zum reinen Zierstück wurde. Diese Art der Kappa wird heute mit Vorzug *Pluviale* genannt. Sie wird reich verziert, wenigstens an den Säumen (Stäben) des vorderen Ausschnittes und am Rückenschild, und womöglich aus Seide in den liturgischen Farben angefertigt. Man trägt sie über der *Albe* bzw. dem *Superpelliz* zur Erhöhung der Feierlichkeit eines Gottesdienstes, namentlich bei Prozessionen, feierlichen Segnungen und Chorgebet. Den Klerikern aller Rangstufen ist sie gestattet.

8. *Dalmatik* und *Tunizella* sind die für Diakon und Subdiakon bei allen feierlichen liturgischen Funktionen bestimmten seidenen Obergewänder. Die *Dalmatik*, ein angeblich aus Dalmatien stammendes Festgewand, das in der römischen Kaiserzeit von Personen besserer Stände ungegürtet über der *Tunika* getragen wurde und mit zwei Purpurstreifen (*clavi*, *tramites*) geschmückt war, erscheint seit dem 3. Jahrhundert als Ehrengewand des Papstes und der römischen Diakone. Vom 9. Jahrhundert an diente sie überall als diakonales Obergewand. Ursprünglich reichte sie bis zu den Füßen und war immer weiß, nur durch zwei rote Vertikalstreifen geziert. Vom 13. Jahrhundert an erhält sie die Farbe der *Kasel*. Die *Tunizella* ist eine Nachbildung für die Subdiakone. Beide Gewänder gelten, wie die *Anlegegebete* (beim Bischof) bezeugen, als Gewänder der Freude und sollen daher an Bußtagen nicht benutzt bzw. in *ecclesiis praecipuis* durch *planetae plicatae* oder *stolae latiores* ersetzt werden. Für feierliche Exequien sind sie jedoch gestattet, ebenso für die Sonntage *Gaudete* (*Advent*) und *Laetare* (*Fastenzeit*), für die *Weihnachtsvigil* und die *Pfingstquatember*.

Bischöfe legen zum Zeichen der priesterlichen Vollgewalt sowohl die *Dalmatik* als auch die *Tunizella* noch unter dem *Messegewand* an.

9. *Superpelliz* und *Kochett* sind nur verkürzte Formen der *Albe*. Es lag nahe, bei den häufigen Gebetsstunden des Chordienstes statt der langen Form der *Albe*, die stets gegürtet werden mußte, sich einer bequemeren zu bedienen, die im Winter zugleich die üblichen dickeren Mäntel verdecken konnte. So entstand das

weitärmelige Superpelliz (superpelliceum, in Rom cotta genannt), das ursprünglich die Mönche und Stiftsgeistlichen des 11.–15. Jahrhunderts über ihren Winterröcken (pelliceae, da oft Pelzröcke) anlegten. Gegenwärtig wird es den Klerikern bei Erteilung der Tonsur vom Bischofe mit Worten überreicht, die es als das allgemeine Gewand des heiligen liturgischen Dienstes (habitus sacrae religionis im Unterschied von habitus saecularis) bezeichnen und auf die Symbolik der Aube, die Sündenreinheit, hinweisen, mit der Gott den Kleriker ausstatten und so zu einem neuen Menschen umschaffen möge. Das engärmelige Rochett (rochetum von roccus Rock = Röcklein) ist auszeichnendes Gewandstück höherer Kleriker geworden.

10. Das Birett der Priester (birettum von birrus, Mantel mit Kapuze) ist aus einer niedrigen Form der mittelalterlichen Klerikermütze entstanden und hat erst im 16. Jahrhundert zur bequemeren Handhabung die heute üblichen Spitzen (cornua, apices) erhalten.

Nach römischem Gebrauch trägt das Birett drei, nach deutschem vier solcher Aufsätze, nach spanischem keine. Ein sog. Solideo (pileolus, Kalotte) darf von den dazu Berechtigten – einfache Priester bedürfen päpstlicher Erlaubnis – auch während der Messe und anderer kirchlicher Funktionen getragen werden. Nur vom Beginn des Kanons bis zur Kommunion sowie vor ausgefetztem hochwürdigsten Gut soll es stets abgenommen werden (daher soli Deo!).

J. Braun, Die liturgische Gewandung im Orient und Okzident. Freiburg 1907; J. Boß, Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters. 3 Bde. Bonn 1856–1871.

§ 12.

Die bischöflichen Insignien.

Zu den allgemeinen priesterlichen Kultgewändern kommen bei den Bischöfen gewisse Amtsabzeichen oder Insignien:

1. Die Mitra (mitra oder inkula) ist aus dem Camelaucum (*καμηλαύκιον*), einer hohen, weißen Mütze, wie sie noch heute von den griechischen Priestern getragen wird und im Morgenland auch außerliturgisch im Gebrauch war, entstanden. Im Abendland umwand man sie beim liturgischen Gebrauch mit der Priesterbinde (vitta), die sich in Form von zwei hinten herabhängenden Tuchstreifen erhielt, und gab ihr durch Einbuchtung zwei Spitzen. Nur der Papst verließ anfangs (10.–11. Jahrhundert) das Recht, die Mitra zu tragen. Jetzt ist dieses Recht mit der Bischofs- und Abtwürde unmittelbar verbunden. Die Mitra ist namentlich für solche Pontifikalfunktionen vorgeschrieben, in denen die hohepriesterliche und lehramtliche Gewalt des Bischofs hervortreten soll, z. B. bei Spendung der Firmung,

feierlichem bischöflichen Segen, pontifikalem Einzug in eine Kirche, feierlichen Exorzismen, Inzensation (Ausnahme coram exposito ss. Sacramento) und Predigt in vollem Ornate. Das Caeremoniale episcoporum unterscheidet drei Arten: eine mitra simplex von weißer Farbe für Requiemsmessen und Karfreitagliturgie, eine mitra aurifrisiata (auriphrygiata), die mit Gold durchwirkt, aber ohne Edelsteine ist, endlich eine mitra pretiosa, die mit Edelsteinen verziert ist. Symbolisch bezeichnet die Mitra das erhabene bischöfliche Lehramt. In den Gebeten bei der Bischofskonsekration wird sie als ein „Helm des Schutzes und des Heiles“ auf die mutige Verkündigung der christlichen Wahrheit gedeutet, die aus den beiden Testamenten der Hl. Schrift ihre Stütze empfangt und dem Bischofe sowohl zur Abwehr der Feinde des Heils wie auch zur eigenen Ehre gereiche.

Die päpstliche Tiara entstand dadurch, daß im 11. Jahrhundert das außerliturgische Camelaucum der Päpste mit einem Goldreifen umwunden wurde; seit ungefähr 1300 trägt sie zwei, bald nachher drei Reifen bzw. Zackenkronen und wird auch Corona oder Tirieregnum genannt, um die weltliche Herrschaft, bischöfliche und päpstliche Kirchengewalt oder (nach anderen) die oberste hirtentamtliche, lehramtliche und priesteramtliche Gewalt des Papstes anzudeuten. Sie wird nur bei der Papstkrönung gebraucht und sooft der Papst in feierlichem Zuge sich zu einem Gottesdienst begibt oder von einem solchen zurückkehrt.

2. Der Bischofsstab (baculus pastoralis) ist als Sinnbild des bischöflichen Hirtenamtes, der Hirtenpflege und Hirtengewalt, seit etwa dem 6. Jahrhundert in der Kirche üblich. Er war anfangs kürzer und wurde damals nach Art eines Zepters getragen. Das Abendland kennt fast nur den eigentlichen Krummstab (pedum), der durch die nach außen geöffnete Richtung der Krümmung die Jurisdiktion des Bischofs über das ihn umgebende Volk und damit symbolisch die Hirtenpflege anzeigen soll. In den Gebeten des Konsekurationsritus erbittet die Kirche, daß es dem Bischofe gegeben sei, bei Ausübung der kirchlichen Strafgewalt Strenge und Milde in der rechten Weise miteinander zu verbinden.

Der Papst pflegt einen Hirtenstab zu benutzen, der an seiner Spitze über einer Kugel ein dreifaches Kreuz zeigt (ferula). Die Orientalen benutzen meist mit einer crux commissa abschließende sog. Tau- oder Antoniusstäbe.

3. Das Brustkreuz (crux pectoralis) entstammt der christlichen, frühmittelalterlichen Sitte, Reliquien der Heiligen in Kreuze

einzufassen und am Halse zu tragen. Nach Papst Innozenz III soll es das goldene Stirnband im Ornate der alttestamentlichen Hohenpriester vertreten und auf den göttlichen Schutz hinweisen, der vom Kreuze kommt. Gemäß den Anlegebeten erbittet der Bischof für sich diesen Schutz sowie die Gnade, das Andenken an das Leiden Christi und der h. Märtyrer allzeit im Herzen zu bewahren. Das heutige Recht fordert, daß es aus Edelmetall verfertigt und mit Edelsteinen geschmückt werde.

4. Der Pontifikalring ist das Sinnbild der geistigen Vermählung des Bischofs mit seiner Diözese und das Zeichen der Treue, womit er sein Amt erfüllen, die Kirche als seine Braut lieben und insbesondere den rechten Glauben schützen soll. Schon im Altertum wurde höheren Staatsbeamten bei Antritt ihres Amtes vielfach ein goldener Ring (Siegelring) zum Ausdruck ihrer Verpflichtung zu unverbrüchlicher Amtstreue verliehen. Die gleiche Sitte wurde vom 7. bis 10. Jahrhundert bei der Investitur der Bischöfe üblich. Kirchliche Gebete nennen ihn das „Zeichen der Treue“ (*fidei signaculum*) und verbinden mit seiner Verleihung eine Zusicherung des göttlichen Schutzes. Der Ring ist nur beim Pontifikalamte vorgeschrieben.

Jedem neugewählten Papste wird ein Siegelring überreicht, der seinen Namen und das Bild des h. Petrus, wie er vom Schiffelein die Neze auswirft, zeigt. Beim Tode des Papstes wird dieser sog. Fischerring (*annulus piscatoris*) zerbrochen.

5. Die liturgischen Handschuhe (*chirothecae*) als Sinnbild der Befähigung, durch Darbringung der reinen Opfergabe den göttlichen Segen zu erlangen (Anlegebet), sowie die pontifikale Fußbekleidung (*caligae et sandalia*) als Sinnbild des göttlichen Schutzes bei Verkündigung des Evangeliums des Friedens (Eph. 6, 15; Mark. 6, 9) sollen nach dem Caeremoniale episcoporum nur bei der feierlichen Pontifikalmesse gebraucht werden und aus Seide, in den liturgischen Farben verfertigt sein.

6. Die Insignie der Erzbischöfe, das Pallium, das bereits seit dem 5. Jahrhundert bei den Päpsten üblich wurde, ist eine Nachbildung des Omphorions (*ὀμφορίον*) der orientalischen Bischöfe, eines breiten Tuchstreifens, den man rings um beide Schultern legte und dessen Enden man vorn und rückwärts von der linken Schulter herabhängen ließ. Die Päpste verleihen das Pallium als Zeichen oberhirtlicher Gewaltfülle den Erzbischöfen des Abendlandes sowie vereinzelt Bischöfen zur persönlichen Auszeichnung. Es ist heute ein Streifen aus weißer Wolle mit sechs eingewebten schwarzseidenen

Kreuzen und wird mit drei Nadeln über dem Meßgewand befestigt. Die Weihe der Pallien erfolgt durch den Papst am Vorabend des Peter- und Paulsfestes; ihre Aufbewahrung bis zur Versendung geschieht in der Confessio der Peterskirche. Durch die Entnahme von der Confessio s. Petri soll der Zusammenhang der Metropolitan-gewalt mit dem päpstlichen Primat symbolisch dargestellt werden. Gewisse Bischöfe, in Deutschland die von Eichstätt und Paderborn, haben ein dem Pallium vergleichbares, einem Schulterkragen ähnliches Gewandstück, das sog. Rationale, das nur beim Pontifikal-ante als auszeichnender Schmuck getragen wird.

Vgl. J. Braun, Die liturgische Gewandung 426 ff.; Thalhofer-Eisenhofer; Handbuch der Liturgik I 538 ff.; L. Eisenhofer, Das bischöfliche Rationale, seine Entstehung und Entwicklung (München 1904).

§ 13.

Die liturgischen Farben.

Die Symbolik der Kultgewänder wird durch die Verwendung liturgischer Farben erhöht, denn diese sollen den Gläubigen die Stimmungen andeuten, mit denen die Kirche die betreffenden Feste und Zeiten gefeiert wissen will.

Im christlichen Altertum war Weiß die Farbe der profanen Festgewänder. Daher wurde es auch in der Liturgie anfangs vorwiegend gebraucht. So schreiben es die Apostolischen Konstitutionen (VIII, 12), die Canones Hippolyti, Canones Athanasiani, Canones S. Basilii und andere alte Kirchenordnungen vor. Jedoch hat das Abendland schon mindestens seit Kaiser Konstantin farbige Obergewänder benutzt. Vom 9. Jahrhundert an wurden bestimmte Farben allmählich für bestimmte Tage gebräuchlich, und zwar neben Weiß zunächst Rot, Grün und Schwarz. Papst Innozenz III (De sacro altaris mysterio 1, 65) hat als erster die Verwendung dieser vier Farben genauer bezeichnet und ihre Symbolik erklärt. Violett gibt er als Ersatz für Schwarz nur zum Sonntag Laetare und zum Fest der Unschuldigen Kinder an. Aber schon Durandus (III, 18, 9) erklärt, daß der römische Gebrauch „nicht unpassend“ (non inconveniens) sei, statt der schwarzen Paramente an allen Tagen von Septuagesima bis Ostern und vom ersten Adventsonntag bis Weihnachten sich der violetten zu bedienen. Immerhin hält auch er nur die vier älteren Farben für die Hauptfarben (colores principales). Erst das Missale Pius' V hat die Verwendung der fünf liturgischen Farben wie heute geregelt.

1. Weiß, die Farbe des ungebrochenen Lichtglanzes, dient als Ausdruck der höchsten Festesfreude und zugleich als Sinnbild vollkommener Reinheit. Es wird gebraucht bei der Feier der Feste des Herrn und der Heiligen, soweit sie nicht Erinnerungstage an blutiges Leiden oder Tage der Trauer sind. Im besonderen ist es am Weihnachtsfeste die Freude über die Menschwerdung des heiligsten,

reinsten Gottesohnes, die sich im Weiß der kirchlichen Gewänder kundgibt. Am Epiphaniestage wirkt mitbestimmend die Erinnerung an den strahlenden Stern, Ostern und in der österlichen Zeit neben der Freude über die Auferstehung die Erinnerung an den Lichtglanz des Auferstandenen sowie des Engels am Grabe, Christi Himmelfahrt der Bedanke an die lichte Wolke und die Engel in weißen Gewändern. Am Dreifaltigkeitsfeste, am Fronleichnam- und Herz Jesu-Feste, am Gründonnerstage, sowie bei theophorischen Prozessionen und sakramentalen Expositionen wird im Lichtglanz der Gewänder eine möglichst vollkommene Verehrung angedeutet, die der Verklärung des in der h. Eucharistie gegenwärtigen Christus entspricht und zugleich äußerlich mit der weißen Farbe der h. Brots-gestalt übereinstimmt. Reiner Ausdruck der Festesfreude liegt im Weiß der Gewänder am Kirchweihfeste, freudiger Dank an allen Festen Mariä über die Auszeichnung der reinsten Jungfrau, am Feste der Geburt Johannes' des Täufers über seine hohe Begnadigung, an den Festen der Engel, der h. Bekenner und Jungfrauen, sowie am Feste Allerheiligen über die himmlische Glorie. Bei Spendung aller Sakramente, außer Buße und Ölung, bei Kinderbegräbnissen, sowie bei den nicht mit einem Exorzismus verbundenen Sakramentalien ist Weiß als die allgemeinste freudige Farbe in Gebrauch.

2. Rot, die natürliche Farbe des Blutes und des Feuers, versinnbildet die Liebe. Daher ist diese Farbe für die Gedächtnistage des Leidens Christi (die Kreuzfeste) und seiner Blutzengen, der Märtyrer (einschließlich jener Apostel und Jungfrauen, die des Martertodes gestorben sind), sowie für das Pfingstfest, an dem der hl. Geist, der Geist der göttlichen Liebe, in Gestalt feuriger Zungen auf die Apostel herabkam, vorgeschrieben.

3. Grün wird von Papst Innozenz III, was Farbenwert und Stimmung anlangt, als „mittlere Farbe“ aufgefaßt und für solche Tage passend genannt, die weder eigentlichen Festcharakter noch das Gepräge von Trauer und Buße haben. Daher wird es an allen festlosen Sonn- und Wochentagen außerhalb der Advents-, Vorfasts-, Fasten- und österlichen Zeit gebraucht.

In neuerer Zeit pflegt man Grün, die Farbe der aufsprießenden Saaten, auch als Farbe der Hoffnung zu erklären. Auch dann ist es für jene Sonntage und ihre Ferien passend gewählt, weil jeder Sonntag in der katholischen Liturgie eine abgeschwächte Osterfeier bedeutet und die Hoffnung auf die ewige Ernte des Himmels, insbesondere auf unsere eigene glorreiche Auferstehung anzuregen bestimmt ist.

4. Violett war ursprünglich nur eine Nebensfarbe zu Schwarz. Als düstere Farbe bedeutet es Buße und entspricht einer durch Hoffnung gemilderten Trauer. Es kommt an allen Bußtagen (Advent, Vorfasten- und Fastenzeit, Quatember, Vigilien), bei Bittprozessionen, im Katechumenatsritus der Taufliturgie, bei den Sakramenten der Buße und der letzten Ölung, endlich bei den Exorzismen und am Feste der Unschuldigen Kinder zur Verwendung, an letzterem Tage zum Ausdruck des Mitgeföhls mit den trauernden Müttern. Am dritten Advents- und am vierten Fastensonntag soll nach dem *Caeremoniale episcoporum* (II, 13) womöglich Hellviolett (*color rosaceus*) angewandt werden zum Ausdruck dessen, daß die Hoffnung auf unser Heil bereits größer geworden ist (vgl. die Messformulare *Gaudete resp. Laetare*).

5. Schwarz, der völlige Mangel des Lichtes, ist Sinnbild des Todes und entspricht der größten Trauer. Es wird am Karfreitag, bei Requiemsmissen und bei den Exequien Erwachsener gebraucht. Findet am Allerseelentag in einer Kirche Vierzigstundengebet oder Ewige Andeutung statt, so werden dort auch die Requiemsmissen in violetten Paramenten gefeiert. Die festlich-freudige Verehrung des Allerheiligsten Sakramentes mildert demnach den Ausdruck der Trauer.

Goldbrokat darf Weiß, in Kirchen, wo wegen Mangels an Paramenten dieser Gebrauch besteht (*Decr. auth. n. 3175*), auch Rot und Grün, Silbergewebe dagegen nur Weiß ersetzen.

Die liturgische Farbe muß bei Mischungen stets deutlich hervortreten, damit das zuschauende Volk die Fest- oder Tagesstimmung, die es in ihm erwecken soll, möglichst klar erkenne. Deshalb braucht die Farbe aber nicht stets eine sog. reine, ungebrochene zu sein. In kleineren oder hellen Kirchen sind vielmehr gebrochene, abgetönte Farben zu empfehlen. Die Zugabe der Randverzierungen (Besätze, Stäbe) ist überhaupt nicht an die liturgische Farbenregel gebunden. Man benutze daher solchen Zierat, um je nach den Verhältnissen die ästhetische Wirkung zu verstärken oder schreiende Kontraste abzudämpfen.

Vgl. J. Braun, *Die liturgische Gewandung* 736 ff. Über Musterung im Zusammenhang mit Weberei und Stickerei s. auch G. Jakob, *Die Kunst im Dienste der Kirche* 339–366.

§ 14.

Licht, Feuer und Weihrauch in der Liturgie.

Im Judentum und in den alten heidnischen Kulturen wurden die Symbole der Gottheit, des Opfers und Gebetes, Licht, Feuer und Weihrauch, in weit ausgedehntem Maße und vielfach in grobsinnlicher

Form verwendet; dagegen findet sich in der christlichen Kirche ihr Gebrauch nur in sozusagen vergeistigter Form und mehr nur als schmückende Beigabe der Liturgie.

1. Licht gilt in der katholischen Liturgie wegen seiner erhellenden Wirkung als Symbol Gottes, der das Licht erschaffen hat, der „in unzugänglichem Lichte wohnt“ (1 Tim. 6, 16), im brennenden Dornbusch dem Moses erschien, als Lichtsäule dem Volke Israel voranging und selbst „Licht ist, in dem keine Finsternis ist“ (1 Joh. 1, 5). Im besondern ist Licht ein Symbol Christi, des „wahren Lichtes dieser Welt“ (Joh. 1, 9). Christus ist „Licht vom Lichte“ und wird die „Sonne der Gerechtigkeit“ genannt. Seine Lehre erleuchtet die Herzen und befreit vom moralischen Tode der geistigen Finsternis. Christus ist als das verklärte „Lamm“ die Leuchte der himmlischen Stadt Jerusalem (Offb. 21, 23).

Daher soll ein sog. Ewiges Licht vor jedem Tabernakel brennen, um auf die Gottesnähe hinzuweisen, wie das einst auch durch die lichte Wolke, die über dem Allerheiligsten des alttestamentlichen Stiftszeltes schwebte, geschah. Daher auch das Licht von Kerzen als Hinweis auf den persönlich gegenwärtigen Christus bei jeder Exposition des h. Altarsakramentes und jeder Messe, sowie zur lebhaften Bergegenwärtigung seiner Person bei feierlicher Verkündigung des Evangeliums, bei der Karfreitagliturgie u. ö. Dieses Licht soll zugleich für die zuschauenden Gläubigen eine Mahnung sein, das erleuchtende Wort Christi in sich aufzunehmen, seine Liebe nachzuahmen und die heiligmachende Gnade im Herzen zu bewahren.

2. Feuer gilt zunächst wegen seiner erwärmenden, das Erstarre neu belebenden Wirkung („erwärmendes Feuer“) als Symbol der Liebe, vor allem der Liebe des Hl. Geistes, der die Herzen zu neuem Leben mit heiligmachender Gnade erfüllt, sodann wegen seiner geheimnisvoll aufzehrenden Wirkung („verzehrendes Feuer“) als symbolischer Ausdruck der Opferliebe, die bereit ist, in Hingabe der eigenen Person Gott zu dienen. Daher stellen im liturgischen Dienst sich möglichst vollkommen aufzehrende Wachskerzen auf dem Altare und reines Olivenöl beim „Ewigen Licht“ vor dem Tabernakel die Opferliebe Christi, des „Gesalbten“ dar, dessen heiligste Menschheit nach den mittelalterlichen Liturgikern passend durch das Wachs versinnbildet wird, das die angeblich geschlechtslosen Bienen (vgl. die Jungfräulichkeit Mariä) bereiten, und dessen heilende und tröstende Gnadenfülle, stärkende und erfreuende Macht im „Öle“ angedeutet ist. Zugleich bezeichnen sie die Opferliebe

der Gemeinde, die Wachs und Öl als ununterbrochenen Tribut der Anbetung darbringt.

Wegen der läuternden, reinigenden Wirkung des Feuers wird das Entzünden von Kerzen zuweilen auch als symbolisch dargestellte Bitte um Tilgung von Sünde und um Abwendung von Unheil, also illustrativ aufgefaßt (vgl. Blasiussegen, Gewitter- und Botivkerzen).

3. Weihrauch versinnbildet im allgemeinen das Gebet (Dirigatur, Domine, oratio mea sicut incensum in conspectu tuo. Ps. 140, 2).

Wegen seiner himmelwärts steigenden, angenehm duftenden Wolken bezeichnet er vorzüglich das Gott wohlgefällige Gebet (Gen. 8, 21), wegen der aufzehrenden Wirkung seines Feuers insbesondere das mit Opferliebe verbundene Anbetungsgebet. Deshalb durfte schon nach frühchristlicher Anschauung nur Gott allein Weihrauch geopfert werden. Heute wird durch Inzensation des allerheiligsten Altarsakramentes die Anbetung Gottes versinnbildet. Der Weihrauch wird gesegnet als Opfermaterie, die mit dem Gebet zu Gott emporsteigen und uns dessen Gnade zuwenden möge.

Die Inzensation irdischer Personen und Sachen hat wegen der reinigenden Wirkung des Weihrauchs ursprünglich vielleicht eine illustrative Bedeutung gehabt. Sie will auch heute noch die Entsündigung jener Personen oder Sachen zum Ausdruck bringen, wird jetzt aber mehr als Ausdruck der Ehrung aufgefaßt. Die Kirche erneuert z. B. beim Offertorium des feierlichen Messopfers ihr Fürbittgebet für die Heiligung des Liturgen und der übrigen Teilnehmer, weihet mit Gebet die Opfergabe und frischet die Altarweihe wieder auf. Der ganze Akt der Inzensation erscheint jedoch jetzt mehr als eine kirchliche Ehrung, die den Opferelementen, dem Altarkreuz als Zeichen Christi, dem Altare als Symbol Christi, dem Zelebranten als Stellvertreter Christi und allen Teilnehmern des Opfers erwiesen wird. Zugleich dient diese Zeremonie zur Erhöhung der Feierlichkeit. Beim Gottesdienst für Verstorbene nimmt die Kirche unter dem Zeichen der Beräucherung selbst deren sterbliche Überreste in den Schutz ihrer Fürbittgebete und ihrer Ehrungen (vgl. die *absolutio pro defunctis*). Dem zuschauenden Volke sollen solche Inzensationen Mahnungen zu eifrigem, andächtigem Gebet und zur Erweckung der Gottesliebe sein („Wie eine Rauchspende erhebe sich mein Gebet zu dir, o Herr . . . Der Herr entzünde in uns das Feuer seiner Liebe und die Flamme seiner ewigen Freundschaft“ Ord. miss. ad Offert.).

3. Kapitel.

Der Kultraum und seine Ausstattung.

Literatur: B. Kleinschmidt, Lehrbuch der christlichen Kunstgeschichte. Paderborn 1910; G. Jakob, Die Kunst im Dienste der Kirche⁵. Regensburg 1901; J. P. Kirsch, Die christlichen Kultusgebäude im Altertum. Köln 1893; Derf., Die römischen Titularkirchen im Altertum [Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums IX, 3]. Paderborn 1918; K. M. Kaufmann, Handbuch der christlichen Archäologie². Freiburg 1913; J. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters. Freiburg 1902; M. Hasak, Der Kirchenbau in der romanischen und gotischen Baukunst. Stuttgart 1902; A. Schmid, Der christliche Altar und sein Schmuck. Regensburg 1871; Münzenberger-Beißel, Altäre Deutschlands. Freiburg 1885; Fr. X. Raible, Der Tabernakel einst und jetzt. Freiburg 1908.

§ 15.

Das Kirchengebäude.

Für den Vollzug der liturgischen Funktionen ist in der Regel ein geschlossener Kultraum erforderlich.

1. **Geschichtliches.** Wie Christus das letzte Abendmahl im großen Saale eines Privathauses (*ἀνάγαιον μέγα ἐστρωμένον*, Luk. 22, 12) gehalten hatte, so haben offenbar auch die Apostel die eucharistische Feier in den Häusern wohlhabender Christen wiederholt. Vorzugsweise benutzte man die dem Lärm der Straße mehr entzogenen Obergemächer des Hinterhauses (Apg. 1, 13; 2, 46; 12, 12; 20, 7–9), bei den griechisch-römischen Wohnhäusern einen an das Peristilium anschließenden hinteren Saal. Die sog. „Hauskirchen“ (Röm. 16, 5; 1 Kor. 16, 19 u. ö.) – in Rom wird die basilica Pudentiana, das Haus des Senators Pudens, als älteste bezeichnet – blieben auch während der Zeit der Verfolgungen die regelmäßigen Versammlungsräume der Christen. Die Katakomben dienten nur vorübergehend, vor allem zur Gedächtnisfeier der Märtyrer, dem Gottesdienst, ebenso die Zömeterialkapellen (*cellae coemeteriales*), die oberirdisch hier und da über den Katakomben errichtet waren. Im 3. Jahrhundert begann man zunächst im Orient, dann auch im Abendland eigene Gotteshäuser nach dem Vorbilde der „Hauskirchen“ mit Entlehnungen von den Zömeterialkapellen und von profanen Versammlungshallen, den *basilicae civiles*, zu bauen. Auch wurden Hallen der letzten Art in christliche Kulträume umgewandelt. So entwickelte sich der sog. Basilikenstil, der seine größte Verbreitung durch Kaiser Konstantin und dessen Familie erhielt. Durch Anwendung von Kuppeln entstanden im oströmischen Reich Modifikationen, die man zuweilen als byzantinischen Stil bezeichnet.

Im Abendland ging gegen Ende des ersten Jahrtausends aus der Basilika der romanische Stil hervor, für den im 13. Jahrhundert die das Streben nach aufwärts noch höher entwickelnde gotische Bauform einsetzte. Die Zeit der Renaissance brach plötzlich mit der Tradition. Die ganze Tendenz des Renaissancestiles sowie der ihm folgenden Bauformen, Barock und Rokoko, geht dahin, die Kirchenanlage breiter und heller zu machen und mehr Raum für Innendekoration zu schaffen. Indessen führten das Übermaß in der Innendekoration und die Unruhe der Linienführung schließlich zum sog. Klassizismus sowie zur Wiederholung der schönsten Bauformen vergangener Zeiten zurück. Gegenwärtig zeigen sich hier und da Versuche in einem neuen kirchlichen Stile.

Die Basilika besteht im wesentlichen aus einem rechteckigen, durch Säulen in mehrere Schiffe geteilten Langhause, dessen Mittelschiff die Seitenschiffe bedeutend überragt. Das Mittelschiff mündet in eine Apsis (Nische, Chor) aus. An der (westlichen) Schmalseite, die der Apsis gegenüberliegt, ist ein von gedeckten Säulenstellungen umschlossener Vorhof (Atrium) oder wenigstens eine Vorhalle (Narthex) vorgebaut. Statt der Säulen kommen besonders in Kleinasien schon früh Pfeiler vor. Später wurde zwischen Langhaus und Apsis oft ein Querschiff eingeschoben; auch nahm die Apsis die verschiedensten Gestalten (halbrund, rechteckig, fünfeckig, siebenseitig, hufeisenförmig, mit Seitenkammern, mit oder ohne Fenster u. dgl.) an.

Daneben wurde der Zentralbau mit polygonalem oder rundem Grundriß und einer Kuppel als Bedachung beliebt (Jerusalem, Byzanz, Ravenna, Aachen). Durch Anbau von Apsiden und Verbindung mit einem Langhause wurden neue architektonische Schönheiten geschaffen. Wird der Grundriß durch ein Quadrat gebildet, über dessen Aufbau sich eine Kuppel wölbt und durch dessen Seitenwände nach allen vier Richtungen hin sich der Ausblick in Nebenräume eröffnet, die ihrerseits vielleicht wieder durch Halbkuppeln dem Zentralbau angegliedert sind, so entsteht die meist als byzantinisch bezeichnete Kreuzkuppelbasilika (Sophienkirche in Konstantinopel). Dem von Karl d. Gr. erbauten Aachener Münster liegt die Form des Oktogons zugrunde; es wurde in den Pfalzkapellen zu Nimwegen, Diederhosen, Magdeburg, Lütlich und einigen anderen frühmittelalterlichen Kirchen (Mettlach, Ottmarsheim) wiederholt.

Die Pfeilerbasilika der karolingisch-ottonischen Periode (mit oder ohne Querschiff) erhielt meist neben der Hauptapsis noch zwei Nebenapsiden. Indem man das Hauptschiff über das Querschiff hinaus nach Osten verlängerte, entstand die Form des lateinischen Kreuzes als Grundriß. Die ganze Verlängerung diente jetzt als Chor für die zahlreicher gewordene Geistlichkeit. Bald errichtete man dem Ostchore gegenüber ein Westchor, zuweilen mit westlichem Querschiff, sowie mit Emporen, zu denen Treppen in Seitentürmen hinaufführten. Der Haupteingang mit seiner Vorhalle („Paradies“) wurde nunmehr an die Südseite der Kirche verlegt.

Die romanische Periode (ca. 1000–1250) behielt anfangs noch die Anlage des Doppelchores bei. Erst unter dem Einfluß der Klunienser gab sie an den meisten Orten das Westchor wieder auf, fügte indessen dem

Ostchore gern eine Reihe von Nebenchören oder Nebenapsiden hinzu. Charakteristisch ist, daß sie Säulen und Pfeiler (oft Stützenwechsel) durch Rundbogen verband, auch Fenster und Portale mit Rundbogen zierte und seit 1080 nicht nur die Seitenschiffe, sondern auch das Hauptschiff mit Kreuzgewölben überdeckte. Die Türme (Vierungstürme, Einzel- und Doppeltürme) entwickelten sich zu größter Mannigfaltigkeit; auch nahmen die Außenwände Frieße und Zwerggalerien, die Portale reichen Bildschmuck an (vgl. die Kaiserdome zu Worms, Speyer und Mainz, St. Michael und St. Godehard in Hildesheim, die Skulpturen im „Paradies“ des Domes zu Münster i. W., die Portale an der Jakobikirche zu Coesfeld, an der Patrokliskirche und St. Maria zur Höhe in Soest, am Dom zu Hildesheim und an St. Maria im Kapitol zu Köln).

Die gotische Periode (als erstes Denkmal des gotischen Baustils gilt die von Abt Suger um 1140 erbaute Klosterkirche zu St. Denis bei Paris) brachte das Aufwärtstreben der architektonischen Linien zur höchsten Vollendung. Die Gewölbe wurden nunmehr im Spitzbogen von Gewölberippen getragen. Strebebogen und Strebepfeiler fingen seitlich den Druck der Gewölbe auf. Die spitzbogigen Fenster wurden weiter und höher und mit Maßwerk geziert (seit Ende des 14. Jahrhunderts die sog. Fischblase). Es wurden Ziergiebel (Wimperge), Stabgalerien und stilisierte Blumenornamente (Krabben, Kreuzblumen, Fialen) in reichem Maße zum Schmucke angewandt (vgl. die im Übergangsstil errichteten Dome zu Münster i. W. und Limburg a. d. L., die hochgotischen Dome zu Köln, Freiburg i. Br., Regensburg und Kanten, das Straßburger Münster und die spätgotische Lambertikirche zu Münster i. W.).

Der Renaissancestil betrachtete den kuppelgekrönten Zentralbau wieder als das eigentliche architektonische Ideal. So wählte Brunellesco über dem Dom zu Florenz die gewaltige achtseitige Kuppel (um 1440), Michelangelo die edelgeformte Rundkuppel über der Peterskirche in Rom (seit 1547). Im Innern wurde das antike Lonnengewölbe wieder üblich. Chor und Mittelschiff wurden mächtig erweitert. Die Seitenschiffe traten dagegen in ihrer Bedeutung zurück; vielfach wurden sie Kapellenreihen, die sich nach dem Mittelschiff hin öffneten. Der Westgiebel wurde mit antiken Säulenstellungen oder mit einem Portalbau und Voluten geschmückt; verdoppelte Pilaster, wie sie der Palaststil ausgebildet hatte, zierten die Pfeiler und Wandflächen (vgl. Il Gesù zu Rom und die St. Michaels-Hofkirche zu München).

Der Barockstil, dessen führender Meister in Italien Bernini, der Erbauer der Doppelkolonnaden vor der Peterskirche († 1680), wurde, bevorzugte die geschwungene Linienführung, die kuppelgekrönte Fassade, gewundene Säulen, als Verzierung schneckenförmige Konsolen, Fruchtsträuße und Fruchtkörbe. Das Turmdach nahm mehr und mehr die Zwiebelform an.

Das Rokoko (von roccaille Muschel) suchte angeblich der Natur näher zu kommen und überzog die Gipswände und Decken der Innenräume mit zierlichen Ranken, lose herabhängenden Blättern, muschelförmigen Emblemen, kunstvoll aufgerafften Vorhängen und schmückte sie mit Vasen und Putten. Im Gegensatz zu diesen üppigen Ausschweifungen strebte man seit 1780 wieder nach größerer Einfachheit und kehrte (im sog. Klassizismus) selbst zu altklassischen Formen (St. Hedwig in Berlin, St. Blasien im Schwarzwald) zurück.

Begen die Mitte des vorigen Jahrhunderts führten die Erbauung der Ludwigskirche (1829–1844) und der Bonifatius-Basilika (1835–1850) in München, der Apollinariskirche in Remagen (1839) und die Wiederaufnahme des Kölner Dombaus (1840) zu einem Wiedererwachen des Verständnisses für die Schönheiten der altchristlichen und der mittelalterlichen Kunst. Unter dem Einfluß der Kunstkritik jener Tage wurden jetzt die schönsten Stilformen der christlichen Vergangenheit neubelebt und wiederholt, besonders der gotische Stil. Erst unsere Zeit hat dann den Grundsatz zur Anerkennung gebracht, daß auch die kirchliche Baukunst mit dem Profanbau ihrer Zeit in Zusammenhang bleiben und einen eigenen Stil für die Gegenwart suchen muß. Ansätze dazu finden sich in gewissen modernen Kirchbauten, die einfache konstruktive Raumwirkung erstreben, das liturgisch Bedeutsame, vor allem den Hochaltar, kräftig hervorheben und das Äußere des Gebäudes dem Ortsbilde malerisch anpassen (vgl. die neue Pfarrkirche zu Kehl a. Rh., die Bernarduskirche zu Frankfurt a. M. u. a.).

Über Stileigentümlichkeiten unterrichtet kurz N. Spiegel, Die Baustile² (Paderborn 1921). Vgl. auch Fr. Dücker, „Liturgie und Baustil und noch einiges andere“ in: Histor.-pol. Blätter 162 (1918) S. 752–766.

2. **Zweckbestimmung und Einteilung.** Den christlichen Kirchengebäuden ist es von Anfang an eigentümlich gewesen, daß sie, im Unterschied von den heidnischen Tempeln, die meist nur das Götterbild und einen kleinen Opferraum enthielten, nicht nur Kulträume für den Dienst weniger Liturgen, sondern Versammlungsräume der ganzen Gemeinde waren (ecclesia, *ἐκκλησία*, église), bestimmt zur Verherrlichung des persönlich bei jeder Messfeier erscheinenden, im h. Sakramente wohnenden Herrn (*κυριακή* sc. *οικία*, althochdeutsch *chiricha*, englisch *church*, Kirche), zur Ausführung der Liturgie im strengen Sinne und des außerliturgischen Kults, des öffentlichen und des privaten Gebets, sowie zur Verkündigung des Gotteswortes. Das katholische Kirchengebäude wird daher im Kirchweihoffizium mit Recht nicht nur ein „Bethaus“ (domus orationis), sondern auch ein „heiliger Ort“ (Locus iste sanctus est, in quo orat sacerdos . . .), ja, ein „Haus des Herrn“ (Haec est domus Domini . . .), „Haus Gottes und Pforte des Himmels“ genannt.

Katholische Kirchen werden ihrer Zweckbestimmung und Würde entsprechend mitten unter den menschlichen Wohnungen, jedoch über dieselben hervorragend, errichtet. Der Raum für den Altar und die Liturgen ist der bevorzugte Platz; er befindet sich gewöhnlich an der Schmalseite, unter einer Apsis, womöglich auf einem erhöhten, weithin sichtbaren Platze, der vom Standorte der liturgischen Sänger den Namen „Chor“ (Chorraum) erhalten hat. Er soll die Aufmerksamkeit der Besucher sogleich auf das Hauptgeheimnis der Liturgie, die h. Eucharistie, und auf die Gedächtnisfeier des Opfertodes Christi

bei der h. Messe lenken. Das größere Langhaus oder Schiff des Gebäudes (*navis, navis ecclesiae*) dient den Gläubigen. Die in ältester Zeit für die Katechumenats- und Bußdisziplin erforderlichen Vorräume sind heute nur noch selten vorhanden. Dagegen sind nunmehr Seiten- oder Chorkapellen, Nebenschiffe und Kreuzschiffe für die Aufstellung von Nebenaltären, Beichtstühlen, Taufstein oder Devotionsbildern gebräuchlich. Eine Sakristei dient als Ankleideraum für die Liturgen und ihre Gehilfen, ein Turm zur Aufnahme der Glocken. Eine Orgelebühne nimmt meist auch die weltlichen Sänger auf.

„Oratorien“ (*oratoria, sacella*) sind nicht in erster Linie für den Gottesdienst des ganzen Volkes bestimmt. Sind sie für ein Kollegium oder einzelne Privatleute errichtet, jedoch zur Zeit des Gottesdienstes regelmäßig für alle Gläubigen geöffnet, so dürfen in ihnen alle Funktionen gehalten werden, die nicht rein pfarrliches Vorrecht sind. Sie werden dann öffentliche Kapellen (*oratoria publica*) genannt. Diesen gleich stehen die den Klöstern, Seminarien, Hospitälern oder andern Kommunitäten dienenden halböffentlichen Kapellen (*orat. semipublica*), zu denen nicht jedermann freien Zutritt zu haben braucht. Dagegen ist in den Privat- oder Hauskapellen, die nur einzelnen Personen oder Familien zugänglich sind (*orat. privata*), in der Regel nur die Zelebration einer Stillmesse gestattet (C. J. C. can. 1188—1196).

Die Bezeichnung „Kapelle“ soll ursprünglich nur für den gottesdienstlichen Raum am Hofe oder Feldlager der fränkischen Könige gedient haben, in dem man die kleine *capa* (Mantel) des h. Martin von Tours als Reliquie aufbewahrte. „Krypta“ heißt die gewölbte Unterkirche, die sich unter dem hochgelegenen Chore mancher alten Kirchen findet. Sie ist aus der *Confessio* der Basiliken hervorgegangen und hat ihre größte Verbreitung in der Zeit der romanischen Stilperiode gefunden (vgl. die Krypten zu St. Gereon in Köln, im Bonner Münster, im Dom zu Paderborn, zu Speyer u. a. D.).

3. Symbolik. Die Symbolik des Kirchengebäudes hat im Mittelalter eine reiche Entwicklung gefunden. Schon die Höhe der Gotteshäuser, insbesondere des Turmes mit Kreuz und Hahn (Sinnbild der Wachsamkeit, vgl. Fall des h. Petrus), sowie die Wölbung der Kuppeln soll ein eindringliches Mahnzeichen an Gott und unser himmlisches Ziel sein. Auch die Ostung (Orientierung oder Richtung des Chores nach Osten) versinnbildet unsere Hoffnung auf Christus, der bereits vom Priester Zacharias als „Aufgang aus der Höhe“ (*oriens ex alto*, Luk. 1, 78) begrüßt wurde, dessen Name nach dem Propheten Zacharias (3, 8 und 6, 12) „vir oriens“ lauten soll und der nach Malachias (4, 2) als die „Sonne der Gerechtigkeit“ einst wieder erscheinen wird, um die Welt zu richten und uns an Stelle des im Osten verlorenen Paradieses das ewige Reich seines Vaters zu öffnen.

Der Boden versinnbildet nach dem Pontificale Romanum diese Welt, der Grundstein Christus, den „Eckstein“ (lapis angularis) der Kirche (Eph. 2, 20). Die hohe Lage des Chores soll an den Kalvarienberg, die Stätte des Kreuzesopfers, erinnern, oder auch an das himmlische Jerusalem, das „Bild des seligen Friedens“. Zwölf am Mauerwerk des Kircheninnern durch die sog. Apostelkreuze ausgezeichnete Stellen versinnbildeten die zwölf ersten Mitarbeiter des Herrn, höhere Teile stellen die Gläubigen, ihr Streben nach Heiligkeit und ihre himmlische Belohnung dar, kurz, der ganze Aufbau deutet die Gründung der geistigen Kirche, des Reiches Gottes auf Erden, und ihre Vollendung im Triumphe der ewigen Seligkeit an. In vielen Kirchen schließt ein Triumphbogen mit einer Darstellung des Weltgerichtes und herabhängendem Kreuze die Höhe des Chores gegen das Schiff der Kirche ab und ist in den Wölbungen des Chores die Anbetung des Lammes (Offb. 5) oder des dreieinigen Gottes durch die Seligen des Himmels bildlich dargestellt.

Moralisch-allegorisch soll jedes Kirchengebäude an die Pflicht mahnen, die eigene Seele zu einem „Tempel Gottes“ auszubilden (vgl. Hymnus und Lektionen zum Kirchweihfeste). Näheres bei J. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes (Freiburg 1902).

4. Kirchenbauten. Der Plan für einen Neubau muß nicht nur den notwendigen Raum für die liturgischen Funktionen, ein abge sondertes Chor für den Dienst der Priester am Hochaltare, ein hinreichend geräumiges Laienschiff mit Sitz- und Stehplätzen für die Gläubigen, Nebenräume für Beichtstühle und Taufstein, Seitengänge für die vorgeschriebenen Prozessionen usw., sondern auch einen geeignenden, den Verhältnissen der betreffenden Pfarrgemeinde entsprechenden künstlerischen Schmuck vorsehen. Das kirchliche Rechtsbuch erklärt, daß bei Neubau und Ausbesserung kirchlicher Gebäude „die von der christlichen Tradition angenommenen Formen und die Gesetze der heiligen Kunst gewahrt werden sollen“ (can. 1164 § 1). Dies ist offenbar nicht so zu verstehen, als ob nur Stile der Vergangenheit slavisch kopiert werden dürften. Wie die Kirche früher die Entwicklung neuer Baustile nicht gehindert hat, so will sie das ohne Zweifel auch jetzt nicht. Aber die kirchlich anerkannten, traditionellen Formen bringen Gedanken zum künstlerischen Ausdruck, die dauernd befriedigen und die Stimmung der Andacht vertiefen. Aus ihrem Geiste und mit ihrer Hilfe soll der moderne Künstler ebensolche Formen neu schaffen, die länger zu befriedigen und religiöse Ideen zu erwecken vermögen, um den Zwecken der Liturgie zu

dienen, nicht aber um vorübergehenden Launen zu gefallen oder Sensation zu erregen (vgl. O. Döring, Die Pflege der kirchl. Kunst. Regensburg 1914).

Auch muß darauf Rücksicht genommen werden, daß sich das Bild der neuen Kirche passend dem Ortsbilde einfügt.

Für die Bauausführung sind außerdem noch verschiedene behördliche Anweisungen maßgebend (für Münster vgl. Instruktion betr. Ausführung von Kirchenbauten bei Chr. Kleyboldt, Sammlung kirchlicher Erlasse I, Münster 1898, S. 112 ff.).

Die praktischen Gesichtspunkte finden sich in Kürze zusammengestellt besonders bei A. Kuhn, Die Kirche. Ihr Bau, ihre Ausstattung, ihre Restauration (Einsiedeln 1916). Vgl. auch J. Gerhardt, Praktische Ratsschläge über kirchliche Gebäude, Kirchenggeräte und Paramente² (Paderborn 1913).

5. Kirchweihe. Jedes katholische Gotteshaus muß von einem Bischofe feierlich konsekriert (Pont. Rom. II, De eccl. dedic.) oder wenigstens von einem bischöflich bevollmächtigten Priester benediziert sein (Rit. Rom., tit. VIII, c. 6 u. 7. Näheres C. J. C. can. 1165 u. 1166). Durch die Weihe werden die katholischen Gotteshäuser zur Verherrlichung des dreieinigen Gottes bestimmt; das Gebet der Kirche beschwört die bösen Geister, diesen Platz zu verlassen, die Engel und Heiligen werden aufgefördert einzuziehen, und Gott wird gebeten, die hier versammelten Gläubigen allzeit zu erhören und mit natürlichen und übernatürlichen Gnaden zu beschenken.

Jede Kirche wird unter den besonderen Schutz eines Heiligen (patronus ecclesiae) oder einer göttlichen Person bzw. eines göttlichen Geheimnisses (titulus ecclesiae) gestellt. Das Fest des patronus oder titulus ecclesiae ist fortan von Klerus und Gemeinde ebenso wie das Jahresgedächtnis der Weihe (anniversarium dedicationis) in feierlichster Weise mit einer Oktav zu begehen (can. 1167 u. 1168).

Die Weihe geht verloren durch Entweihung (exsecratio) und Schändung (violatio). Letztere tritt bei gewissen kirchenrechtlich bestimmten Verbrechen (Mord in der Kirche, frevelhaftes und bedeutendes Blutvergießen, Übergabe an gottlose oder unsittliche Benutzung, Beerdigung eines Ungläubigen oder namentlich Exkommunizierten, can. 1172) ein, erstere, wenn der größere Teil der Kirchenmauern zerstört wird oder der Bischof das Gebäude profanen Zwecken überweist. In einer „geschändeten“ Kirche darf kein Gottesdienst mehr stattfinden, bis die kirchliche Rekonziliation (ev. durch den rector ecclesiae) erfolgt ist (can. 1174—1177).

§ 16.

Die Innenausstattung.

Das Kircheninnere erhält seine Belebung vor allem durch eine geschmackvolle Ausstattung mit den notwendigen Einrichtungsgegenständen.

Vgl. die im vorigen § S. 66 angegebenen Werke von A. Ruhn und J. Gerhardy. Über die Pflichten der Geistlichkeit zur Erhaltung und Pflege der kirchlichen Sachen vgl. Pruner-Seitz, Lehrbuch der Pastoraltheologie I² (Paderborn 1920) S. 177–194.

1. **Altäre.** Die ältesten Altäre waren offenbar Holztische, die man zur eucharistischen Feier eigens herrichtete und in den Katakomben möglichst nahe an Märtyrergäber heranzustellen pflegte. Aus letzterem Umstande scheint sich die altchristliche Sitte entwickelt zu haben, den Hochaltar der Basiliken über einem Märtyrergab zu errichten. Später legte man die Reliquien von Märtyrern in die Altäre selbst hinein.

In der Zeit des Basilikenstils war der Altar meist mit einem auf vier Säulen ruhenden Baldachin überdacht. In der romanischen Zeit entstanden die Retabelaltäre, deren Rückseite einen niedrigen Aufsatz trägt, in der gotischen Zeit die Söhreinaltäre (Söhreinaltäre, Flügelaltäre), in der Renaissancezeit die den Portalarchitekturen ähnlichen Umrahmungen großer Altargemälde.

Der erste christliche Altar war jener Abendmahlstisch, an dem der Herr das unblutige Opfer des Neuen Bundes einsetzte, offenbar ein einfacher Holztisch, der entsprechend dem jüdischen Ostermahlstisch mit weißen Linnenüchern bedeckt war. Den Charakter eines Mahlstisches, der zu Beginn jedes Gottesdienstes eigens aufgestellt und von Diakonen bekleidet wurde, bewahrten die christlichen Altäre im allgemeinen noch während der ersten fünf Jahrhunderte. Nur über Heiligengräbern entstanden bald feste, unbewegliche Steinaltäre, die mehr an die antiken Opfertische erinnerten und zuweilen durch eine kleine vergitterte Öffnung (fenestella) einen Einblick in das Märtyrergab, die sog. Confessio oder Memoria, gestatteten. Nach dem Liber pontificalis traf bereits Papst Felix I (269–274) Anordnungen in dieser Hinsicht (Constitut supra memorias martyrum missas celebrare). Zahlreicher wurden solche Steinaltäre, die den Gedanken des Opfertisches und eines Märtyrergabes vereinigten, als man in der nachkonstantinischen Friedenszeit in die altchristlichen Basiliken die Leiber der verehrtesten Märtyrer übertrug. Um die Bedeutung des Altars zu heben und die Ehrfurcht vor demselben zu erhöhen, brachte man über ihm das sog. Ciborium an, eine baldachinartige Überdächung (*κιβώριον* = Becher), von der auf allen Seiten kostbare Vorhänge (*tetravela*) herabhingen. Der Altartisch selbst wurde mit kostbaren Marmorplatten umkleidet, zuweilen auch durch Tafeln mit h. Darstellungen in getriebener Arbeit oder mit Email und Edelsteinen geziert (über die sog. Antependien vgl. oben S. 46). Der zelebrierende Priester stand hinter dem Altartisch, das Gesicht zum Volke gewandt.

In der romanischen Periode behielt der Altarbau im wesentlichen den Charakter der vorhergehenden Zeit. Jedoch verband man mit dem Altartische auch schon die Idee des Reliquienthrones. Daher kamen die Ziborien immer mehr in Wegfall; der zelebrierende Priester nahm jetzt seine Stellung vor, nicht hinter dem Altare, und man setzte Reliquienkasten oder anderen Schmuck, insbesondere Bildertafeln (Diptychen oder Triptychen) auf den Altartisch. Daraus ging das unbewegliche Retabel (retabulum = retrotabulum) hervor, ein auf der Rückwand des Altars feststehender, niedriger Aufsatz aus Metall, Stein oder Holz, der zuletzt eine kastenförmige Gestalt erhielt (vgl. das Retabel der Marienkirche zu Osnabrück). Bei manchen romanischen Altären sind größere Reliquienschrine hinter dem Altare, auf eigener thronartiger Erhöhung den Altartisch überragend, angebracht (vgl. den Reliquienaltar zu St. Denis, den älteren Hochaltar zu St. Ursula in Köln u. a.).

Die in der romanischen Periode beginnende Entwicklung, die reicheren Schmuck oberhalb des Altartisches verlegte, setzte sich in der Zeit des gotischen Stiles weiter fort. Das Retabel erhielt einen eigenen Untersatz, die Predella (ital. = Schemel). Aus dem kastenförmigen Retabel entwickelte sich der gotische Flügelaltar, ein breiter figurenreicher Schrank mit bemalten Türen. Vor allem waren die niederländischen (flämischen) polychromierten Schnitzaltäre weit berühmt, deren Darstellungen meist dem Leben des Herrn und der Heiligen entnommen sind. Hier und da erhielten sich noch seitliche Vorhänge als die letzten Überreste der alten Tetravela.

In der Renaissancezeit wurde wieder der Vorderwand des Altartisches neue Sorgfalt zugewandt. Aus dem Aufbau ging allmählich der Säulenaltar hervor, der zwischen laubgeschmückten Säulen oft in mehreren Stockwerken Holzskulpturen oder Gemälde zeigt. Die gewaltigsten Altaraufbauten haben Barock-, Rokoko- und Zopfzeit geschaffen, meist mit gewundenen Säulen, Baldachinen, Strahlen, Wolken, Vorhängen, fliegenden Engeln und muscheliger Schnörkelei, zuweilen auch mit hervorragend schönen Portalarchitekturen.

Über die Geschichte des Altars steht die Veröffentlichung eines größeren Werkes von P. J. Braun S. J. unmittelbar bevor.

Nach den heutigen Bestimmungen muß der Hochaltar jeder konsekrierten Kirche ein feststehender Steinaltar (altare fixum) sein, d. h. die Altarplatte (mensa) muß aus einem einzigen Naturstein bestehen, der mit einem Unterbau (stipes) aus Hausteinen, zwischen denen Ziegelsteine eingemauert sein dürfen, oder mit steinernen Säulen fest verbunden ist. Bei der Altarweihe müssen in das sog. Reliquiengrab oder Sepulcrum, das in der Mitte der mensa oder im stipes angebracht sein kann, Reliquien von wenigstens zwei Märtyrern nebst einigen Weihrauchkörnern und einer bischöflichen Urkunde in einem wohlversiegelten Zinngefäße eingeschlossen werden. Die Nebenaltdäre können ebenfalls feststehende Altäre sein, jedoch dürfen sie auch teilweise oder ganz aus Holz bestehen und brauchen alsdann nur in der Mitte des Altartisches einen beweglichen Trag-

altar (altare portatile) zu enthalten, d. h. einen vom Bischof geweihten Altarstein, der kleinere Reliquien (ohne beigefügte Urkunde) umschließt und mindestens Raum für die Hostie und den größeren Teil des Kelchfußes bietet (Missale Rom., Rubr. gen., tit. XX und C. J. C. can. 1197—1199).

Auch das Mittelalter kannte schon Tragaltäre. Es sind das entweder Tafeln, wie sie z. B. nach dem Berichte Bedas (Hist. eccl. gent. Angl. 5, 11) die beiden h. Ewalde auf ihrer Missionsreise mit sich führten, oder Kästchen von rechteckiger Form, mit Schmelzarbeit oder Elfenbeinschnitzereien geziert, die Reliquien enthielten und auf einen Tisch gestellt wurden, um ihm die fehlende Altarweihe zu ersetzen. Hervorragende Beispiele haben sich in Paderborn, Xanten, M.-Gladbach, Braunschweig, Siegburg, Bamberg u. a. D. erhalten.

Die hohe Bedeutung des christlichen Altares ergibt sich aus seiner Bestimmung sowohl als Opferstätte für die unblutige Erneuerung des großen Erlösungsoffers sowie auch als Thron für den Leib und das Blut Christi bei der eucharistischen Feier. Daher führen in der Regel auch einige Stufen (3 oder 5) zu ihm hinauf, um den Vergleich mit dem Kalvarienberge bzw. einem königlichen Throne noch näher zu legen. Auch bringt der Altar die innere Einheit der liturgischen Akte, die sich an ihm vollziehen, passend zum anschaulichen, sichtbaren Ausdruck und hebt die Messe als vorzüglichsten Kultakt der Kirche gebührend hervor.

In den Gebetswörtern bei der Subdiakonatsweihe, wie auch in den Brevierlesungen am 9. November, wird der Altar als ein Symbol Christi aufgefaßt, durch den unsere Opfergaben dem himmlischen Vater dargestellt werden (vgl. Hebr. 13 u. 10). Nach Sicard von Cremona (Mitræle c. 3) soll er auch das Kreuz des Herrn veranschaulichen. Er bildet die geheiligte Stätte eines besonderen Verkehrs zwischen Gott und den Menschen, ähnlich dem Gnadenorte über den Flügeln der Cherubim im Allerheiligsten des Alten Bundes. Denn bei seiner Konsekration, die der Bischof ausführt, wird Gott gebeten, an dieser Stätte alle Opfergaben wohlgefällig anzunehmen und mit Segen für das irdische sowie zukünftige Leben zu vergelten.

Jeder Altar wird einem Heiligen oder einem Mysterium zugeeignet (titulus altaris), der Hochaltar demselben Heiligen bzw. Mysterium, dessen Schutz das ganze Gotteshaus anbefohlen ist. Außer beim altare fixum kann mit bischöflicher Erlaubnis der Titel eines Altares nachträglich wieder geändert werden (can. 1201). Dem Haupttitel fügt man zuweilen Nebentitel hinzu.

Exsekration eines Altares tritt ein, wenn durch einen Bruch der mensa ein bedeutender Teil (fractura enormis, z. B.

eine Salbungsstelle) abgetrennt oder die mensa vom stipes gelöst oder der Verschluß des Sepulcrums aufgebrochen wird (Ausnahme can. 1200).

Altare privilegiatum wird ein solcher Altar genannt, an dem durch Zelebration einer Messe, kraft päpstlichen Vorrechts, ein vollkommener Ablass fürbittweise den Verstorbenen, für die man zelebriert, zugewandt werden kann. Am Allerseelentage sind alle Altäre privilegiert.

Der künstlerische Schmuck bevorzugt mit Recht die Darstellung von Opferjzenen (Kreuzopfer, Opfer Abels, Isaaks, Melchisedechs u. a.). Außerdem werden gern Symbole des Opferlammes, des Gnadenthrones, des heiligen Zeltes, der Paradieses- oder Sakramentsströme, sowie Bilder der Heiligen, vor allem des Altartitels, verwendet. Es ist aber bei alledem zu beachten, daß der Altartisch vom Standpunkte der Liturgie aus stets die Hauptsache bilden muß und folglich nicht dem Schmuckwerk untergeordnet werden darf. Die Zubauten, Rückwände, Bilder, Baldachine usw. dürfen sich nicht auf Kosten der Hauptsache selbst in den Vordergrund drängen oder Auge und Aufmerksamkeit vom Altartische zu sehr ablenken wollen.

2. **Tabernakel.** Die kleine Pyxis der ältesten Zeit, die zur Aufbewahrung der h. Kommunion für Kranke diente, legte man mit einem Tuch verhüllt in der Regel in ein größeres turmähnliches Gehäuse (turris, arca), das tragbar war und zu Beginn jeder feierlichen Messe aus einem Nebenraum der Kirche (*παστοφόριον* = Brautgemach, sacrarium, secretarium) durch den Diakon oder durch Akolythen zum Altare gebracht wurde. Zuweilen aber befestigte man auch die „Turris“ oder Pyxis oberhalb des Hochaltares, um den Gläubigen die Anbetung der h. Eucharistie oder deren Besuch (Exposition und Visitatio sanctissimi der ältesten Form) zu erleichtern. Noch häufiger wurden zu dem gleichen Zwecke metallene Gefäße von der Gestalt einer Taube gebraucht, deren hohler Rücken die kleine Pyxis aufnahm und die man vielfach noch mit einem verhüllenden Überwurf (Peristerium) bedeckte, an Kettchen schwebend oberhalb des Altares anbrachte oder in besonderen Nischen aufstellte. Diese „eucharistischen Tauben“, die bei der Messe zugleich an den die Wandlung vollziehenden Hl. Geist erinnern sollten, sind in manchen Gegenden, besonders in Frankreich (Werkstätte zu Limoges!) das ganze Mittelalter hindurch, vereinzelt sogar bis in die Neuzeit hinein (in der Kathedrale zu Amiens noch heute) in Gebrauch geblieben. In Deutschland sind (außer Gebrauch gestellte)

„eucharistische Tauben“ aus dem Mittelalter noch zu Sigmaringen, Böttweil, Salzburg, Hannover und Münstermaifeld erhalten. Weil aber bei dieser Aufbewahrungsart der h. Eucharistie die Sicherung vor Verunehrungen, Diebstahl u. dgl. zu wünschen übrig ließ, drängte das 4. Laterankonzil (1215) auf Verschluss in festen Schränken. Nunmehr wurden Sakramentschränke teils an der Rückseite der Altarmensa, teils in der Chorwand oder in der Sakristei üblich. Bald nachher entstanden in den gotischen Kirchen des Nordens jene steinernen, reichverzierten „Sakramentshäuschen“, die oft bis zum Gewölbe der Kirche hinaufreichen.

Erwähnt seien das von Adam Kraft († 1509) in St. Lorenz zu Nürnberg aufgerichtete Sakramentshäuschen, dessen Unterbau von drei Personen, dem Meister und zwei Gesellen, auf dem Rücken getragen wird und dessen Oberbau noch zahlreiche Figuren bis zur Decke der Kirche erhebt, ferner die beiden sich im Chor gegenüberstehenden, von Joh. Beldensnyder (1536) ausgeführten Sakramentshäuschen des Doms zu Münster, das Sakramentshäuschen in St. Johann zu Osnabrück und in St. Severin zu Köln.

Die Kirchen des Südens hielten aber daran fest, daß die heilige Opfer Speise in Verbindung mit dem Opfertische bleibe, und gestalteten daher die mit einem Velum verhüllte „Turris“ zum feststehenden, mit der Mitte des Altartisches untrennbar verbundenen Heiligen Bezelt oder Tabernakel (tabernaculum = Zelt) um. Das *Rituale Romanum* (tit. IV, c. 1, n. 6) empfahl 1614 diese Einrichtung für die allgemeine Kirche; sie wurde nach und nach fast überall gebräuchlich.

Nach den heutigen Bestimmungen (C. J. C. can. 1268) muß (wenn nicht eine rechtskräftige Gewohnheit entgegensteht) der Tabernakel in der Regel auf dem Hochaltare angebracht sein. Nur bei Kathedral-, Kollegiat- und Konventualkirchen soll, um nicht die Funktionen des Chordienstes zu behindern, stets ein anderer Altar, vielleicht in besonderer Sakramentskapelle, bevorzugt werden (Caerem. episc. I, c. 12, n. 8). Der Rektor der Kirche hat den Sakramentsaltar als den „hervorragendsten und vornehmsten Ort der Kirche“ vor allen übrigen Altären durch Schmuck auszuzeichnen (can. 1268). Auch soll das sog. Ewige Licht die Aufmerksamkeit der Gläubigen auf den anwesenden eucharistischen Heiland lenken, weshalb es, in würdiger Ampel flackernd, womöglich in der Mitte vor dem Altare schwebend angebracht sei.

Der Tabernakel sei in solider Arbeit ausgeführt (diebes- und feuericher), mit der Mitte des Altars unzertrennlich verbunden und „geziemend nach Angabe der liturgischen Gesetze geschmückt“ (can. 1269, § 1 und § 2). Darstellungen der Anbetung sowie

eucharistische Vorbilder sind namentlich als Schmuck der Tabernakeltüren geeignet. „Aus einer wichtigen, vom Bischof gebilligten Ursache“ darf zur Nachtzeit das Allerheiligste auch außerhalb des Altars „in einem (vor Feuer oder Diebstahl) mehr gesicherten, aber geziemenden Raume“ aufbewahrt werden. Der Priester, dem die Sorge für die Kirche oder Kapelle anvertraut ist, hat gewissenhaft darauf zu achten, daß der Tabernakelschlüssel sorgfältig behütet werde (can. 1269, § 3 und § 4).

Unmittelbar auf dem Tabernakel darf sich nur das Altarkreuz oder eine Darstellung Christi, ein Symbol der Gottheit bzw. göttlicher Eigenschaften u. ä. befinden. Zur Exposition des h. Sakramentes kann dann das Altarkreuz herabgenommen oder ein eigener Expositionsthron benutzt werden. Letzterer werde reich vergoldet und mit weißer Seide geziert.

Tabernakel und Thron verstärken die Bedeutung des Hochaltars als der bevorzugten Gnadenstätte.

Vgl. Fr. E. Raible, Der Tabernakel einst und jetzt (Freiburg 1908).

3. Kommunionbank, Kanzel und Beichtstuhl. Die Kommunionbank ist erst in späterer Zeit an die Stelle der Chorschranken (cancelli) getreten. Sie wird passend mit eucharistischen Symbolen geschmückt.

Von den erwähnten cancelli hat auch die Kanzel ihren Namen erhalten. Ursprünglich erfolgte nämlich die Predigt, wenn nicht durch den Bischof vom Bischofsitze aus, so von einem der beiden erhöhten Plätze in den Chorschranken, den für die Lesung der Epistel und des Evangeliums bestimmten Ambonen (ambo von *ávaβαλννν*), aus. Im späteren Mittelalter (13. Jahrh.) errichtete man dann für die Predigt eigene Kanzeln aus Holz oder Stein und stellte sie in das Laienschiff.

Ebenso begann man bald nachher für die Verwaltung des Bußsakramentes, die bis dahin auf dem Chore der Kirche am Chorgitter erfolgt war, eigene Beichtstühle anzufertigen. Nach den heutigen Vorschriften sollen die letzteren „patenti, conspicuo et apto ecclesiae loco“ (Rit. Rom. tit. III, c. 1, n. 8) aufgestellt und mit seitlichem Gitterfenster versehen sein (can. 909).

Wie für den Schmuck der Kanzel sich Darstellungen aus der biblischen oder kirchlichen Lehrtätigkeit eignen, so für die Beichtstühle Symbole oder Szenen aus der Verwaltung des Hirtenamtes. Kommunionbank, Kanzel und Beichtstuhl stellen die Speisung der Gemeinde mit dem Himmelsbrote und dem Worte des Lebens sowie die Führung der einzelnen Gläubigen durch die Individualseelsorge dar.

4. **Tauf- und Weihwasserbecken.** Für die Spendung der Taufe waren vom 4. Jahrhundert an vielfach eigene Taufkirchen, Baptisterien, in Rotundenform gebaut worden (vgl. die Baptisterien am Lateran zu Rom und in Florenz). Als aber die Kindertaufe allgemein wurde, bedurfte man nur noch der erhöhten Taufsteine. Heute gilt, daß der Taufbrunnen (fons baptismalis) aus Stein oder Metall, mit einem Deckel wohlverschließbar, an einem passenden Orte in der Kirche, womöglich in eigener Taufkapelle sich befinde, jedenfalls aber mit Schranken umgeben sei. Sein künstlerischer Schmuck bevorzugt die Jordantaufer. Seine Bedeutung für die ganze Gemeinde zeigt sich vor allem um Ostern (Wasserweihe, Vespergebräuche).

Die Weihwasserbecken an den Kirchthüren wurden im 8. Jahrhundert eingeführt (s. unten § 58). Bis dahin kannte man nur Brunnen in den Vorhöfen der Kirchen zur Reinigung der Hände, namentlich für die Kommunikanten, sowie zur Wasserentnahme für liturgischen Gebrauch.

5. **Bildwerk und anderer Schmud.** Die Bilder Christi und der Heiligen sollen nicht nur zum Schmucke der Gotteshäuser dienen, sondern auch zur Verehrung Gottes und der Heiligen, sowie zur Belehrung der Gläubigen. Insbesondere sollen sie das erhabene Tugendbeispiel der Heiligen uns recht lebendig vor Augen stellen, damit wir „durch ihr Beispiel ermahnt, uns selbst nach ihrem Leben und Wandel bilden“ (Catech. Rom., p. III, c. 2, qu. 24, Conc. Trid., sess. XXV.). Daher hat das Mittelalter die Kirchen gern mit lehrhaften Abbildungen (Leben Jesu, Leben Mariä, Leben der Heiligen) geschmückt, denn „pictura est quaedam literatura inlitterato“, sagt Walafrid Strabo (De eccl. rer. exordiis etc., c. 8). Vor allem wollte man dem Volke durch bildliche Darstellung das Leiden Christi tief einprägen. Heute dienen vielfach die Kreuzwegstationen dem gleichen Zwecke.

Alle Arten von Gemälden im Gotteshause müssen Würdiges und Erbauendes darstellen. „Ungewöhnliche“ Bilder (imagines insolitae) dürfen in einem gottesdienstlichen Raume nur mit besonderer bischöflicher Billigung, die ihre Vereinbarkeit mit dem „bewährten Berauche der Kirche“ zu prüfen hat (C. J. C. can. 1279), aufgestellt werden. Noch weniger dürfen kirchliche Gemälde den Glauben gefährden oder Irrtum und Aberglauben begünstigen.

Jede Ausmalung des Kircheninnern soll dem Gesamtzwecke und der ganzen architektonischen Anlage entsprechen. Der Bau, der ganze heilige Raum, muß zunächst als solcher wirken; seine Architektur soll durch die Malerei noch markiert und gehoben

werden. Auch die Figurenbilder dürfen die Gesamtwirkung des Kircheninnern nicht beeinträchtigen.

Die Reliquien der Heiligen sollen in würdiger Fassung zum Schmuck der Kirchen, insbesondere der Altäre, dienen und zugleich von den Gläubigen verehrt werden. Eine mangelnde Authentik kann nur durch *veneratio immemorialis* ersetzt werden. Falls eine Kirche eine „hervorragende Reliquie“ (*reliquia insignis = corpus, caput, brachium, cor, lingua, manus, crus, pars in qua passus est martyr*, vollständig und vom Bischof approbiert) besitzt, darf sie das Fest des betreffenden Heiligen am Tage, an dem er im *Martyrologium Romanum* erwähnt wird, mit *Duplex-Offizium* und eigener Messe feiern.

Zur Geschichte der bildlichen Darstellungen Christi und der Heiligen vgl. H. Dehmel, *Christliche Ikonographie*, 2 Bde. (Freiburg 1894 und 1896). Eine vollständig neue Bearbeitung durch K. Künstele, Prof. in Freiburg, befindet sich in Vorbereitung.

6. Glocken. Um den Beginn des Gottesdienstes anzuzeigen, bedienten die Juden sich der Posaunen. Die Christen haben, als sie ihre Versammlungen öffentlich halten durften, anfangs durch Schläge, die man auf Bretter oder Metallplatten ausführte, das Zeichen zum Beginn derselben gegeben. Noch heute sind hierfür in einigen Teilen des Morgenlandes Holzrasseln gebräuchlich. Vom 6. Jahrhundert an finden sich jedoch bereits Glocken, und zwar sowohl geschmiedete, als auch gegossene, vor allem in den Klosterkirchen. Die ältesten Glocken tragen noch keine Inschriften und nur dürftige Verzierungen. Später, etwa seit dem Jahre 1200, werden die Inschriften zahlreich. Oft preisen diese die Wirkungen der Glocken, verkünden das Lob der Gemeinden, die sie entstehen ließen, oder ehren den Meister, der sie goß. Nach ihrer heutigen Bestimmung sollen die Glocken zum Gottesdienst rufen, an gewisse Gebete (Stundengebet, Gebet für Verstorbene, Engel des Herrn, bei Gewitter, Sturm u. a.) mahnen, die Feierlichkeit der Feste erhöhen und, da kirchlich geweiht, als Sakramentale Unheil abwenden, Gottes Segen aber auf die Gemeinde herableiten.

Vgl. H. Otte, *Glockenkunde*² (Leipzig 1884); K. Walter in „*Kirchenmusik. Jahrbuch*“ 1902 S. 119 ff.; J. Baudot, *Les cloches* (Paris 1913); G. Stuhlfauth, *Glocke und Schallbrett*, in „*Repertorium der Kunstwissenschaft*“ 1919 S. 162 ff.

7. Orgeln. Seit dem 8. Jahrhundert besteht in der Kirche der Gebrauch von Orgeln. Erst die Neuzeit hat dieses Instrument zur künstlerischen Vollendung, damit aber auch zu einem solchen Umfang gebracht, daß es in der Regel nicht mehr wie in alter

Zeit auf dem Chore Platz finden kann, sondern eine eigene Orgelbühne erfordert.

Vgl. H. Degering, Die Orgel, ihre Erfindung und ihre Geschichte bis zur Karolingerzeit (Münster 1905) und H. Schmidt, Die Orgel unserer Zeit in Wort und Bild (München 1904).

§ 17.

Die christliche Begräbnisstätte.

Der Friedhof (*κοιμητήριον*, coemeterium) ist der Ort der Ruhe, an dem gemeinsam die Leiber der christlich Verstorbenen dem jüngsten Tage entgegen schlummern.

Wie die Juden, hielten auch die Christen im Unterschied von den vornehmen Heiden aus innern und äußern Gründen an der Sitte, die Toten zu beerdigen, fest.

War ein Märtyrer in den Katakomben beigelegt worden, so galt es als großer Vorzug, in dessen Nähe eine Beerdigungsstätte zu finden. Als daher vom Ende des 4. Jahrhunderts an Märtyrlerleiber erhoben und in die Basiliken übertragen wurden, begann man zunächst in den Vorhöfen der Basiliken, später rings um die Mauern der Kirchen, endlich, seit dem 9. Jahrhundert, selbst im Innern der Kirchen Gräber anzulegen.

Die Nähe der Gräber bei der Pfarrkirche sollte die Erinnerung an die Verstorbenen länger in der Gemeinde wachhalten und die Lebenden darauf hinweisen, daß ihnen die Kirche eben dort, wo sie zum ersten Male von ihr das übernatürliche Leben empfangen und es so oft in den Sakramenten gestärkt hatten, auch zuletzt noch die Hoffnung auf eine ewige Seligkeit verbürge. So sollten die Kirchhöfe Friedhöfe (ursprünglich freythof = Ahsstätte) und im wahren Sinne Gottesäcker, d. h. Saatsfelder zur Verherrlichung Gottes, werden.

Die Neuzeit hat aus sanitären und anderen Rücksichten die Beerdigungsstätten meist wieder außerhalb der Städte und Dörfer gelegt. In Erinnerung an die ehemalige Verbindung mit der Pfarrkirche wird nunmehr inmitten eines jeden katholischen Friedhofes ein größeres Kreuzbild errichtet. Das Kreuz ist ja zugleich das schönste Zeichen christlichen Trostes. Grabdenkmäler und Inschriften, womöglich künstlerisch ausgeführt, sollen der christlichen Auffassung des Todes, dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und der Hoffnung auf die dereinstige Auferstehung Ausdruck geben. Indem Kränze, Blumen und Lichter den Friedhof schmücken, mildern sie seinen Ernst und weisen auf das bessere Leben im Jenseits und auf das „ewige Licht“ hin, das den Seligen leuchtet.

Jeder Gottesacker muß feierlich benediziert werden. Schändung (violatio) tritt in denselben Fällen wie bei Kirchengebäuden ein. Umgibt der Friedhof noch die Kirche, so hat Entweihung der Kirche nicht auch Entweihung des Friedhofes zur Folge, ebenso nicht umgekehrt. Jeder Gottesacker soll durch Mauern oder Bitter möglichst vor Schändung geschützt werden.

Zum Friedhoffschmuck gibt schätzenswerte Anweisungen Fr. C. Heilmann in dem von der rheinischen Bauberatungsstelle herausgegebenen Heft „Friedhofkunst“ (Berlin 1916).

4. Kapitel.

Die Kultzeit.

Literatur: K. Müller, Das Kirchenjahr. Freiburg 1911; K. H. Kellner, Geortologie³. Freiburg 1911; R. Stapper, Die Feier des Kirchenjahres an der Kathedrale von Münster im hohen Mittelalter (= Zeitschr. f. Gesch. u. Altertumsk. Westf. LXXV, 1, S. 1–180). Münster 1913; M. Gatterer, Annus liturgicus². Innsbruck 1912; Pr. Guéranger, Das Kirchenjahr. 15 Bde. Deutsche Übersetzung². Mainz 1888 ff.; N. Nilles, Kalendarium utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis. Innsbruck 1896/97; H. Liehmann, Petrus und Paulus in Rom. Bonn 1915; Zilliken, Der Kölner Festkalender [Bonner Jahrbücher 119, S. 13–158]. Bonn 1910; P. Miesges, Der Trierer Festkalender [Trierisches Archiv XV. Beiheft]. Trier 1915; St. Beissel, Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland. Freiburg 1909; C. Rischstätter, Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters. 2 Bde. Paderborn 1919 u. 1920; J. Kramp, Messliturgie und Gottesreich. 3 Bdch. der Sammlung Ecclesia orans. Freiburg 1921.

§ 18.

Die christliche Woche.

Die Liturgie ist naturgemäß an die Bedingung der Zeit gebunden, d. h. sie muß die liturgischen Funktionen, die sich öfter wiederholen sollen, mit bestimmten Zeitabschnitten verknüpfen. Als älteste liturgische Zeiteinteilung kommt die bereits durch die alttestamentliche Offenbarung überlieferte Zusammenfassung von je sieben Tagen zu einer Woche in Betracht.

1. **Die Sonntagsfeier.** Aus dem jüdischen Geseze hatten die Christen zunächst die Beobachtung des Sabbats als des Tages besonderer Gottesverehrung und der Ruhe von knechtlichen Arbeiten übernommen. Jedoch schon in apostolischer Zeit trat mit dem Aufgeben des jüdischen Zeremonialgesetzes und mit der Verlegung der eucharistischen Feier auf die Morgenfrühe des folgenden Tages der Sonntag an die Stelle des Sabbats (Apg. 20, 7; vgl. 1 Kor. 16, 2

u. Offb. 1, 10). Zwar hielten die Judenchristen noch lange daneben den Sabbat in Ehren, und die Morgenländer haben dem Samstag noch bis heute eine gewisse höhere Feier bewahrt. Aber der Sonntag erinnerte an die Auferstehung des Herrn, sowie an Christus als die aufgehende „Sonne“ der Gläubigen und damit an den kommenden Weltenrichter. Daher wurde dieser Tag schon früh „Tag des Herrn“ genannt (Offb. 1, 10). „Die Auferstehung des Herrn“, sagt Augustinus (Serm. 15 de verb. apost.), „hat uns den ewigen Tag versprochen und den Tag des Herrn geheiligt.“ Der Sonntag erinnerte ferner an den ersten Schöpfungstag, an dem Gott das Licht von der Finsternis schied (Justin, I. Apol. 67). Weil auch der Hl. Geist am ersten Tag der Woche auf die Apostel herabgekommen ist, fasste die abendländische Kirche später den Sonntag als von allen drei göttlichen Personen, vom Vater durch die Schöpfung des Lichtes, vom Sohn durch die Auferstehung, vom Hl. Geist durch die Herabkunft geheiligt auf und widmete diesen Tag neben dem steten Gedächtnis der Auferstehung Christi (daher sind die Antiphonen der Laudes, Prim, Terz, Sext und Non das Jahr hindurch mit *Aleluja* verbunden) insbesondere der Verehrung der hh. Dreifaltigkeit (daher die Praefatio de Trinitate an den *Dominicae per annum*, das *Symbolum Athanasianum* in der Prim u. a.). Die Erinnerung an den ersten Schöpfungstag wird noch heute durch den Vesperhymnus *Lucis creator optime* festgehalten. Im Morgenland gilt der Sonntag als der h. Gottesmutter geweiht.

2. **Die Werttage.** Die übrigen Wochentage werden mit Ausnahme des Sabbats, der seine jüdische Bezeichnung beibehielt, kirchlich *feriae* genannt, d. h. Tage, an denen der öffentliche Gottesdienst ursprünglich ruhte. In der Zählung folgt die Kirche dem jüdischen Gebrauche, wonach der Sonntag als erste Ferie (*prima sabbati = prima feria post sabbatum*) galt. Der Mittwoch und Freitag waren jedoch in ältester Zeit schon durch Fasten und Gebet (sog. Stationsfeier) ausgezeichnet, weil sie an den Beginn (Judas erbot sich den Hohepriestern zum Verrat) und an die Vollendung des Leidens Christi erinnerten. Im Abendlande kam später der Samstag als wöchentlicher Stationsfasttag (*superpositio*, als Fortsetzung des Freitagsfastens) hinzu. Er war dem Gedächtnis an die stille Grabesruhe Christi gewidmet. Heute ist die alte Bedeutung des Mittwochs, Freitags und Samstags nur noch an den Quatembertagen geblieben und wird in der ganzen Kirche allein der Freitag als regelmäßiger Abstinenztag bezeichnet (C. J. C. can. 1252).

Die Vesperhymnen der *feriae* feiern jedesmal das Werk Gottes am betreffenden Schöpfungstage. Nur der Hymnus der Samstagvesper gilt bereits dem folgenden Sonntage, da er die h. Dreifaltigkeit preist.

Weil vorübergehend Botiomessen und gewisse Botioffizien für die einzelnen Wochentage gestattet waren, hat sich außerliturgisch noch heute der Gebrauch erhalten, den Montag der Verehrung der h. Engel, den Dienstag den h. Aposteln, den Mittwoch dem h. Joseph, dem Nährvater Jesu, den Donnerstag der Verehrung des h. Altarsakramentes, den Freitag dem Leiden Christi und den Samstag der allerjüngsten Jungfrau zu widmen.

§ 19.

Entstehung des Kirchenjahres.

Über die Bedeutung der gewöhnlichen Sonntage erhob sich zuerst das Osterfest (*pascha*, ἡ ἑορτή).

Während die Juden Ostern (am 15. Nisan) als Gedächtnis ihrer Errettung aus der Knechtschaft Ägyptens feierten, verknüpfte sich für die Christen mit dem Vortage des Festes, dem sog. Zureüstungstage (*παροαυρή*, *parascève*), die Erinnerung an das Leiden Christi, mit dem nachfolgenden Tage aber, der im Todesjahre des Herrn ein Sonntag war, das freudenreiche Gedächtnis der Auferstehung. Das christliche Datum des Festes schwankte anfangs. Infolge des engen Zusammenhangs mit dem Judentum wollte die kleinasiatische Sekte der Quartodezimaner daran festhalten, stets am 14. Nisan, dem Tage des ersten Frühlingsvollmondes, unbekümmert darum, welcher Wochentag dies sei, ihre Passahfeier zu begehen. Die übrigen Christen aber legten den Hauptwert darauf, daß die Auferstehungsfeier auf einen Sonntag falle, und begingen das eigentliche Osterfest stets an dem Sonntag, welcher dem ersten Frühlingsvollmond folgte, das Gedächtnis des Leidens Christi aber am vorhergehenden Freitag. Der Gebrauch der Mehrheit, der vom Papste Viktor am Ende des 2. Jahrhunderts vorgeschrieben und vom Konzil zu Nicäa (325) bestätigt wurde, drang nach einigem Widerstreben in der ganzen Kirche durch.

Inzwischen hatte sich aber das Gedächtnis der Auferstehung Christi zu einer fünfzigtagigen österlichen Festzeit mit freudigem Charakter entwickelt, deren Schluß das Pfingstfest bildete. An Stelle der beiden Vorbereitungstage, Karfreitag und Karfreitag, trat eine mindestens vierzigtagige, oft sogar siebenzigtagige Vor-

bereitungszeit der Buße und Trauer, die Vorfasten- und Quadragesimalzeit.

Der deutsche Name Ostern (englisch Easter) stammt von der sächsischen Göttin Ostara, deren Fest im Frühling mit Freudenfeuern gefeiert wurde. Die christlichen Missionare haben die heidnische Feier zur christlichen Erinnerung der Auferstehung umgewandelt. Selbst die Freudenfeuer wurden beibehalten, aber christlich umgedeutet.

Karfreitag und Karfreitag galten von Anfang an als strengste Fasttage. Seit Mitte des 3. Jahrhunderts wurde die ganze Karwoche, seit dem 4. Jahrhundert allgemein vierzig Tage vor Ostern gefastet. Jedoch blieb die Berechnung der vierzig Tage noch lange je nach der Gegend verschieden. So fastete man nach dem Bericht der Athysia-Silvia in Jerusalem gegen Ende des 4. Jahrhunderts acht Wochen hindurch an allen Tagen außer an den Samstagen und Sonntagen. Dadurch erhielt man dort 41 Fasttage. In Rom dagegen scheint man zu Anfang der Regierung Gregors d. Gr. (590–604) am Montag nach dem ersten Sonntag der Quadragesima mit dem Fasten begonnen zu haben, wodurch nur 36 Fasttage bis Ostern blieben. Jedoch hat das von diesem Papste verbesserte Sakramentar die vier Tage von Aschermittwoch bis zum folgenden Sonntage hinzugefügt. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat auch gerade Gregor d. Gr. die Ferialmessen von Aschermittwoch bis Palmsonntag (mit Ausnahme der Donnerstagsmessen, die erst unter Gregor II 715–731 hinzukamen) verfaßt.

Die Namen Septuagesima, Sexagesima usw. sind vermutlich dadurch entstanden, daß man in einigen Gegenden in der Nähe dieser Sonntage mit einer siebenzig- bzw. sechzig- bis vierzig-tägigen Vorbereitungszeit auf Ostern begann, in der hier mehr, dort weniger Wochentage zum Fasten bestimmt waren.

Nächst Tod und Auferstehung des Herrn bildete das Erscheinen Christi in dieser Zeitlichkeit Anlaß zur liturgischen Feier.

Im Morgenland entstand zuerst ein Sammelfest, das mehrere Begebenheiten aus der Jugend und dem ersten Auftreten Jesu zum feierlichen Gedächtnis vereinte, Epiphanie, τὰ ἐπιφάνεια oder auch θεοφάνεια genannt (Epiphania Domini, Erscheinung des Herrn), und zwar am 6. Januar. Schon die Gnostiker des 2. Jahrhunderts feierten Epiphanie als Geburtsfest des Herrn. Daneben galt es der Erinnerung an die Anbetung der drei Weisen, an die Taufe im Jordan und an das erste Wunder Jesu zu Kana, zeitweilig auch dem Gedächtnis an die wunderbare Brotvermehrung. Die dreifache Offenbarung der Gottheit Jesu gegenüber den ersten Vertretern aus der Heidenwelt, den Johannesjüngern am Jordan und den Hochzeitsgästen zu Kana ist noch heute der Gegenstand der Festfeier, wie die Antiphon zum Magnifikat der 2. Vesper Tribus miraculis ornatum diem sanctum colimus zeigt (vgl. die Antiphon zum Benediktus).

Vom Abendlande her verbreitete sich jedoch während des 4. Jahrhunderts ein neues, besonderes Geburtsfest Christi am 25. Dezember (*γενέθλια*, Nativitas Domini, Weihnachten) durch die ganze Kirche, das wahrscheinlich das heidnische Fest des Sol invictus am gleichen Tage verdrängen sollte. Den Christen ist eben Christus der „unbesiegte“ Gott, dem die Sonne und alle Gestirne dienen und der selbst das wahre Licht dieser Welt ist.

Während das Morgenland auf der ersten Stufe der liturgischen Entwicklung stehen blieb und nur eine mit Ostern in Verbindung stehende Festzeit kennt, hat das Abendland wenigstens zwei liturgische Festzeiten. Denn im Abendlande bildete sich ein eigener liturgischer Weihnachtsfestkreis. Außer einer vierzigstägigen Vorbereitung durch Fasten (vom Martinsfeste, dem 11. Nov. an), das aber nicht allgemein verpflichtend war, wurde die Liturgie der letzten Sonntage vor Weihnachten spätestens im 6. Jahrhundert mit Adventgedanken erfüllt sowie eine Nachfeier durch das Gedächtnis der Beschneidung Christi am Oktavtage und durch das Gedächtnis der Darstellung im Tempel am vierzigsten Tage nachher, d. h. am Lichtmessfeste, geschaffen.

Die populäre Unterscheidung von drei Festkreisen ist, da die Pfingstwoche in den Gebeten der Kirche nur den Abschluß der österlichen Zeit bildet, für die Liturgie im strengen Sinne nicht zutreffend. Damit soll nicht gesagt sein, daß die Liturgie der übrigen Zeit des Kirchenjahres ohne Ordnung und inneren Zusammenhang sei. Sie weist vielmehr noch eine mehrfache Gruppierung auf, sowohl durch Bestimmung des liturgischen Charakters der gewöhnlichen Sonntage im Jahre, als auch durch Verknüpfung gewisser Tage mit bestimmten Sühnefeiern und Bußgottesdiensten, durch Einrichtung der kirchlichen Quatember und besonders durch Verteilung vieler Einzelfeste der Heiligen auf das ganze Kirchenjahr.

Schon die älteste Kirche kannte den Gebrauch, sich am Todes- oder Beisetzungstage der Märtyrer, der zugleich ihren Geburtstag für den Himmel bedeutet (dies natalis, natale oder natalitium sanctorum), an ihrer Beerdigungsstätte zu versammeln und dort das Messopfer darzubringen. Aus diesem Gedächtnisgottesdienst ging allmählich eine liturgische Festfeier zunächst der Märtyrer, später auch der Bekenner (confessores) hervor. Das Fest des h. Martin von Tours († 397 oder 400) an seinem Sterbetag (11. November) dürfte wohl das älteste Fest eines Bekenners sein; schon sein unmittelbarer Nachfolger errichtete über seinem Grab eine Gedächtniskapelle. Vom Ende des 6. Jahrhunderts an nahm das Abendland, wie es scheint, vom Morgenland her eigene Muttergottesfeste, und zwar mit Prozessionen vor dem Hochamt, in liturgischen Gebrauch. Mariä Aufnahme in den Himmel (assumptio

Beatae Mariae Virginis), Mariä Geburt und Mariä Verkündigung sind neben Weihnachten und Lichtmeß, die bereits als Feste des Herrn bestanden, die ältesten.

Durch die Annahme des Gregorianischen Sakramentars (vgl. § 44) wurden die Feste der römischen Stadtheiligen, wie Fabianus und Sebastianus, Agnes, Agatha, Pankratius, Gervasius und Protasius, Johannes und Paulus, Petrus und Paulus, Laurentius, Kosmas und Damianus, Kallistus, Cäcilia, Klemens, Silvester u. a. im ganzen Abendland verbreitet. Dazu kam bald die partikuläre Feier fränkischer Heiligen, wie Remigius, Severin, Kunibert, Servatius, Lambertus, und das Gedächtnis hervorragender Glaubensboten (aller Apostel, Bonifatius, Gallus, Willibrord, Ludgerus). Berühmte Reliquienübertragungen (Crispinus und Crispinianus wurden um 800 von Soissons nach Osnabrück übertragen, Liborius um 836 von Le Mans nach Paderborn, Vitus um 836 von St. Denis nach Corvey a. d. Weser, Mauritius um 961 nach Magdeburg, Blasius um 1040 von Italien nach Paderborn, Nikolaus um 1087 von Kleinasien nach Bari in Apulien, Reliquien der h. drei Könige um 1164 von Mailand nach Köln u. v. a.), der zunehmende Besuch gewisser Wallfahrtskirchen, die über Heiligengräbern errichtet waren (St. Ursula zu den 11000 Jungfrauen in Köln, St. Viktor, Gereon, Kassius u. a. zu Xanten, Köln, Bonn usw., St. Agidius zu St. Gilles in Südfrankreich), das Bekanntwerden morgenländischer Kirchenfeste (Mariä Empfängnis, Josephsfest am 19. März, Fest des h. Ritters Georg, der h. Katharina von Alexandrien, des h. Christophorus u. a.), die Ausbreitung der großen Orden mit eigenen Ordensheiligen (Benedikt, Bernhard, Franziskus, Dominikus, Klara, Scholastika, Elisabeth von Thüringen) führten zu einer immer noch sich mehrenden Bereicherung des abendländischen Festkalenders.

Um indessen gewisse Mißbräuche zu verhüten, die sich mit der großen Freiheit der einzelnen Kirchen in der Annahme neuer Kulte leicht verbanden, reservierte sich Papst Alexander III um 1170 das Recht der Bestätigung einer jeden Neueinführung, so daß von jener Zeit an die Päpste die gesamte Heiligenverehrung überwachten und allmählich jenes geordnete Kanonisationsverfahren entstand, das als erste Bedingung für den Beginn öffentlichen Kults den Nachweis heroischer Tugendübung fordert.

Von Rom aus wurde jetzt 1264 durch Papst Urban IV das von Lüttich her angeregte Fronleichnamtsfest, um 1334 durch Johann XXII das ebenfalls von Lüttich ausgehende Dreifaltigkeitsfest der ganzen Kirche vorgeschrieben. Spätere Päpste fügten eine große Zahl neuer Heiligenfeste hinzu.

So gaben mehrfach Siege über die Türken oder andere allgemeine Anliegen der Christenheit zu neuen Festfeiern Anlaß. Das Fest der Verkörperung Christi am 6. August wurde eingeführt durch Kallixt III 1457 zur Erinnerung an einen Sieg über die Türken bei Belgrad, das Rosenkranzfest am 7. Oktober durch Gregor XIII nach dem Sieg bei Lepanto 1571, das Mariä Namenfest am 12. September durch Innozenz XI nach

der Errettung Wiens 1683. Neben dem Feste der sieben Schmerzen Mariä am Freitag der Passionswoche wurde durch Pius VII 1814 aus Dankbarkeit für seine Befreiung aus der Gefangenschaft ein zweites Schmerzensfest im September (seit 1913 am 15. September) angeordnet. Pius IX führte 1847 wegen der bedrohten Lage der Kirche ein Schutzfest des h. Joseph ein, erhöhte Mariä Heimsuchung nach seiner Rückkehr aus Gaëta im Rang, dehnte 1856 das Herz-Jesu-Fest, das erstmals Papst Klemens XIII 1765 für einzelne Kirchen gestattet hatte, auf die ganze Kirche aus.

Das Fest der Unbefleckten Empfängnis Mariä am 8. Dezember, das vom Orient nach Unteritalien, dann zur Normandie, nach England und Frankreich gekommen und um 1263 ein allgemeines Fest des Franziskanerordens geworden war, hatte bereits Klemens XI (1708) auf die ganze Kirche ausgedehnt; jedoch Pius IX erklärte es 1855 nach der Definition des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis zum gebotenen Feiertage und gab ihm 1863 sein heutiges Offizium. Das Josephsfest des 19. März, das ebenfalls hauptsächlich durch die Bemühungen der Franziskaner im Abendland verbreitet worden war, hatte schon Papst Gregor XV 1621 zum gebotenen Feiertage erhoben.

Zur Geschichte der übrigen Feste vgl. K. H. Kellner, *Heortologie*³ (Freiburg 1911).

Die letzten wichtigen Reformen des Kirchenkalenders nahm Pius X 1911 und 1913 vor, indem er in Zukunft keine Feste mehr ständig auf einen Sonntag und überhaupt nur noch Duplexfeste erster und zweiter Klasse zu verlegen gestattete. An Kirchweihfesten sollen die Weihen der drei römischen Hauptkirchen vom Lateran (9. November), von St. Peter und St. Paul (18. November), der Diözesankathedrale (am eigentlichen Jahrestage) und jeder einzelnen konsekrierten Kirche (vielleicht für jede Diözese gemeinsam an einem festgesetzten Tage) gefeiert werden. Während im allgemeinen die Sonntage von Festfeiern freibleiben sollen, ist für Duplexfeste erster und zweiter Klasse die Verlegung der äußeren Feierlichkeit auf den folgenden Sonntag (beim Rosenkranzfest auf den vorhergehenden Sonntag) gestattet.

Durch das *Motuproprio* Pius' X *Abhinc duos annos* vom 23. Oktober 1913 wurde eine Reform aller Diözesan- und Ordenskalendarien vorge-schrieben. Danach sollten in Zukunft in den Diözesankalendarien nur noch solche Heilige ihre Feste behalten, die in der Diözese geboren sind, gelebt haben oder gestorben sind, oder deren *reliquiae insignes* vorhanden sind oder deren Feier besondere Beziehungen zur Diözese hat.

Da bereits das Gregorianische Sakramentar die Messen mit dem Geburtsfeste des Herrn, Weihnachten, begonnen hatte, bildete sich allmählich die Anschauung, daß die Feier aller kirchlichen Feste des Jahres ein „Mitleben“ des Lebens Jesu sei und daß vom bürgerlichen Jahre das „Kirchenjahr“ unterschieden werden müsse (Wilhelm Durandus, Sicard von Cremona). Die Idee des Kirchenjahres wurde erst recht durch die nachtridentinischen Reformen gepflegt. Infolge der allgemeinen Annahme des *Missale Romanum* und des *Breviarium Romanum* gilt nunmehr für das Abend-

land ein einheitlicher Festkalender, dem partikuläre Eigentümlichkeiten der Diözesen beigelegt werden können. Demgemäß unterscheidet man:

1. *Festa fori* oder bürgerliche Feiertage, d. h. solche Tage, an denen infolge der Sabbatrube (*feriatio populi*) auch das bürgerliche Leben teilnimmt (gesetzliche Feiertage *dies festi sub praecepto*). Es sind außer allen Sonntagen, für die schon Kaiser Konstantin bürgerliche Ruhe anordnete, allgemeinkirchlich Weihnachten, Neujahr, Epiphanie, Christi Himmelfahrt, Fronleichnam, Mariä Empfängnis und Mariä Himmelfahrt, Fest des h. Joseph, Peter und Paul, sowie Allerheiligen (C. J. C. can. 1247).

Im Mittelalter war die Zahl dieser Feiertage bedeutend größer. Daher hat erstmals Papst Urban VIII 1642 für die ganze abendländische Kirche eine Einschränkung angeordnet, nach der nur 35 Feiertage bestehen blieben. Spätere Päpste reduzierten die Zahl dieser Tage noch weiter oder verlegten die äußere Feier auf die folgenden Sonntage. Als Papst Pius X 1911 die letzte Neuordnung schuf, wurde den deutschen Bistümern in verschiedener Weise die Beibehaltung einer größeren Zahl beim Volke beliebter Feiertage gestattet. So sind in den preussischen Diözesen die zweiten Oster-, Pfingst- und Weihnachtstage als bürgerliche Feste beibehalten worden, während das Josephsfest und Mariä Himmelfahrt am folgenden Sonntag bürgerlich und mit äußerer kirchlicher Festlichkeit gefeiert werden.

2. *Festa chori* oder rein kirchliche Feste. Je nach der höheren oder geringeren liturgischen Feierlichkeit werden diese in Doppelfeste (*duplicia I. classis, II. classis, maiora, minora*), Halbdoppelfeste (*semiduplicia*) und einfache Feste (*simplicia*) unterschieden. Die höchsten unter diesen Festen haben noch eine kurze Vorbereitung, eine Vigilie als Fasttag, und eine Nachfeier erhalten. Die letztere setzt sich als Oktav acht Tage hindurch fort, wobei bald nur am 8. Tage das Gedächtnis des Festes wiederholt wird (so bei allen Duplexfesten 2. Klasse), bald alle acht Tage irgendwie des Festgeheimnisses gedenken.

Der Name „Doppelfest“ (*festum duplex*) soll daher entstanden sein, daß ursprünglich an gewissen Festtagen, die in der Regel auf wechselnde Wochentage fielen, wie Weihnachten, Epiphanie, Peter und Paul u. a., neben Matutin und Laudes von der feria ein vollständiges Festoffizium und außer der Ferialmesse eine Festmesse, also eigentlich eine doppelte Feier gehalten wurde (vgl. Amalar, *De ord. antiph. c. 15*). An diesen Tagen wurden auch später noch die Antiphonen nicht nur nach den Psalmen in Matutin, Laudes und Vespere, sondern auch vor denselben jedesmal ganz gesungen (*antiphonae duplicantur*). Später dehnte man die Eigentümlichkeiten dieser Feste zum großen Teil auch auf minder feierliche Tage aus. Jedoch ließ man an letzteren Tagen die Antiphonen vor den Psalmen wie an Simplexfesten nur soweit intonieren, daß die kirchliche Tonart des nachfolgenden Psalmes erkennbar wurde (*festum semiduplicia, Halbdoppel-*

festen). Im Brevier des Papstes Pius V (1568) hob man aus den Duplexfesten solche primae classis und secundae classis hervor. Klemens VIII führte dann (1602) die Unterscheidung duplex maius und duplex minus ein. Die Reform Pius' X brachte die heutigen Bestimmungen über die Feier der Oktaven, wonach die sechs privilegierten Oktaven von Ostern und Pfingsten, Epiphanie und Fronleichnam, Weihnachten und Christi Himmelfahrt, gewöhnliche Oktaven der übrigen Duplexfeste erster Klasse und einfache Oktaven der Duplexfeste zweiter Klasse gefeiert werden.

Über die anderen für die Rubrizistik wichtigen Einteilungen der Feste vgl. besonders Fr. Brehm, Die Neuerungen im Brevier (Regensburg 1914) S. 83 ff.; Derf., Die Neuerungen im Missale (Regensburg 1920) und Synopsis additionum et variationum in editione typica missalis Romani factarum (Regensburg 1920).

§ 20.

Die Bedeutung des Kirchenjahres.

Das katholische Kirchenjahr bildet eine Vergegenwärtigung des großen Erlösungswerkes in seinem geschichtlichen Verlaufe und in seinen gnadenreichen Wirkungen. Es ist keineswegs nur eine rein gedächtnismäßige Erneuerung der wichtigsten Heilstatsachen, sondern bietet zugleich auch die Gnaden an, mit deren Hilfe der einzelne Christ das Leben Jesu mitzuleben und die Tugenden der Heiligen nachzuahmen vermag. Wie es den Heiland begleitet von seinem Eintreten in die Verheißung der Völker bis zu seiner Wiederkehr am Tage des Gerichtes, so fordert es auch die Menschen auf, daß sie Sehnsucht nach Christus in sich erwecken, und leitet sie an, daß sie sich mit Christus im h. Messopfer vereinigen, sowie himmlische Erhebung durch ihn und Fortbildung durch den hl. Geist empfangen. So soll das Kirchenjahr zugleich eine Erneuerung der einzelnen Menschen in Christus sein.

1. **Advent.** Der Advent ist neben der Vergegenwärtigung des Alten Bundes vorzugsweise bestimmt, die Sehnsucht nach Christus, das Verlangen nach Licht in den dunkeln Tagen, nach gnadenvoller Erlösung aus dem Elend der Sünde und nach Vereinigung mit Christus in der Herrlichkeit des Himmels hervorzurufen. Die Seele verlangt nach größerer gnadenvoller Verbindung mit dem Heilande, damit sie getrost, ja freudig auch seine letzte Ankunft zum Gericht erwarten könne.

Der Advent beginnt mit dem Sonntage, der dem Andreasfeste (30. November) zunächst liegt. Nach den mittelalterlichen Liturgikern ist Andreas der Eröffner des Kirchenjahres, weil er einst seinen Bruder Simon Petrus zum Herrn geführt hat. Er ist ja auch der Erstberufene, der Liebhaber des Kreuzes, jenes Schlüssels zum Reiche Gottes.

Die vier Wochen des Advents (im gallikanischen Ritus fünf, im ambrosianischen sechs) bezeichnen die mindestens 4000jährige Zeit der Menschengeschichte vor Christus. Die Liturgie der vier Sonntage steigert die Erwartung des Herrn. Das Fest Mariä Empfängnis und eine auch sonst in dieser Zeit häufiger wiederkehrende Erwähnung der Allerheiligsten Jungfrau (Korate-Messen) weist auf den „Morgenstern“ der Erlösung hin (Conceptio tua . . . gaudium annuntiavit universo mundo). Zuletzt bilden noch die sieben Großen Antiphonen zum Magnifikat der letzten Vespere vor Weihnachten eine Art Vorbereitungsoktav. Jede dieser Antiphonen beginnt mit einer anderen biblischen Anrufung des kommenden Erlösers. Die letzte lautet: „O Emmanuel, unser König und Befehlgeber, du Erwartung der Völker und ihr Heiland, komm uns zu erretten, o Herr unser Gott!“ (vgl. Gen. 49, 10 u. Jf. 33, 22).

2. **Von Weihnachten bis Lichtmess.** Das Weihnachtsfest zeigt nunmehr, wie die Sehnsucht des Alten Bundes erfüllt wurde. Ein Licht ist aufgegangen in der Finsternis. Die in der Sünde abgestorben waren, hat Gott lebendig gemacht in der Gnade. So soll auch der Christ jährlich am Weihnachtsfeste die Gnade in seinem Herzen erneuern bzw. vermehren.

Die Dreizahl der Messen (in nocte, in aurora, in die), die aus einem stadtrömischen, den Feierlichkeiten der Osternacht nachgebildeten Gebrauche entstanden ist, soll nach den Liturgikern des Mittelalters die leibliche Geburt Christi von Maria der Jungfrau, die geistige im Herzen des bekehrten Sünders und die ewige im Schoße des Vaters andeuten (vgl. die betr. Evangelien). Sachlich mehr begründet ist eine Beziehung auf Christus als das neuerschienene Licht der Wahrheit, als ersehnten Friedensfürst und ewigen Gottessohn.

Die nächsten Begleitfeste gelten dem ersten Blutzengen, dem h. Stephanus (martyr voluntate et opere), dem Liebesjünger Johannes (martyr voluntate) und den Unschuldigen Kindern (martyres opere). Durch diese drei Feste von „Erlösten“, bei denen sich der Wert der Menschwerdung Christi in hervorragendem Maße zeigte, soll unser Streben nach gnadenvoller Vereinigung mit dem Erlöser noch mehr angespornt werden. Am Feste der Innocentes trägt die Liturgie aus Mitleid mit den Müttern Bethlehems einen trauernden Charakter.

Am Neujahrstage wird das Fest der Beschneidung des Herrn (Circumcisio Domini) mit Gebetsworten gefeiert, die zugleich der Gottesmutter gedenken, gleichsam ihr dafür dankend, daß sie uns in jungfräulicher Geburt den Heiland geschenkt hat. Da mit

der Beschneidung Christi die Namengebung verbunden war, hat die Kirche neuestens (1913) das schon von Papst Benedikt XIII 1721 angeordnete Namen=Jesu=Fest auf den ersten Sonntag des Jahres gelegt.

Das Epiphaniestfest ist heute fast ganz ein Huldigungsfest an den „König der Könige“ geworden, dem die drei Weisen als die Vertreter des Heidentums Gaben opferten. Der Christ soll ihnen gleichen, indem er statt des Goldes ein Herz voll Liebe, statt des Weihrauchs Gebet, statt der Myrrhen die Abtötung seiner selbst darbringt. Die Meßliturgie bringt am Festtage selbst nur die Huldigung gegen den sich offenbarenden Erlösergott im Verein mit den h. drei Weisen zum Ausdruck, gedenkt am Oktavtage der Manifestationen bei der Taufe Jesu und am 2. Sonntag nach Epiphanie der „Gottesoffenbarung“ auf der Hochzeit zu Kana.

Am 40. Tage nach Weihnachten wird das biblische Fest (Luk. 2, 22 ff.) Mariä Lichtmeß gefeiert (Mariä Reinigung, Purificatio B. M. V., in alter Zeit wegen der Begegnung des Herrn mit Simeon und Anna im Tempel auch Occursus Domini oder *ἵππασταριή* genannt). Es gedenkt des Einzugs Christi in den Tempel als einer neuen Offenbarung seiner göttlichen Würde. Da die Prozession vor dem Hochamt ursprünglich eine stadtrömische Sühneprozession ersetzte, wird sie noch heute in violetten Paramenten gehalten. Ihre Gesänge sind zum Teil aus der griechischen Liturgie entlehnt (Adorna thalamum etc., Responsum accepit etc.). Der Gebrauch der brennenden Kerzen bei dieser Prozession soll die Worte des greisen Simeon Lumen ad revelationem gentium etc. sinnfällig darstellen.

Die (zwei bis sechs) Sonntage nach Epiphanie leiten bereits von der Jugendgeschichte Jesu zu seiner öffentlichen Lehrtätigkeit über.

3. Die Vorfasten- und die Fastenzeit. Mit dem Sonntage Septuagesima verstummt in der Kirche das freudige Alleluja.

Ursprünglich hatte man nämlich an diesem Tage erstmals die Katechumenen zur Vorbereitung auf die Taufe um sich versammelt und zu Werken der Buße aufgefordert. Heute ist die Zeit von Septuagesima (genauer Dominica in Septuagesima, d. h. erster Sonntag einer Fastenzeit, die mit dem 70. Tage vor Ostern begann) bis Aschermittwoch zu einer Zeit geworden, die den Bußcharakter nicht mehr so streng ausgeprägt trägt. Immerhin ist die liturgische Farbe violett, es werden die mit dem Miserere beginnenden Laudes-Psalmen gebetet, Alleluja wird unterdrückt, ebenso unterbleibt bei

der Messe das Gloria in excelsis und beim Offizium das Te Deum. An die Bedeutung dieser Zeit als Vorbereitungszeit der Katechumenen erinnert noch heute, daß die kirchlichen Lesungen am Sonntag Septuagesima mit der Genesis beginnen und dann die wichtigsten, die Sünde und das Erlösungsbedürfnis der Menschen betreffenden Abschnitte des Alten Testaments durchgehen.

Die Meßliturgie zeigt am Sonntag Septuagesima, daß die Berufung zum Reiche Gottes eine Gnade ist, an Sexagesima, daß der einzelne zur Berufung einen guten Willen mitbringen muß, und an Quinquagesima, daß dieser gute Wille sich vorzüglich in Glauben und Liebe betätigen soll.

Der Aschermittwoch (*Feria quarta cinerum*, früher auch *Caput ieiunii* genannt), der seinen Namen von der an diesem Tage üblichen Weihe der Asche hat, die anfangs nur den öffentlichen Büzern zum Beginn ihrer Büzübungen aufs Haupt gestreut wurde, aber seit dem 12. Jahrhundert an alle Gläubigen ohne Unterschied ausgeteilt wird, stellt eine eindringliche Mahnung an die Ewigkeit dar. Am folgenden Sonntage *Invocavit* nimmt die Liturgie ausdrücklich auf das vorbildliche Fasten Jesu in der Wüste Bezug.

Die Quadragesimalzeit wird durch die Liturgie zunächst als eine Zeit des Fastens gekennzeichnet. Als Lohn des Fastens gilt der Beistand Gottes im Kampfe wider die Versuchungen und der hilfreiche Dienst der Engel, wie das im Evangelium vom ersten Fastensonntag ausgedrückt wird. In den Laudes und Vespere wird mit den Versikeln *Angelis suis etc.* auf diesen Lohn hingewiesen, ebenso in der Präfation der Messe durch die Stelle *Qui corporali ieiunio vitia comprimis, mentem elevas, virtutem largiris et praemia*. Zugleich finden sich in der Fastenliturgie noch Erinnerungen daran, daß diese 40 Tage ehemals eine Vorbereitungszeit auf die Taufe waren. Am Sonntag *Laetare* wird z. B. die Freude über das Herannahen des Tauftermins zum Ausdruck gebracht. Endlich ist die Quadragesimalzeit eine Zeit der Buße; daher die Bezugnahme der Meßlektionen auf den guten Hirten, der seine verlorenen Schafe sucht, auf die Erweckung des Sohnes der Sunamitin, sowie des Sohnes der Witwe von Naim und des Lazarus, auf die Reue der Ehebrecherin, ferner die *Oratio super populum* in den Ferialmessen, der Traktus *Domine non secundum peccata nostra* an jedem Montag, Mittwoch und Freitag, häufige prophetische Meßlektionen u. a. Alle Christen sollen in diesen Tagen nach dem Vorbilde des Herrn sich in Werken der Buße üben, damit sie vom Tode der Sünde zu neuem geistigen Leben auferstehen.

Der Passionssonntag (Judica) bringt eine erste Steigerung des Bußcharakters der Fastenzeit und beginnt zugleich die Betrachtung des Leidens Christi (Passionswoche). Der Christ soll mit dem Herrn büßen und leiden, damit er durch die Verdienste Christi von aller Sündenschuld gereinigt werde. Im Brevier werden nunmehr die Kreuzeshymnen des Benantius Fortunatus gebetet, die Lesungen aus Jeremias genommen, die Dogologien Gloria Patri etc. in den Responsorien und im Invitatorialpsalm unterdrückt. In den Temporalmissen wird der Psalm Judica, ferner im Introitus und Lavabo-Psalm das Gloria Patri unterlassen. Endlich werden die Bilder des Gekreuzigten verhüllt.

Eine neue Steigerung bezeichnet die Karwoche (Kara, althochd. = Klage). Es ist die „heilige Woche“ (hebdomada sancta), die Woche der heiligen Gottesliebe, der größten Schmerzen des Erlösers und seiner Vollendung. Sie beginnt mit dem Palmsonntage, dessen Palmenprozession den jubelnden Einzug in Jerusalem, dessen Messfeier aber wesentlich nur das Leiden Jesu vergegenwärtigt. Mit seinem Herrn und Heiland soll auch der Christ lieben, leiden und vollenden. Am Sonntag, Dienstag, Mittwoch und Freitag wird die Leidensgeschichte Christi nach einem der vier Evangelisten verlesen.

Die höchste Steigerung der Buße und Trauer liegt endlich in der Liturgie der drei letzten Kartage, des Triduum Sacrum, das die älteste, einfachste Form des Stundengebetes und zum Teil auch der Messfeier bewahrt hat. Im Brevier finden wir alsdann keine Hymnen und kein Invitorium, nicht die üblichen Einleitungen der Horen und der Lesungen, keine Dogologien am Schluß der Psalmen. Am Schluß der Horen wird der Bußpsalm Miserere gebetet. Am Gründonnerstag (Feria quinta in Coena Domini), der seinen Namen wahrscheinlich von greinen = weinen führt, da an diesem Tage die öffentlichen Büsser „prostrati et flentes“ rekonziliert wurden (Pontificale Romanum, p. III, de reconciliatione poenitentium), hat die Messe noch am längsten Konzelebration der Priester (daher Kommunion des Klerus) aufrecht erhalten. Von hervorragender Schönheit ist die Choralmelodie des Graduales Christus factus est pro nobis obediens usque ad mortem etc. In den Kathedralen findet während der Gründonnerstagsmesse die Weihe der heiligen Öle und nachher eine Fußwaschung statt. Auch die Liturgie des Karfreitags hat uns Gebräuche der ältesten christlichen Zeit aufbewahrt: Lesungen aus den Propheten und dem Evangelium, mit Psalmversen und Orationen untermischt, Fürbittgebet für die allgemeinen Anliegen der Kirche, eine Kreuzverehrung

mit morgenländischen (vgl. Siloia-Aetheria) und griechischen Bestandteilen (Improperien), die Messe der vorhergeweihten Gaben (missa praesanctificatorum). Dieser Tag galt seit jeher als Tag der größten Trauer in der Kirche (dies amaritudinis, quo ieiunamus. Ambrosius). Der Karfreitag hat die ursprünglich für die Osternacht bestimmte Liturgie übernommen: die Weihe des neuen Feuers, des Weihrauchs und der Osterkerze, wovon jedes in seiner Weise die Auferstehung Christi, seinen Sieg über Finsternis und Tod, ver sinnbildet, die Lesung von zwölf Prophetien, deren Hauptzweck ehemals die Belehrung der Katechumenen war, die Taufwasserweihe, die in reicher Symbolik die Heiligung des Wassers durch die drei göttlichen Personen beschreibt, sowie Vitanei und Messe mit Vesper.

Der Gebrauch des sog. Hl. Grabes, der aus der Notwendigkeit, die h. Hostie für die missa praesanctificatorum in besonderer Kapelle aufzubewahren, entstanden ist, hat mit der Zeit immer mehr die Volksandacht auf sich gezogen. Durch den Jesuitenorden kam eine Exposition in leicht verhüllter Monstranz hinzu, die in vielen Diözesen Deutschlands noch heute gebräuchlich geblieben ist.

4. Von Ostern bis Pfingsten. Ostern ist das rechte Triumphfest des Christentums, das „Fest der Feste“. Die Freude über den Sieg, den Christus an diesem Tage errungen hat, da er „durch seinen Tod unsern Tod vernichtete und durch seine Auferstehung unser Leben erneuerte“ (Präfatation), kommt meist schon in einer Auferstehungsfeier am frühen Morgen (bzw. Vorabend) zum Ausdruck, ferner im reichen Schmuck des Gotteshauses, im Anzünden der Osterkerze und vieler anderen Lichter, im Segnen der Osterspeisen u. a. Aber nicht nur in äußeren Zeichen, sondern ganz besonders durch eine würdige Kommunion soll der Christ Ostern mit seiner Kirche feiern. Aus Rücksicht auf die Neugebauten, die in ältester Zeit täglich wieder zum Gottesdienst und zur Kommunion erschienen, hat die Kirche die liturgischen Gebete der österlichen Zeit schon seit alters gekürzt. Bei der österlichen Festmesse ist vor allem das Graduale „Dies ist der Tag, den der Herr gemacht hat“, die jubelnde Sequenz „Victimae paschali laudes“, die Wiederaufnahme des freudigen Alleluja und des tröstlichen Gloria bemerkenswert.

Am Weißen Sonntage (Dominica in albis sc. deponendis vestibus), zu dem ehemals die Täuflinge zum letzten Male in ihren weißen Taufgewändern erschienen, und zwar zu Rom in der Basilika des jugendlichen Märtyrers Pankratius, der als Beschützer der Unschuld und Behüter der Eide galt, findet heute recht passend die Erstkommunion der Kinder statt. Auch die Liturgie der folgenden Tage

deutet noch häufig auf die Neugetauften hin; namentlich sind die für die Osterzeit vorgeschriebenen Lesungen aus der Apostelgeschichte ursprünglich zum Unterricht der Täuflinge bestimmt gewesen.

Entsprechend dem biblischen Bericht (Apg. 1, 1 – 12) ist die kirchliche Gedächtnisfeier der Himmelfahrt Christi am 40. Tage nach Ostern bestimmt, unsern Blick nach oben zu lenken und unsere Herzen mit Verlangen nach dem Himmlischen zu erfüllen. Die durch eine große Feuersbrunst (in der Osternacht 469 unter Bischof Claudius Mamertus) zu Vienne veranlaßten, dem Himmelfahrtsfeste vorhergehenden drei Fast- und Bußtage, gewöhnlich Bitt- oder Rogationstage genannt (*litaniae minores*), sollen zu eifrigem Gebet um Abwendung allgemeiner Plagen anregen, wobei passend der Feldfrüchte gedacht zu werden pflegt.

Pfingsten (*πεντηκοστή*), der Stiftungstag der Kirche in Jerusalem, ist das Fest des Hl. Geistes, der bezeugt, daß die frohe Botschaft des Evangeliums für alle Völker bestimmt ist. In der Messe gibt die Pfingstsequenz *Veni sancte Spiritus* mit herrlichen Worten dem Verlangen nach seiner Gnade Ausdruck. Die liturgischen Eigentümlichkeiten der österlichen Zeit schließen am Samstag nach Pfingsten.

5. **Die übrige Zeit des Kirchenjahres.** Die gewöhnlichen Sonntage nach Pfingsten (*Dominicae per annum*) besitzen erst seit Pius V die heutige Ordnung der Offizien und Messformulare. Abgesehen vom letzten Sonntage sind ihre liturgischen Gebete und Lesungen recht allgemein; die Evangelien entwickeln die Manifestationen Christi durch Wunder und Lehren, die Episteln geben Einzelanweisungen für das innere Leben aus den Briefen der Apostel, die Gesangsteile enthalten oft recht eindringliche Bittgebete um die göttliche Hilfe. So leiten sie nur im allgemeinen zur Fortentwicklung des geistigen Lebens mit den Gnaden des Hl. Geistes an.

Am ersten Sonntag nach Pfingsten findet das durch Bischof Stephan von Lüttich (903 – 920) in seiner Diözese eingeführte, später allgemein verbreitete Fest der hh. Dreifaltigkeit statt. Es soll, wie ja auch seine Lage nach Pfingsten andeutet, für die Hauptfeste zu Ehren der einzelnen göttlichen Personen, Weihnachten, wo uns die Liebe des Vaters den Sohn geschenkt hat, Ostern, wo der Sohn das Erlösungswerk vollbrachte, und Pfingsten, wo der Hl. Geist in Feuerkraft das Werk der Heiligung begann, einen gewissen Abschluß, einen Akt gemeinsamer, dankender Huldigung bilden und zur Sühne aller Unterlassungen oder Nachlässigkeiten dienen, die in der Verehrung des dreieinigen Gottes an den übrigen Gottesfesten geschehen sind. Offizium und Messe sind mit den höchsten Lobpreisungen der hh. Dreifaltigkeit angefüllt.

Dem Fronleichnamsfeste liegt der Gedanke zugrunde, daß die h. Eucharistie einer besonderen Festfeier bedarf, da die äußere Feier der Einsetzung des allerheiligsten Altars sakramentes am Gründonnerstag durch den Trauercharakter der Karwoche behindert wird. Zuerst führte die Diözese Lüttich, veranlaßt durch eine Vision der h. Juliana von Lüttich († 1258), ein eigenes Offizium zu Ehren des h. Altars sakramentes ein. Papst Urban IV., der früher Archidiacon in Lüttich gewesen war, ließ durch den h. Thomas von Aquin 1263 ein neues Offizium mit kunstvollen Responsorien und Hymnen verfassen; dann schrieb er (1264) die Feier des Festes am Donnerstag nach der Pfingstoktav für die ganze Kirche vor. Fest und Prozession wollen alle Gläubigen zu einer möglichst freudig-feierlichen Verehrung Jesu Christi im h. Altars sakramente vereinen, wie der Hymnus *Sacris sollemniis iuncta sint gaudia* und der häufige Gebrauch des *Alleluja* bezeugen, und für die Nachlässigkeiten, die bei der täglichen Verehrung des heiligsten Sakramentes in jeder Messe etwa begangen worden sind, einige Sühne leisten („*quatenus in eo, quod in aliis missarum officiis circa sollemnitatem est forsitan praetermissum, devota diligentia suppleatur et fideles . . . id, quod in ipsis missarum sollemniis . . . ex negligentia vel fragilitate humana minus plene gesserint, tunc attente in humilitate spiritus et animi puritate restaurent*“). Einführungsbulle Urbans IV.). Zur Prozession vgl. unten § 36, 3.

Am Freitag nach der Fronleichnamsoktav wird das Fest des h. Herzens Jesu gefeiert. Die Verehrung des göttlichen Herzens Jesu, schon im Mittelalter gebräuchlich, aber besonders durch die Visionen der h. Margareta Maria Alacoque, Nonne zu Paray-le-Monial († 1690), gefördert, will für die Lieblosigkeit der sündhaften Menschen Sühne leisten; daher stellt auch die Liturgie des Herz-Jesu-Festes die unendliche Liebe und Barmherzigkeit des leidenden, sein Fleisch und Blut den Menschen zur Speise hinterlassenden Erlösers unter dem Symbole seines Herzens den Gläubigen zur Betrachtung vor.

Die erste Bedeutung der Quatembertage (*Quatuor tempora*) ist die als hervorragender Fasttage. Zugleich gelten sie seit ältester Zeit als Dankfeiern für die Ernte, sowie seit Papst Gelasius (492–496) als Weihezeiten. Aus der letzteren Bestimmung leitet sich die Anforderung der Kirche her, gerade diese Tage zu eifrigem Gebet um gute Priester, um Arbeiter für den Weinberg des Herrn, zu benutzen.

Papst Gregor VII hat ihre Termine in der heutigen Weise fixiert, wie sie das Distichon anzeigt:

Post Luciam, Cineres, post sanctum Pneuma Crucemque
Tempora dat quatuor — feria quarta sequens.

Vgl. L. Fischer, Die kirchlichen Quatember [Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München IV, 3] (München 1914).

Die größeren Heiligenfeste, die über das Kirchenjahr zerstreut sind (Geburt Johannes' des Täufers, Peter und Paul, Mariä Geburt, Mariä Himmelfahrt u. v. a.) sollen uns mit Dank gegen Gott erfüllen, der seine auserwählten Diener mit so hohen Gaben und Gnaden beschenkt hat, zugleich aber auch ermuntern, deren erhabenes Tugendbeispiel nachzuahmen.

Zur Zusammenfassung der ganzen Heiligenverehrung gegen Schluß des Kirchenjahres hat die Kirche das Fest „Allerheiligen“ geschaffen (1. November). Seine ursprüngliche Bedeutung ist die eines Kirchweihfestes. In Rom hatte nämlich Papst Bonifatius IV 610 den Tempel des Pantheon der allerseligsten Jungfrau Maria und allen Märtyrern geweiht, mit vielen Reliquien aus den Katakomben bereichert und dadurch ein Herbeiströmen großer Pilgerscharen zum Jahresgedächtnis dieser Einweihung hervorgerufen. Als später dieser Gedächtnistag auf den 1. November verlegt und zum Festum omnium sanctorum erweitert wurde (835), erhielt er die Bedeutung eines Sühnefestes, das für alle an den einzelnen Heiligenfesten begangenen Nachlässigkeiten durch um so größere gemeinsame Huldigung Ersatz leisten soll.

Der Allerseelentag (Commemoratio omnium fidelium defunctorum, am 2. November), der zuerst vom h. Odilo von Cluny im Jahre 998 für die Klöster seines Ordens eingeführt und dann nach und nach vom Weltklerus angenommen wurde (zu Rom erst im 14. Jahrhundert), lenkt unsern Blick von der triumphierenden Kirche zur leidenden hin. An ihm dürfen von jedem Priester drei h. Messen zelebriert werden, um möglichst vielen Abgestorbenen den Segen des h. Opfers zuwenden zu können. Liturgisch ist der Allerseelentag durch ein eigenes Offizium ausgezeichnet, das mit der Totenvesper nach der zweiten Vesper des Allerheiligenfestes beginnt. Am Nachmittage des Allerheiligenfestes sind auch vielfach besondere liturgische Feiern auf den Friedhöfen üblich (vgl. Coll. rit. Monast. VII 6).

Der letzte Sonntag des Kirchenjahres bildet einen passenden Abschluß für die Betrachtung des göttlichen Heilswirkens, indem seine Liturgie die Schrecken und Freuden der Vergeltung am Jüngsten Tage schildert.

Über Einzelheiten der Liturgie des Kirchenjahres siehe außer dem umfangreichen Werk von Guéranger und dem 2. Bde. der Pastoraltheologie von Amberger bes. Fr. X. Reck, Das Missale als Betrachtungsbuch, 4 Bde. (Freiburg 1909), sowie J. Kramp, Meßliturgie und Gottesreich, 3 Bde. (Freiburg 1921). Zu den Kartagen vgl. noch D. Feuling, Einführung in die Liturgie der Karwoche (Augsburg-Stuttgart 1921).

II. Besondere Liturgik.

Erster Abschnitt.

Liturgik des Gebetes.

Literatur: F. Probst, Lehre und Gebet in den drei ersten Jahrhunderten. Tübingen 1871; Das Gebet nach der Hl. Schrift und nach der monastischen Tradition. Mainz 1896; F. Cabrol, Livre de la prière antique⁴. Paris 1900 (übersetzt durch G. Pletl unter dem Titel „Die Liturgie der Kirche“. Rempten 1906); E. von der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit. Leipzig 1901; K. Michel, Gebet und Bild. Leipzig 1902; S. Kreuzberg, Das Gebet³. Mainz 1905; E. Norden, Agnostos Theos (darin: Untersuchungen zur Stilgeschichte der Gebets- und Prädikationsformen). Leipzig 1913; J. Döllner, Das Gebet im Alten Testamente. Wien 1914; A. Greiff, Das Gebet im Alten Testamente. Münster 1915; Fr. Heiler, Das Gebet. München 1918; N. Gehr, Gedanken über katholisches Gebetsleben. Freiburg 1918.

§ 21.

Das Gebet im allgemeinen.

1. Begriff. Gebet im eigentlichen Sinne ist die Erhebung des Geistes und Herzens zu Gott in der Absicht, ihn zu ehren. Besondere Zwecke des Gebetes können sein, Gott als den höchsten Herrn anzuerkennen, d. h. ihn anzubeten, Gott zu loben wegen seiner herrlichen Eigenschaften, ihm für seine Güte Dank auszusprechen oder ihn um eine Gnade zu bitten. Der Betende verweilt also nicht bloß denkend bei Gott wie etwa ein Studierender oder sucht nur die Stimme Gottes in seinem Innern, in der Natur oder in der Hl. Schrift zu verstehen, sondern erweckt seinerseits je nach seinen besonderen Zwecken zugleich Anmutungen der Demut, Ehrfurcht, Dankbarkeit, Liebe, Sehnsucht, Reue o. dgl. und bringt dann diese als Huldigungen, fromme Entschließungen oder Wünsche gegenüber Gott zum Ausdruck. So entsteht in der Seele ein lebendiger Verkehr mit Gott. Gerade in diesem Zwiegespräch des endlichen mit dem unendlichen Geiste, im Herzensverkehr des Menschen mit Gott, seinem Schöpfer, Erlöser und Heilmacher, ist das Wesen des christlichen Gebetes zu suchen.

2. Notwendigkeit. Ohne Beten kann ein religiöses Leben nicht gedacht werden. Wenn die Seele den übernatürlichen Lebensverkehr mit Gott nicht mehr pflegt, so erlischt der religiöse Sinn und damit das höhere Leben der Seele. Daher wird das Beten gern als „Atemholen der Seele“ bezeichnet. Es ist nämlich

a) ein notwendiges Gnadenmittel. Wenn Gott auch einige Gnaden, ohne daß wir ihn darum bitten, verleiht, so will er doch, daß wir seine ferneren Geschenke wenigstens der gewöhnlichen Ordnung nach erst erhalten, nachdem wir im Gebet unser Verlangen nach ihnen und so die Wertschätzung der Gnade kundgegeben haben. Überall, wo wir der Gnade bedürftig sind, sind wir also auch des Gebetes bedürftig, insbesondere nach tiefem Fall in Sünde, um die Verbindung mit Gott wieder anzuknüpfen, ferner in Versuchungen und schwierigen Lagen des Lebens, um Trost, Stärke und Erhebung der geistigen Kräfte zu erlangen, endlich ganz allgemein, um im Guten bis zum Tode beharrlich zu bleiben (Augustinus, *De don. persey.* 16, 39). Die Kirche pflegt der Wirkung des Gebetes in der Samstagsvesper mit den Worten Ausdruck zu geben: *Vespertina oratio ascendat ad te, Domine: Et descendat super nos misericordia tua* (Vers. post hymn.).

b) Beten ist pflichtmäßiger Dienst (*servitium, famulatus*). Der Herr des Lebens kann und muß von seinen vernünftigen Geschöpfen verlangen, daß sie ihn als das anerkennen, was er ist, d. h. als den letzten Grund aller Dinge, daß sie ihn demgemäß anbeten, ihn loben und lieben, ihm Dank für die bisher verliehenen Gaben und Bitte um neue Gnaden vortragen. Dementsprechend befiehlt Christus das tägliche Beten des Vaterunsers mit den Worten: „So sollt ihr beten usw.“ (Matth. 6, 9 ff.), ermahnt: „Betet, damit ihr nicht in Versuchung fallt“ (Luk. 22, 40), verheißt: „Bittet, und es wird euch gegeben werden“ (Luk. 11, 9). In ähnlicher Weise wiederholt der h. Paulus die Forderung des Gebetsdienstes: „Betet ohne Unterlaß. Saget Dank in allem. Denn dies ist Gottes Wille“ (1 Thess. 5, 17).

3. Gebetsleben und Arten des Gebetes. Wie sich das innere religiöse Leben des Menschen im Gebete ausprägt, so empfängt es ebendaher seine Nahrung. Alsdann durchdringt es als Gebetsleben das irdische Berufsleben des Christen, idealisiert sein materielles Schaffen, heiligt und verklärt gleichsam sein Denken und Tun.

Zum Teil erfolgt Beten in rein inneren Akten, zum Teil sucht es als mündliches Gebet nach sinnfälliger Äußerung in bestimmten Worten oder Formeln.

a) Das mündliche Gebet ist zugleich ein Akt der äußeren Gottesverehrung, indem der Mensch nicht nur mit den Kräften der Seele, sondern auch mit dem Leibe als ihrem Werkzeuge Gott den schuldigen Tribut zollt. Daher wird das mündliche Gebet von der Kirche beim öffentlichen Gottesdienst wie auch beim Breviergebet der Priester bevorzugt. Es erleichtert zudem die Vereinigung vieler Gläubigen im Gebete, unterstützt die gegenseitige Erbauung, steigert die andachtsvolle Teilnahme und erhöht das Vertrauen. Durch seine ausgewählten Worte, die nicht selten in poetische Formen gefaßt sind, fesselt es den Geist, rührt es das Herz und regt es zu heilsamen Entschlüssen an. Es ist der natürlichste Ausdruck heftiger, religiös gesteigerter Gemütsbewegung (Thomas v. Aquin, S. th. 2, 2 q. 83 a. 12).

b) Die Betrachtung im engeren Sinne (*meditatio, contemplatio*) besteht darin, daß man irgendeine göttliche Wahrheit oder ein Religionsgeheimnis im Geiste ernstlich erwägt und damit fromme Annutungen des Herzens, sowie gute Entschlüssen und Vorsätze verbindet. Der Betrachtende sucht aus einer geoffenbarten göttlichen Wahrheit praktische, sittliche Forderungen zu gewinnen, die er in der Anwendung (*applicatio*) auf sein eigenes Ich überträgt. So beschaut und bespiegelt er im Lichte der aus Gott stammenden Wahrheiten, also im Lichte Gottes, sich selbst, um zu erkennen, inwieweit jenes Licht in seine Seele gedrungen und Gottes Wille für ihn Gesetz und Lebensregel geworden ist. Daher ist das betrachtende Gebet ein vorzügliches Mittel der Vollkommenheit. Es war die Lieblingsbeschäftigung aller Heiligen, ist jedoch auch den gewöhnlichsten Verstandeskräften angemessen.

Sehr nutzbringend ist es, das mündliche Gebet durch betrachtendes zu unterbrechen, indem man den Wortlaut des Gehörten oder Gelesenen einige Zeit hindurch erwägt, damit er in dem besser vorbereiteten Boden des Herzens Wurzeln schlägt. Auch ist es möglich, zugleich mit mündlichem Beten eine selbständige Betrachtung auszuführen. So gibt die Kirche beim Breviergebet oft Gedanken an, die zum betrachtenden Verweilen während des mündlichen Vortrags anderer Gesänge (Psalmen, Kantiken) dienen sollen. In ähnlicher Weise werden die Worte des Rosenkranzgebetes von selbständigen Betrachtungsgedanken begleitet.

Gemäß den oben erwähnten besonderen Zwecken wird das Gebet in Anbetungs-, Lob-, Dank- und Bittgebet eingeteilt. Naturgemäß gehen diese verschiedenen Arten gern ineinander über. So reiht sich z. B. im *Tedeum* an die Lobpreisungen durch die Erwähnung

der Menschwerdung alsbald das Gefühl des Dankes und dann die Bitte um Verleihung der Seligkeit.

Wie nicht nur vereinzelt, sondern auch gemeinsames Privatgebet (vgl. Matth. 18, 20: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen“) notwendig ist, so bedarf die Kirche als Gemeinschaft zur öffentlichen Pflege christlichen Lebens auch eines öffentlichen, offiziellen oder liturgischen Gebetes. Im liturgischen Gebet prägt sich das religiöse Leben der ganzen kirchlichen Gemeinschaft aus. Daher ist es passend, daß sich ihm das private religiöse Leben des einzelnen Gläubigen möglichst anschließe und von da seine Nahrung schöpfe. Zum vollkommenen Anschluß an das liturgische Gebet der Kirche kann der Christ die kirchlichen Gebetsworte, vielleicht in einer sinngemäßen Übersetzung, gebrauchen. Dadurch macht er sein Privatgebet gehaltvoller, objektiver und lenkt am sichersten die segensreichen Wirkungen, die mit dem Dienst der Liturgie verbunden sind, auf sich herab. So wird ihm auch am ehesten ein Mitleben des Kirchenjahres, seiner Feste und Festzeiten, zur Stärkung seiner Seele für den Kampf des Lebens möglich sein.

1. Kapitel.

Einzeln Gebetsformeln.

Literatur: J. Fluck, Katholische Liturgik. Regensburg 1855, II S. 5–143; J. Amberger, Pastoraltheologie. Regensburg 1884, II S. 479–517; Thalhofer-Eisenhofer, Handbuch der kathol. Liturgik. Freiburg 1912, I S. 297–370; Cabrol-Pletzl, Die Liturgie der Kirche. Kempten 1906, S. 19–202; G. M. Dreves und Cl. Blume, Hymnologische Beiträge d. i. Quellen und Forschungen zur Geschichte der lateinischen Hymnendichtung. 3 Bde. Leipzig 1897–1901; Dieß, Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung. 2 Bde. Leipzig 1909; Dreves, Die Kirche der Lateiner in ihren Liedern. Kempten 1908; A. Schulte, Die Hymnen des Breviers nebst den Sequenzen des Missales³. Paderborn 1918; R. Rieger, Die h. Kirchenväter im Brevier. Regensburg 1911; R. Gühr, Die Sequenzen des römischen Messbuches². Freiburg 1900; Ad. Reiners, Die Tropen, Prosen und Präfationsgesänge. Trier 1884; W. B. Bäumker (zusammen mit K. S. Meißner und Gohm), Das katholische deutsche Kirchenlied. 4 Bde. Freiburg 1862–1911; M. Schneiderwirth, Das katholische deutsche Kirchenlied unter dem Einflusse Bellerts und Klopstocks. Münster 1908. Außerdem vgl. die Literaturangaben bei einzelnen der folgenden Paragraphen. — Die umfangreiche Literatur über die Glaubensbekenntnisse siehe bei B. Dörholt, Das Taufsymbol der alten Kirche (Paderborn 1898), K. Künstle, Antipriscilliana (Freiburg 1905) und D. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur² I (Freiburg 1913) S. 80 ff.

§ 22.

Vaterunser und Englischer Gruß.

1. Die vorzüglichste, inhaltreichste und wirksamste aller Gebetsformeln, Muster und Vorbild aller übrigen christlichen Gebete ist das Vaterunser, das Gebet des Herrn (oratio dominica), das in der alten Kirche mit Vorzug auch das Gebet der Gläubigen (oratio fidelium) genannt wird.

Beschichtlich reicht sein Gebrauch bis in die Tage des Herrn selbst hinauf, da ja die Hl. Schrift berichtet, wie Christus es seine Jünger gelehrt und den Christen zur Pflicht gemacht habe (Matth. 6, 5–13; Luk. 11, 2–4). Sowohl die Didache (c. 8) wie auch die Apostolischen Konstitutionen (VII, 24; VIII, 40) schreiben vor, es täglich dreimal zu beten. Namentlich wurde es seit jeher mit größter Feierlichkeit bei der Messe gebetet. Daher bildete auch die Erklärung des Vaterunsers einen wichtigen Bestandteil des Vorbereitungsunterrichtes auf die Taufe. Noch das ganze Mittelalter hindurch wurde den Eltern und den Paten dringend eingeschärft, die getauften Kinder, sobald sie hinreichende Verstandeskräfte besäßen, das Vaterunser wie das Glaubensbekenntnis und die zehn Gebote zu lehren.

Inhaltlich bezeichnet bereits Tertullian (De orat. c. 1 u. 10) das Vaterunser als ein Compendium der Sittenlehre und als kurzen Inbegriff des ganzen Evangeliums (breviarium totius evangelii). Es kann passend zum Ausdruck aller möglichen Gebetsintentionen benutzt werden, denn seine sieben Bitten umfassen alles für Menschen Begehrenswerte.

Auf eine Anrede an den himmlischen Vater, die der von Jesus so oft, namentlich in der Bergpredigt, vorgetragenen Lehre von der Gotteskindschaft des Christen entspricht, die zum kindlichen Vertrauen und zur Hoffnung auf die himmlischen Güter anregt (vgl. Röm. 8, 15 u. Gal. 4, 6 f.), folgen zunächst drei Bitten um die Vermehrung der Ehre Gottes, und zwar um Heiligung des Gottesnamens (vgl. Joh. 17 u. 12, 28), um Ausbreitung des göttlichen Reiches (der Kirche, des Gnadenreiches und der himmlischen Seligkeit), sowie um Erfüllung des göttlichen Willens (vgl. Matth. 26, 42), zuletzt vier Bitten um die Vermehrung des menschlichen Wohles, nämlich um tägliche Speisung, Befreiung von drückender Seelenschuld, Bewahrung vor neuem Fall in Sünde und Behütung vor dem Bösen im allgemeinen. Die Brotbitte wurde schon früh (Cyprian, De orat. c. 18) auch auf die eucharistische Speise bezogen. Mannigfache Auslegungen sind möglich. Augustinus findet z. B. im ganzen

Bebet Glaube, Hoffnung und Liebe, ferner die acht Seligkeiten, die Hauptfrüchte und die Hauptbedingungen der würdigen Kommunion wieder, der h. Bonaventura deutet die ersten drei Bitten auf die göttlichen, die vier letzten auf die sittlichen Tugenden.

Formell ist die große Einfachheit, Kürze des Ausdrucks und Klarheit der Gedankenordnung zu beachten. Noch verrät sich deutlich der Charakter der semitischen (aramäischen) Ursprache in der Voranstellung des Verbums bei den drei ersten Bitten. Das „Amen“ (= es geschehe) ist eine bestätigende Beifügung der Kirche, die man dem alttestamentlichen Gebrauche (Ps fürwahr, vgl. Ps. 105) entlehnt hat. Schon in der Didache (c. 8) wurde die Schlußbitte zu einer Schlußdoxologie erweitert: „denn dein ist die Macht und die Ehre in Ewigkeit“ (ohne Amen), offenbar in Nachbildung des letzten Gebets Davids (1 Chron. 29, 10 u. 11). Eine ähnliche Schlußformel haben die Protestanten aus dem zur Zeit Luthers geltenden *textus receptus* übernommen. In der katholischen Liturgie wird dagegen gewöhnlich nur mit Amen geschlossen. Allein in den Nocturnen der Matutin ist ein feierlicherer „Abschluß“, *absolutio* genannt, sowie in der Messe eine den Gedanken der letzten Bitte näher bestimmende Einschaltung (*embolismus*, *ἐμβολισμός*) gebräuchlich.

2. Dem Vaterunser wird vom katholischen Volk regelmäßig sowie in der Liturgie vor Beginn der einzelnen Horen und am Schluß des ganzen Offiziums ein Gebet zur Verehrung Mariä, der sog. Englische Gruß, beigefügt.

Der Ursprung dieses Gebetes geht nur insofern auf die hl. Schrift zurück, als die Grußworte des Engels und der Elisabeth (Luk. 1, 28 u. 42) seine vorzüglichsten Bestandteile bilden. Wir finden diese beiden begeisterten Lobpreisungen der Gottesmutter zuerst als Gebetsworte miteinander vereinigt in der sog. Liturgie des h. Jakobus (ed. Swainson 290), sodann im Antiphonar Gregors d. Gr. als Offertorium der Messe des 4. Adventssonntags. Seit dem 11. Jahrhundert wurden sie, in die Volkssprachen übersetzt, zum beliebten Volksgebet. Namentlich scheint der Dominikanerorden die Verbindung des Ave Maria mit dem Paternoster weit verbreitet zu haben. Der gewöhnliche Schluß lautete damals einfach Amen oder Jesus Christus Amen. Da nun hiergegen die Einwendung erhoben wurde, daß ein Gebet auch immer eine Bitte enthalten müsse, fügte man später kurze Bitten ein, z. B. Sancta Maria, mater Dei, ora pro nobis peccatoribus. Die Erweiterung *nunc et in hora mortis nostrae*, die um eine glückliche Sterbestunde bittet, scheint aus der Franziskanerpredigt des 14. Jahrhunderts zu stammen,

bei der das Ave Maria am Schluß des Exordiums in dieser Form laut vorgebetet wurde.

Der Inhalt des Englischen Grußes stellt sich nunmehr deutlich als Lob- und Bittgebet dar, als Lobpreisung Mariä wegen ihrer hohen Begnadigung, Auserwählung, Jungfräulichkeit und Mutterschaft, als zuversichtliche, im Vertrauen auf ihre erhabene Mutterwürde sich gründende Bitte um Hilfe in allen Nöten, besonders in der Sterbestunde. So fügt das Ave Maria der liturgischen Berufung auf Christus als den einzigen gottmenschlichen Mittler die volkstümliche Anrufung Mariä als der den Sohn unterstützenden, fürbittenden Helferin an.

Formell herrscht im ersten Teile der biblische Sprachcharakter, im zweiten die Innigkeit des mittelalterlichen Volksgebetes vor. Bei der Übersetzung in die Landessprache hat Süddeutschland die ältere Bezeichnung „arme Sünder“ statt „Sünder“ und „Absterbens“ statt „Todes“ bis heute beibehalten.

Vgl. J. Hensler, Das Vaterunser. Text- und literarkritische Untersuchungen: Neutest. Abhandl. hrsgg. von Meinerz IV, 5 (Münster 1914); D. Dibelius, Das Vaterunser (Gießen 1903); Th. Esser, Geschichte des Englischen Grußes: Hiftor. Jahrb. d. Görresgesellschaft. V (München 1884) S. 88–116.

§ 23.

Einleitungs- und Schlußformeln.

1. Gebetsworte zur Selbstbezeichnung mit dem Kreuze. Wie bereits oben (S. 39) bemerkt, pflegten die Christen zu Beginn wichtiger Geschäfte sich seit ältester Zeit mit einem Kreuze zu bezeichnen, um sich dadurch unter den Schutz Christi zu stellen und sich seiner Gnaden teilhaftig zu machen. Auch zu Anfang des Gebetes bedurfte man des göttlichen Gnadenbeistandes. So begegnen wir schon früh der Kreuzbezeichnung vor dem Gebete und am Schluß der Gebete, vor allem aber beim Glaubensbekenntnis (vgl. Augustinus Tract. in Joann. 11, 3). Da diese Sitte vielleicht zunächst als private Nachahmung der in der Taufe liturgisch ausgeführten Kreuzbezeichnung entstand, wurde sie bald vorwiegend mit einer der Taufformel nachgebildeten trinitarischen Anrufung verbunden. Der Sinn der trinitarischen Formel „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes, Amen“ ist also: Die hl. Dreifaltigkeit, auf deren Namen ich getauft bin, und deren Glauben ich bekenne, nehme mich unter ihren Schutz und wende mir die Gnadenhilfe Gottes zu! oder kürzer: Die Gnade des dreieinigen Gottes stehe mir bei! Indem hiermit die Kreuzbezeichnung verbunden wird, bekennt der Christ gleichzeitig seinen Glauben an den Kreuzestod Christi als die Verdienstursache der Gnade.

Die Verteilung der Worte weist beim sog. großen Kreuzzeichen auf den Vater als den Ursprung des Sohnes hin (die Stirn gilt als Ausgangspunkt des Gedankens), auf die Herabkunft des Sohnes zur Erde (der Logos ist der ausgesprochene Gedanke des Vaters) und auf die mit gnadenvoller Kraft stärkende (Schultern = Sitz und Sinnbild der Stärke), aus der Sünde (linke Seite) zur Berechtigung (rechte Seite) führende, zwischen Vater und Sohn vermittelnde Liebe des Hl. Geistes hin. Beim kleinen Kreuzzeichen erfolgt die Nennung des Sohnes bei Bekreuzung des Mundes (der Sohn ist das wesensgleiche Wort des Vaters) und des Hl. Geistes bei Bekreuzung der Brust (der Hl. Geist ist die wesenhafte Liebe, als deren besonderes Organ das Herz gilt). Nach Sicard von Cremona (Mitrale 3, 4) soll die Berührung der Stirn daran erinnern, daß wir uns des Glaubens an den Bekreuzigten nicht schämen, die Berührung des Mundes, daß wir diesen Glauben öffentlich bekennen, und die Berührung der Brust, daß wir ihn im Herzen bewahren wollen.

Anderere Formeln zur Kreuzbezeichnung bringen teils nur eine Anrufung des göttlichen Schützes (Deus, in adiutorium meum intende etc.; *Adiutorium nostrum in nomine Domini etc.*), teils eine Lobpreisung der hh. Dreifaltigkeit (*Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto etc.*), teils eine Zuwendung göttlichen Segens (*Benedictio Dei omnipotentis Patris etc.*; *Pax et benedictio Patris etc.*) zum Ausdruck.

2. Einleitungsformeln des Stundengebetes. Zur privaten Vorbereitung liturgischen Gebets wird eine mit *Aperi* beginnende Formel empfohlen (nicht geboten). Sie ersleht in sinniger Weise Gottes Beistand, um das Herz von verkehrten Gedanken zu befreien, den Verstand mit Licht und das Gemüt mit Liebe zu erfüllen, auf daß der Gebetsdienst *digne, attente ac devote* verrichtet und der Erhörung würdig werde. Eine Vereinigung mit der Gebetsintention Christi schließt sich an.

Dann läßt die Kirche das eigentliche Offizium mit stiller Verrichtung des Vaterunsers, des Englischen Grußes und vor der *Matutin* und der *Prim*, also zu Anfang des Nacht- und des Tagesoffiziums, auch mit dem Apostolischen Glaubensbekenntnis beginnen. Sie hält diese vorzüglichsten Gebetsformeln wohl für besonders geeignet, uns Gottes Gnadenbeistand zur Erhaltung der Andacht zu erlangen. Wir sollen dabei ganz kurz an alles, worum wir bitten (7 Bitten des *Pater noster*, Schlußbitte des *Ave Maria*) und wofür wir danken sollen (Heilstatfachen des *Credo*), erinnern sowie durch das stille Beten an die notwendige Geistesammlung gemahnt werden (*Sir.* 18, 23).

Nunmehr wird laut unter gleichzeitiger Selbstbekreuzung mit der Bitte um göttliche Hilfe *Deus, in adiutorium meum intendente: Domine, ad adiuvandum me festina* begonnen. Es ist der Anfang des Psalmes 69, dem sogleich die *Dorologie Gloria Patri* als erste Huldigung vor dem dreieinigen Gotte mit dem Freudenruf der Kirche *Alleluia* (= Lobet den Herrn, in der Septuagesimalzeit durch das inhaltlich gleiche *Laus tibi, Domine, rex aeternae gloriae* ersetzt) folgt. Die einleitende Bitte *Deus in adiutorium* stand bei den Ägypten der altchristlichen Zeit in hohen Ehren: man fand in ihr neben der Anrufung des göttlichen Gnadenbeistandes die religiösen Gefühle der Demut, Wachsamkeit, Zuneigung und Liebe, des Vertrauens und heilsamer Furcht vor Nachstellungen des bösen Feindes ausgedrückt (*Cassian Collat. 10, 10*). Daher wurde sie durch die Regel *Benedikts* (c. 9) für alle Horen vorgeschrieben. Die beigefügte Lobpreisung der *hh. Dreifaltigkeit* und *Alleluja* leiten passend zum Gotteslob, dem hauptsächlichsten Inhalte des Stundengebetes, über.

3. Schlußformeln. Die Grundidee des kirchlichen Stundengebets „Gottes Lob über alles“ zuckt am Schluß jeder Gebetsstunde gleichsam noch einmal auf, indem die hebräische Formel *Alleluja* durch die entsprechende lateinische *Benedicamus Domino* wiederholt wird. Der Betende nimmt sich vor, wenn er auch für einige Zeit den aktuellen Gebetsverkehr mit Gott unterbrechen muß, doch die virtuelle Gebetsstimmung mitzunehmen und in allen Tageswerken Gott zu verherrlichen. Der Chor spricht alsdann freudig Gott Dank für die gewährte Gnadenhilfe aus: *Deo gratias!* Statt ehemals längerer Fürbittgebete für die Abgestorbenen wird heute nur noch eine kurze Bitte *Fidelium animae etc.* beigefügt, sodann ein stilles Vaterunser. Zuletzt wird unter Selbstbekreuzung laut gesprochen: *Dominus det nobis suam pacem: Et vitam aeternam. Amen.* Es ist dies eine Bitte um den inneren Frieden, die dem Segenswunsche nachgebildet ist, den der Hohepriester beim Morgenopfer über das Volk Israel zu sprechen hatte (*Num. 6, 26*).

Aus der Übung, dem Chorgebete das Kleine Offizium zu Ehren Mariens oder marianische Volksandachten anzuschließen, sind einige weitere Schlußformeln des liturgischen Gebets hervorgegangen, die sog. Großen Marianischen Antiphonen. Es sind Huldigungsgrüße an die Gottesmutter, verbunden mit eindringlichen Bitten, von großer Kraft des Ausdrucks, schwungvoller Rhythmik und gefanglicher Schönheit.

a) Für die Advents- und Weihnachtszeit ist das *Alma redemptoris mater* bestimmt, aus sechs Hexametern zusammengesetzt, gedichtet vermutlich von Hermannus Kontraktus (Mönch zu Reichenau, † 1054). Es ist ein Hilferuf an die hehre Mutter des Erlösers als die „offene Himmelspforte“ (vgl. Ezech. 44, 1–3) und den „Meeresstern“, der allen, die auf dem wogenden Meere der Zeit dahersfahren, Rettung verkündet.

b) Von Mariä Lichtmess bis zum Mittwoch der Karwoche wird ein neuer, in zwei Strophen gegliederter, mit Reimen geschmückter Lobspruch Mariä gebetet, das *Ave regina coelorum*, dessen Verfasser gänzlich unbekannt ist. Er huldigt der ihm gleichsam in einer Vision erscheinenden, von Engeln umgebenen Himmelskönigin, die der Welt das Licht gebracht und den Himmel geöffnet hat. Da sie wieder zum Himmel entschwebt, empfiehlt er sich ihrer mütterlichen Fürbitte.

c) Das für die österliche Zeit bestimmte *Regina coeli* stellt in kurzen, aber ergreifenden Versen dar, wie der Auferstandene seiner Mutter erscheint, und läßt uns die Osterfreude Mariä mitempfinden. Es geht auf sehr alte Zeit zurück, nach einer Legende, die Durandus (*Rationale* VI, 89, 3) berichtet, sogar auf die Tage Gregors d. Gr. Damals habe man in einer österlichen Prozession, an der der Papst teilnahm, Engel die Anfangsworte singen hören, worauf Gregor selbst die Schlußbitte *Ora pro nobis Deum, alleluia* beigefügt habe.

d) Für den größten Teil des Jahres dient das *Salve regina*, als dessen Verfasser ebenfalls Hermannus Kontraktus, nach anderen aber Hymar von Puy († 1098 zu Antiochien) gilt. Es findet sich früh im Gebrauch der Zisterzienser. Nach einer Speyerer Chronik soll an dieses Lobgebet der h. Bernhard von Clairvaux, als er im J. 1147 zur Kreuzzugspredigt in den Dom zu Speyer einzog, die Schlußworte *O clemens etc.* gefügt haben. Im 13. Jahrhundert wurde es als Schlußgebet der kirchlichen Horen allgemein üblich. Im 15. und 16. Jahrhundert fand es zahlreiche Übersetzungen und ging bald in die Kirchenlieder des Volkes über. Inhaltlich preist es mit vielen Ruhmestiteln die Himmelskönigin, deren Milde und Güte uns Trost im Leben und Sterben sowie Freude in der Ewigkeit spenden möge. „Mutter der Barmherzigkeit“ wird Maria genannt, weil ihr Sohn die „göttliche Barmherzigkeit“ verkörperte.

An jede der Großen Marianischen Antiphonen schließt die Kirche passende Versikeln und Orationen, sowie zuletzt den Abschieds-

wunsch *Divinum auxilium maneat semper nobiscum.*
Amen.

Nach Beendigung eines vollständigen Tagesoffiziums wird in der Stille Pater, Ave und Credo gebetet, gleichsam alle Gebetsintentionen nochmals kurz zusammenfassend.

Als private dank sagende Aufopferung wird zuletzt noch das Ablassgebet *Sacrosanctae* empfohlen. Es bezeichnet das soeben vollendete Offizium als Gebetsdienst, der stellvertretend für die gesamte Kreatur dem dreieinigen Gott, dem Gottmenschen Jesus Christus, seiner Mutter Maria und allen Heiligen gewidmet wird.

§ 24.

Psalmen und Kantiken.

1. Psalmen (*ψαλμός* = Lied zum Saitenspiel) werden jene lyrischen Dichtungen genannt, deren Sammlung als das „Gesangbuch“ der alttestamentlichen Gottesgemeinde diente. Ihr Rhythmus besteht hauptsächlich im Parallelismus der Gedanken. Jede zweite Vershälfte bildet bei ihnen eine Art Wiederhall zum Gedanken der ersten Vershälfte.

Die älteste Kirche hat den Gebrauch des Psalmengebets sicherlich von Christus und den Aposteln übernommen; erwähnen doch Matthäus und Markus (Matth. 26, 30; Mark. 14, 26) übereinstimmend den „Lobgesang“, den der Herr mit seinen Jüngern zum Abschluß des Ostermahles gesprochen habe, offenbar einen damals bei den Juden üblichen rituellen Psalm, sowie das Gebet Christi am Kreuze, das den Anfang des 21. Psalmes bildet: „Gott, mein Gott, wie hast du mich verlassen“ (Matth. 27, 46; Mark. 15, 34). Auch mahnt der Apostel Paulus wiederholt (Eph. 5, 19; Kol. 3, 16) die Gläubigen, Gott dem Herrn Psalmen wie andere geistliche Lieder darzubringen. Sobald daher in der ältesten Kirche liturgischer Gesang eingerichtet wurde, bildete das Psalterium den Hauptbestandteil. Anfangs beteiligte sich das ganze Volk am Psalmengesang. Mönche und Kleriker, sowie Knaben und Mädchen, die sich dem Dienste Gottes weihen wollten, lernten die Psalmen auswendig. Nach Cassian (*De inst. coen.* 1. 2, c. 2; Migne P. 1. 49, 77) pflegten manche orientalische Mönche im Nachtoffizium 20 bis 30, ja noch mehr Psalmen zu singen. Die Kirche Mailands betete alle 150 Psalmen im Verlauf von 14 Tagen. Die Regel des h. Benedikt (c. 18) sowie der Gebrauch der römischen Kirche verteilten jedoch das ganze Psalterium auf eine Woche, was die allgemeine Kirche bis zur Gegenwart für ihr amtliches Gebet beibehalten hat. Nach der Neuordnung des Breviers durch Papst Pius X in der Konstitution *Divino afflatu*

(1. November 1911) werden die Psalmen 1 – 108 (mit Auslassungen) zur Matutin, 109 – 144 (mit Auslassungen) zur Vesper, 145 – 150 sowie die früher übergangenen Psalmen zu den Laudes und den Kleinen Hören benutzt.

Der überragende Gebrauch der Psalmen im christlichen Chor- gebet erklärt sich auch aus ihrem Inhalt. Das Psalterium enthält in herrlicher Vereinigung alle Akte der wahren Gottesverehrung: Anbetung, Lob, Dank und Bitte. Schon der erste Psalm zu Beginn jeder Matutin *Venite exultemus Domino* (Ps. 94) gibt der Anbetung Ausdruck. Das Lob Gottes kehrt in allen Laudespsalmen und in den Vesperpsalmen höherer Feste ständig wieder. Mit dem Dankpsalm 97 *Cantate Domino canticum novum, quia mirabilia fecit* beginnen die Laudes am Donnerstage, dem Gedächtnistage der Einsetzung des *h.* Altarsakramentes. Bittgebete sind am reichsten in den Kompletpsalmen enthalten. Mit Recht haben schon Väter, wie der *h.* Athanasius (Ep. ad Marcellinum, Migne P. gr. 27, 42), hervorgehoben, daß es eigentlich keine religiöse Stimmung gibt, die nicht in einem Psalm ihren frommen und poetischen Ausdruck gefunden habe. Indem die Kirche jedoch diese alttestamentlichen Lieder in ihre Gebete aufnimmt, legt sie denselben eine christliche Deutung bei, was sie schon äußerlich jedesmal durch Beifügung der christlichen Schlußdilogie *Gloria Patri* etc. anzeigt.

In der Auslegung der Psalmen unterscheidet man einen mehrfachen Sinn. Während im Ferialoffizium fast nur der Literal- sinn (freilich aus dem Alttestamentlichen ins Christliche erhoben) zur Geltung kommt, gibt die Kirche an Festtagen in der Regel einer typischen, mystischen oder „angewandten“ Deutung den Vorzug. Sie legt alsdann aus den Gedanken des Festgeheimnisses heraus dem Betenden gern eine neue, der ursprünglichen vielleicht völlig fremde Auffassung nahe. So wird im Ps. 86 *Fundamenta eius in montibus sanctis* nach dem Literal- sinn das Glück Jerusalems als der Geburtsstadt des messianischen Heils für alle Völker gepriesen. Dabei muß sich freilich der Gedanke des Christen sogleich schon auf das Glück aller Mitglieder der Kirche, der neutestamentlichen Gottesstadt, lenken. Ohne Zweifel ist diese typische Deutung im Offizium des Kirchweihfestes (2. Nokturn) beabsichtigt. Dort preist jener Psalm die Besucher des steinernen Gotteshauses glücklich, weil sie durch die Aufnahme in die von Gott selbst gegründete christliche Kirche des besondern göttlichen Wohlgefallens teilhaftig geworden sind. Im Offizium der Marienfesten (2. Nokturn), am Oktavtage von Weihnachten (2. Nokturn) und in der Oktav

von Epiphanie (3. Nokturn) soll der Sinn des Psalmes sogar auf Maria, die Wohnung des Gottesohnes, die der Allerhöchste sich selbst erbaut hat und die man die geistige Mutter aller Christen nennen kann, „angewandt“ werden.

Der „angewandte“ Schriftsinn (*sensus accommodatus*) fand schon durch den h. Ambrosius, mehr noch durch Gregor d. Gr. in die kirchlichen Bücher des Abendlandes Aufnahme und erfreute sich das ganze Mittelalter hindurch bei allen Liturgikern großer Beliebtheit. Er besitzt in der Tat mancherlei Kraft zur Anregung erbaulicher Gedanken und religiöser Empfindungen, die das Herz des Betenden mit höherer Andacht zu erfüllen und seine Aufmerksamkeit auf die verschiedensten Seiten eines Festgeheimnisses zu lenken vermögen.

Durch die Reform Pius' X im Jahre 1911 wurden 47 längere Psalmen in Abschnitte von 10–15 Verse zerlegt, um für alle Tage des Jahres ein möglichst gleichmäßiges Gebetspensum zu erhalten. Das Offizium der gewöhnlichen Sonntage und der Ferien ist seit jener Zeit wieder häufiger geworden, und damit gleichzeitig der Literatssinn der Psalmen. Der christliche Beter wird diesen am besten benutzen können, indem er sich als Stellvertreter Christi oder der Kirche denkt, besonders bei den sog. Selbstgerechtigkeits- und Fluchpsalmen, die dann (vgl. Ps. 16: *Exaudi, Domine, iustitiam meam* oder Ps. 136, 8: *Filia Babylonis misera: beatus, qui tribuet tibi etc.*) die Heiligkeit des Gottesohnes und seiner Kirche feiern bzw. das Strafgericht Gottes über verstockte Sünder herabrufen. Eine vortreffliche Übersetzung und kurze Erklärung enthält A. Miller, *Die Psalmen* (4. und 5. Bdch. der *Ecclesia prans*), Freiburg 1920. Zu eingehenderem Studium und betrachtender Lesung vgl. M. Wolter, *Psallite sapienter! Erklärung der Psalmen im Geiste des betrachtenden Gebetes und der Liturgie*³, 5 Bde. (Freiburg 1904–1907); B. Thalhofer, *Erklärung der Psalmen mit besonderer Rücksicht auf den liturgischen Gebrauch im römischen Breviere*⁸ (Regensburg 1914); A. Schulte, *Die Psalmen des Breviers nebst den Kantika*² (Paderborn 1917); W. Meyer, *Die Psalmen des Priesters Betrachtungsbuch*,⁴ 4 Bde. (Paderborn 1920 ff.).

2. Kantiken (*cantica*) pflegt man gewisse in der Bibel außerhalb des Psalmenbuches enthaltene, den Psalmen ähnliche geistliche Lieder zu nennen.

Bereits zur Zeit Christi war es in den jüdischen Synagogen üblich, am Schlusse des Morgengottesdienstes das biblische Dankeslied (Exod. 15, 1–19) zu singen, das einst Moses, seine Schwester Maria und die Israeliten nach dem Durchzuge durchs Rote Meer angestimmt hatten. Auch die christliche Kirche nahm diesen und andere biblische Lobgesänge früh in ihren Gottesdienst auf, sie fügte die drei neutestamentlichen Kantiken hinzu, die mit den Worten Mariä im Magnificat, des Priesters Zacharias im Benedictus und des greisen Simeon im Nunc dimittis Gott für das erlebte messianische Heil Dank sagen.

Während die morgenländische Kirche die drei neutestamentlichen Kantiken meist (z. B. im armenischen und im griechischen Ritus) unmittelbar aufeinander folgen läßt, hat die lateinische Kirche sie auf verschiedene Horen verteilt und das Magnificat zum Höhepunkt der Vesper, das Benedictus zum Höhepunkt der Laudes, das Nunc dimittis zum Höhepunkt der Komplet gemacht. Den Lobgesang der drei Jünglinge im Feuerofen (Dan. 3) verwendet die Kirche als tägliches Dankgebet nach der h. Messe sowie in den Sonntagslaudes. In der Mitte der Laudespsalmen wurden bis 1911 längere alttestamentliche Kantiken gebetet, die durch Pius X auf die Ferialtage der Advent- und Fastenzeit beschränkt worden sind. Seit jener Zeit enthält das Brevier an dieser Stelle für gewöhnlich kürzere Kantiken.

Inhaltlich zeichnen sich alle Kantiken durch gesteigerte religiöse Begeisterung aus, die sie vorzüglich zur Dankagung geeignet macht. In der Regel pflegt die Kirche einen besonderen Grund des Dankes durch die das Kantikum begleitende Antiphon anzuzeigen. Im allgemeinen aber ist es die Freude über das Erscheinen des messianischen Heiles, über die Zuwendung der Erlösungsgnade, die uns zu freudigem Danke stimmen soll. Am Sonntage fordern wir mit den drei Jünglingen im Feuerofen alle Geschöpfe zum gesteigerten Lobpreis Gottes auf. An den drei ersten Ferialtagen der Woche gibt man durch Einstimmen in das Loblied Davids, in das Danklied des jungen Tobias und in den Siegesgesang der heldenhaften Judith seiner Freude über die Befreiung vom bösen Feinde Ausdruck, gedenkt am Donnerstage im Canticum Ieremiae mit Dank des messianischen Glückes, insbesondere der Speisung durch die h. Eucharistie, am Freitag im Canticum Isaiiae der Erlösung durch den Deus absconditus der Israeliten, endlich am Samstag im Canticum Ecclesiastici der Bestimmung aller Menschen, auch derer, die „das Heil noch nicht suchen“, für die ewige Seligkeit. Die längeren Kantiken der Advent- und Fasttage zeigen einen dem Bußcharakter jener Tage mehr entsprechenden Ernst der religiösen Stimmung.

Gesanglich werden Psalmen und Kantiken nach einer der acht kirchlichen Tonarten so ausgeführt, daß nach einem eventuell vorangehenden einfachsten Initium eine sog. Dominante, nur durch eine kleine Hebung am Schluß der ersten Vershälfte unterbrochen, in der Regel bis zur Senkung gegen Schluß der zweiten Vershälfte eingehalten wird. Diese ruhig dahinfließende, klare und schlichte Vortragsweise ist vorzüglich geeignet, das Gemüt des Betenden mit heiligen Gefühlen zu erfüllen, die dem erhabenen Inhalte der Psalmverse entsprechen.

§ 25.

Antiphonen.

1. Begriff und Arten. Antiphonen im engeren Sinne werden einzelne Sätze religiösen Inhaltes genannt, die dazu bestimmt sind, vor und nach einem Psalme (oder Kantikum) gesungen zu werden (*ἀντιφωνή* Gegenlied, Wechselgesang). In Ausnahmefällen, z. B. bei Kommemorationen im Offizium, werden Antiphonen auch ohne Psalm gesungen bzw. gebetet. Inhaltlich entstammen sie entweder dem Psalterium selbst (antiphonae psalterales) oder der übrigen Hl. Schrift (a. scripturales) oder der späteren kirchlichen Literatur bzw. Heiligenlegende (a. historicae). Einzelne Antiphonen sind aus Bestandteilen der Hl. Schrift und der späteren Literatur zusammengesetzt (a. mixtae). Im weiteren Sinne werden einige für den Vortrag durch Doppelschöre eingerichtete geistliche Lieder Antiphonen genannt, z. B. die sog. Großen Marianischen Antiphonen (antiphonae finales Beatae Mariae Virginis).

2. Ursprung. Die antiphonale oder doppelschörige Vortragsweise stellt, wie bereits S. 31 bemerkt wurde, eine spätere Entwicklungsstufe des Kirchengesanges dar. Erst als die Zahl der Mitbetenden bzw. Mitsingenden größer wurde, entstand der Gebrauch, zwei Chöre verschiedener Stimmlage, z. B. von Männern und Frauen, oder von Männern und Knaben, zu bilden, die bald einander ablösten, bald zusammen sangen.

So beschreibt Philo den Vigiliengottesdienst der Therapeuten Agyptens: „Auf einmal erheben sich alle von beiden Seiten . . . und bilden zwei Chöre, den einen der Männer, den andern der Frauen . . . Dann singen sie Loblieder zu Gott, in verschiedenen Metren und Melodien komponiert, bald alle zusammen, bald in schicklicher Weise einander antwortend. Hierauf . . . bilden sie aus den beiden Chören einen einzigen . . . wie die Juden, als sie durch das Rote Meer zogen. An diesen Chor erinnert der Chor der frommen Männer und Frauen, die da durch das Anstimmen und wechselweise Wiederholen der Lieder und durch den Zusammenklang der tieferen Männer- und höheren Frauenstimmen eine liebliche und wahrhaft musikalische Symphonie herstellen“ (Eusebius, Hist. eccl. II, 17). Schon früh wurde als das Charakteristische für diese Art der Psalmodie nur mehr die Ausföhrung durch zwei abwechselnde Chöre aufgefaßt. Zu besonderer Blüte gelangte dieser antiphonale Vortrag in Antiochien; soll doch nach altchristlicher Tradition (Sokrates bei Eusebius, Hist. eccl. VI, 8; Migne P. gr. 67, 692) schon der h. Ignatius von Antiochien dort diese Vortragsweise eingeföhrt haben, nachdem er in einer Vision solchen Wechselgesang bei den Cherubim und Seraphim vor dem Throne Gottes vernommen hatte.

Die antiphonale Vortragsweise der Psalmen wurde in den orientalischen Mönchsklöstern um die Mitte des 4. Jahrhunderts

allgemein üblich und hat sich dann von dort aus über die ganze christliche Welt verbreitet. In Mailand wurde sie zusammen mit dem Hymnengesang vom h. Ambrosius gerade zu der Zeit eingeführt, als sich der h. Augustinus kurz vor seiner Bekehrung dort aufhielt. Augustinus beschreibt selbst in seinen *Confessiones* (IX, 6 und 7) den gewaltigen Eindruck, den die neue Singweise auf ihn, seine Mutter und das christliche Volk damals gemacht habe. Die allgemeine kirchliche Ausführung der antiphonischen Psalmodie bestand nämlich darin, daß man mit dem Chore der Kleriker den des Volkes abwechseln ließ. Da aber das Volk nicht den ganzen Psalm auswendig konnte, wählte man für die Zwischengesänge des Volkes einen charakteristischen Vers, wie der h. Johannes Chrysostomus sagt (*Exp. in ps. 117*), „einen vollklingenden Vers, der irgendeine erhabene religiöse Wahrheit enthielt“, als die während des ganzen Psalmes gleichbleibende Antiphon aus.

So ließ man z. B. bei der Übertragung der Reliquien des h. Babylas nach Antiochien im Jahre 362 nach jedem Vers des Psalmes 96, den der Klerus sang, vom Volke als Antiphon den V. 7: „Zuschanden sollen werden alle, die Bilder anbeten und sich ihrer Götzen rühmen“ wiederholen. Auf einen jungen Christen, den bald nachher Kaiser Julian ins Gefängnis werfen und foltern ließ, hatte dies solchen Eindruck gemacht, daß er auch während aller Folterqualen stets diesen einen Vers, diese Antiphon, wiederholte. Wegen seines Heldenmutes, mit dem er die größten Qualen erlitt, ohne den Glauben zu verleugnen, wurde er freigelassen (*Sozomenus, Hist. eccl. V, 19*).

3. Wiederholung der Antiphon. Um dem Volke das Ergreifen der Melodie zu erleichtern, schickte man die Antiphon entweder ganz oder teilweise als kurzen Sologesang schon dem Psalme voraus. Bald wiederholte man die Antiphon nicht mehr nach jedem Verse des Psalmes. Bis heute ist dies nur mehr beim Gesang des *Nunc dimittis* zur Kerzenweihe am Feste Mariä Lichtmess sowie bei einigen Psalmen der Kirch- und Altarweihe üblich geblieben. Nach je zwei Versen wird die Antiphon heute noch zum Ps. 94 *Venite exultemus* in der 3. Nokturn des Epiphaniestes wiederholt, nach je drei Versen zum *Miserere* im Ritus der Kirchweihe. Bis ins 19. Jahrhundert sangen einzelne Kirchen, z. B. Köln, an den höchsten Festtagen die Antiphon dreimal, nämlich vor dem Gloria Patri und nach Schluß desselben. Man nannte dies *psalmis triumphare*. Dagegen läßt der Römische Ritus die Antiphon heute im allgemeinen nur noch zweimal singen, nämlich vor und nach dem Psalme; an Festen, die einen geringeren als Duplexrang besitzen, wird die Antiphon vor dem Psalme überhaupt nur angestimmt (vgl. oben S. 83).

4. Liturgische Bedeutung. Die Antiphon gibt einen wertvollen religiösen Gedanken, sozusagen einen Kerngedanken, an, mit dem sich die Seele des Betenden während eines oder mehrerer Psalmen betrachtend beschäftigen soll. Mit Recht wird daher schon von Amalar (De ord. ant. IV, 7) die Antiphon mit der Seele, der Psalm selbst nur mit dem Körper eines Gesanges verglichen. Wie schon äußerlich die Antiphon die Psalmverse zusammenhält, an deren Anfang und Schluß sie gesungen wird, so soll sie auch die Gedanken der den Psalm Betenden oder abwechselnd Singenden zu einer einheitlichen religiösen Empfindung vereinigen. Sie soll namentlich am Schluß der Psalmen, wie Durandus (Rationale V, 2, 27) weiter ausführt, gleichwie mit einem Bande der Liebe die beiden Chöre umschlingen und bewegen, daß sie den religiösen Hauptgedanken des Psalmes durch gemeinsames Singen der Antiphon sozusagen feierlich bekräftigen.

5. Beziehung der Antiphon zum Psalme. Der Kerngedanke der Antiphon ist in sehr vielen Fällen, vor allem bei den älteren Offizien, der Hauptgedanke des betreffenden Psalmes. Notwendig ist jedoch nicht einmal, daß er zu dem Psalme irgendwie in Beziehung stehe. An manchen Tagen will die Kirche offenbar unserer Betrachtung weiten Spielraum gewähren, an anderen dagegen unbekümmert um den Wortlaut der Psalmen eine genau begrenzte Richtung vorschreiben. Heute dürfte im allgemeinen folgendes gelten:

a) Wenn die Antiphon nur einen allgemeinen Gedanken enthält, mit dem ersten Verse eines Psalmes übereinstimmt oder den Hauptgedanken des ganzen Psalmes kurz zusammenfaßt, will die Kirche entweder die Auffassung des Gebetes als Gotteslob ganz im allgemeinen oder die Betrachtung des Psalminhaltes nach dem Literalsinn freilassen. Beides trifft namentlich dann zu, wenn eine Antiphon zu mehreren nach der Reihenfolge des Psalteriums geordneten Psalmen gehört oder wenn sie vor dem Psalme nur angestimmt wird.

b) Nimmt die Antiphon dagegen auf den Charakter des Festes oder Tages deutlich Bezug, so will die Kirche entweder einen im Psalm enthaltenen Nebengedanken besonders hervorheben, der eine Beziehung zum Feste bzw. Tage enthält, oder eine höhere (typische, „angewandte“) Auffassung nahelegen oder ein selbständiges Betrachtungsthema bezeichnen. So ist z. B. im Ps. 129 De profundis dem Hauptgedanken nach ein Ausschrei zu Gott aus tiefer Not enthalten. Im Weihnachtsoffizium (2. Vesper) wird jedoch

die Antiphon Apud Dominum misericordia et copiosa apud eum redemptio beigegeben, um den Nebengedanken in B. 4 hervorzuheben und darauf hinzuweisen, daß Gott am Geburtsfeste Christi den Menschen überreiches Erbarmen gezeigt hat. Der Ps. 1 Beatus vir, der im allgemeinen das Glück eines jeden Berechten preist, wird am Osterfeste (1. Nokturn) in Folge der beigegebenen Antiphon Ego sum qui sum etc. messianisch (typisch) aufgefaßt und auf den Berechten κατ' ἐξοχήν, nämlich auf Jesus Christus, bezogen werden müssen. Solche Antiphonen geben gewissermaßen den Schlüssel zum rechten, von der Kirche beabsichtigten Verständnis. In den jüngeren Offizien aber, sowie an vielen Heiligentagen, ferner in allen Laudes, Vespere und Kleinen Horen, die eigene Antiphonen benutzen, gehen die letzteren sozusagen selbständig ihren Weg und stellen nur eine wohlgeordnete Reihe von Betrachtungspunkten auf, die den Geist des Betenden während der Psalmodie stets wieder dem Festgeheimnis zuwenden und dasselbe von allen Seiten beleuchten sollen. Bald enthalten sie Lobeserhebungen des Festgeheimnisses, wie die zum Teil rhythmischen Antiphonen des Dreifaltigkeits-, des Fronleichnams- oder der beiden Kreuzfeste. Bald gehen sie näher auf die Lebensgeschichte eines Heiligen ein, preisen dessen Tugenden oder Wundertaten und schließen mit dem Gedanken an den himmlischen Lohn, den der Heilige gefunden hat. So wird z. B. am Feste des h. Bischofs Martinus (11. November) in den Antiphonen der Matutin dessen Leben von der Teilung des Mantels an, die er noch als Katechumene vornahm, bis zu seiner Aufnahme in den Himmel geschildert und mit der Bitte geschlossen: Sacerdos Dei Martine, pastor egregie, ora pro nobis Deum (9. Antiphon). Ebenso kehrt in den Laudes- und Vesperantiphonen nochmals die Betrachtung seines Lebens wieder, jedesmal in den Antiphonen zum Kantikum mit seiner Seligpreisung schließend. Eine letzte Art von neueren Antiphonen legt gewisse, das Festgeheimnis betreffende Lehrstücke zur Betrachtung vor. So enthalten die Antiphonen des 1888 allgemein eingeführten neuen Offiziums zum Rosenkranzfest sämtliche Betrachtungspunkte des freudereichen, schmerzreichen und glorreichen Rosenkranzes.

6. Musikalische Bedeutung. Gesanglich schließt sich die Antiphon dem Charakter der betreffenden Kirchentonalart an, die für den Psalm bestimmt ist. Ihre Intonation bringt jedesmal „eine erfrischende Abwechslung in die öftere Wiederholung derselben melodischen Formel“ (P. Wagner, Elemente des gregorianischen Gesanges, Regensburg 1909, S. 160).

Da sie vor dem Psalme zuweilen nur das Ergreifen der Melodie ermöglichen soll, braucht sie dann dort nur soweit angestimmt zu werden, daß die betreffende Kirchentonalart erkennbar wird. Infolgedessen bricht ihr Text in solchen Fällen oft sogar innerhalb eines Bedankens ab. Ihre Wiederholung am Schluß des Psalmes erweckt den Eindruck einer endgültigen, nachdrucksvollen Bekräftigung des beim ersten Anstimmen leise angeschlagenen, im Verlauf der Psalmodie durch jeden folgenden Vers immer deutlicher beantworteten religiösmusikalischen Bedankens.

§ 26.

Responsorien.

1. Entstehung. Im Judentum pflegte nach Lesungen aus der Hl. Schrift ein Vorsänger (Kantor, Psalmist) einzelne Psalmen in der Weise vorzutragen, daß sie in gewissen Zwischenräumen vom Volke oder Chore durch Singen eines kurzen Antwortverses, wie Amen, Alleluja o. dgl., unterbrochen wurden. Diese responsoriale Vortragsweise (vgl. oben S. 31) hat die christliche Kirche lange Zeit beibehalten. Bis heute ist es noch üblich, zu Beginn der Matutin dem Invitatorialpsalm 94 Venite exultemus Domino nach je zwei Versen durch den Chor abwechselnd das ganze oder halbe Invitorium zwischenzuschieben. Nach den Lesungen hat man aber später aus passenden Versen eigene Responsorien als Wechselgesang zwischen Vorsänger und Chor neu gebildet. Man verwob in diese Responsorien auch gern geschichtliche Texte aus der Hl. Schrift oder Legende und richtete sie zur Zeit der Reimoffizien selbst gereimt oder rhythmisch ein.

2. Arten. Die Responsorien werden heute in längere (responsoria prolata) und kürzere (responsoria brevia) eingeteilt.

Der Text der längeren Responsorien besteht in der Regel aus einem einleitenden Hauptsatz (R), auch Responsorium im engeren Sinne genannt, dessen zweite Hälfte durch ein Sternchen * als später zu wiederholende Antwort (Repetenda) abgetrennt wird, sowie aus einem darauf folgenden Verse (V), nach dessen Schluß die erste Wiederholung der Repetenda eintritt. Das letzte Responsorium jeder Nocturn wiederholt die Repetenda nochmals nach einem eingefügten Gloria Patri etc. Einige Responsorien besitzen mehrere Verse (z. B. am 1. Adventssonntag) oder auch mehrere Repetendä (z. B. das Libera).

Bei den kürzeren Responsorien, die sich in den Kleinen Horen nach den Kapiteln finden, wird sogleich der ganze einleitende Haupt-

saß wiederholt, dann erst der Vers begonnen und die zweite Hälfte des Hauptsatzes angegeschlossen, hierauf nach Gloria Patri nochmals der ganze Hauptsatz wiederholt (vgl. *Christe, fili Dei vivi etc.* in der Prim).

3. Inhalt. Inhaltlich sollen die Responsorien auch heute noch soviel als möglich den Lesungen, Lektionen oder Kapiteln, auf die sie folgen, entsprechen; sie sollen zur Reflexion dienen, als sog. Nachklang die Gedanken des vernommenen Gotteswortes weiter entwickeln, Anregungen zu tieferen Betrachtungen bieten oder die Gefühle der Zuhörer (ähnlich dem Chor der antiken Dramen) in Worte fassen. Wie Rupert von Deutz († 1135) erklärt, sollen sie nach traurigen Lesungen mit den Trauernden wehklagen, nach freudigen Lesungen mit den Jubelnden sich freuen. Oft ergänzen aber auch die Responsorien, was die Lesung nur angedeutet hat, oder setzen Erzählungen weiter fort, erteilen Lehren und Warnungen oder fassen die Herzenswünsche der Gläubigen in Gebete zusammen.

In der österlichen Zeit wird der Jubelruf des *Alleluja* den Responsorien angefügt und so allen etwas von der Freude mitgeteilt, die über den Sieg des „Löwen vom Stamme Juda“ herrscht: „Auferstanden ist der gute Hirt, der sein Leben für seine Schafe dahingegeben und sich gewürdigt hat, für seine Herde zu sterben“ (vgl. die Responsorien vom 2. Sonntage nach Ostern).

In der Adventszeit lassen die Responsorien mit den Propheten des Alten Bundes den kommenden Erlöser von ferne schauen („*Aspiciens a longe, ecce video Dei potentiam venientem . . .*“ 1. Sonntag des Advents), fordern auf, ihm entgegenzueilen, weisen voll Freude auf die Begnadigung Mariä hin und regen zur Vorbereitung auf die Wiederkunft Christi beim Weltgericht an.

Am ergreifendsten sind die Responsorien der Passionszeit. Bald sind es klagende Worte, die dem leidenden Heiland in den Mund gelegt werden, bald die verbrecherischen Pläne seiner Feinde, die uns zur Betrachtung vorgehalten werden. Am Gründonnerstag sollen wir die Betrübnis Christi am Ölberge, den Verrat des Jüngers und die Befangennehmung im Garten verfolgen. Der Karfreitag läßt uns die Wunder beim Tode Jesu schauen („*Tenebrae factae sunt . . .*“) und seine Abschiedsklage vernehmen: „*Sehet, alle Völker, ob ein Schmerz ähnlich ist meinem Schmerze.*“ Der Karfreitag richtet alsdann die Aufforderung an die Kirche, den Tod des Herrn zu betrauern: „*Jerusalem, stehe auf und lege die Freuden-gewänder ab, bedecke dich mit Asche und mit dem Bußgewand, denn in dir ist der Erlöser Israels getötet worden.*“ Ja „wehklaget, ihr

Hirten" . . . „denn der große und gar bittere Tag des Herrn ist gekommen“ . . . „Geschieden ist unser Hirt, die Quelle lebendigen Wassers . . .“

In ähnlicher Weise führen die Responsorien an manchen Heiligenfesten (z. B. am Feste des h. Martinus, 11. November, der h. Cäcilia, 22. November, und des h. Andreas, 30. November) Gedanken über die Lebens- oder Leidensgeschichte der betreffenden Heiligen aus, oft in Verbindung mit den Antiphonen, weshalb man die Antiphonen und Responsorien eines Festes im Mittelalter auch wohl die *historia* des betreffenden Heiligen genannt hat.

4. Form. Dem bedeutamen Inhalt entspricht nicht selten der vollendete sprachliche Ausdruck, sowie die Schönheit der Melodie.

Der sprachliche Ausdruck bevorzugt die Form der Wechselrede. Bald werden heilige Personen (Gott, Christus, Maria, die Apostel, Propheten, die Braut des Hohen Liedes) redend eingeführt, bald das Volk oder gar die Feinde Jesu. Die Melodie ist zwar bei den kürzeren Responsorien sehr einfach, aber überaus gefällig und daher allgemein beliebt (vgl. *In manus tuas Domine* etc. bei der Komplet). Bei den längeren Responsorien herrschen freie Kompositionen vor, nur wird für das *Gloria Patri* etc. eine der acht Kirchentönenarten benutzt. Zu den bekannteren gesanglich schönen Responsorien gehören das *Libera* aus dem Totenoffizium und das *Subvenite* im Beerdigungsritus.

In vereinzelt Diözesen hat sich wegen gesanglicher Schönheit ein eucharistisches Responsorium erhalten, das lautet: R: *Discubuit Jesus et discipuli eius cum eo et ait: Desiderio desideravi hoc pascha manducare vobiscum, antequam patiar. * Et accepit pane gratias agens fregit et dedit illis. * Dicens: Hoc est corpus meum. V: Fecit Assuerus grande convivium cunctis principibus et pueris suis, ut ostenderet divitias gloriae regni sui. * Et accepto etc. V: Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto. * Dicens etc. (Coll. rit. Monasterien. tit. VIII c. 3).*

Es sei darauf hingewiesen, daß bei diesem Responsorium der Hauptsatz aus dem N. T., der Versus aber aus dem A. T. entnommen ist, eine Eigentümlichkeit, die im Mittelalter sehr beliebt war, um Vorbild und Erfüllung zusammenzustellen (vgl. mehrere Responsorien des Fronleichnamfestes).

Im übrigen vgl. C. Marbach, *Carmina scripturarum*. Sammlung und Nachweisung aller Stellen der Hl. Schrift, die als Antiphonen, Responsorien usw. in liturgischen Büchern Eingang fanden (Straßburg 1907).

§ 27.

Versikeln, Preces, Akklamationen, Litaneien und Dogologien.

Aus einzelnen Psalmversen oder psalmartigen Sprüchen der Hl. Schrift hat die christliche Kirche Gebete der kürzesten Form gebildet:

1. Versikeln nennt man die den Psalmen entnommenen oder nachgebildeten Doppelsprüche, deren erste Hälfte, Versus (V) genannt, von einem Vorbeter gesprochen wird, worauf der Chor mit der zweiten Hälfte, Responsum (R) genannt, antwortet.

Sie waren schon im Judentum üblich, wie ihr Vorkommen in allen christlichen Liturgien beweist, und sind aus dem Bedürfnis hervorgegangen, nach längerem Psalmengesänge, bei dem leicht die Aufmerksamkeit ermüdet, den Gebetsgeist durch eine Art kurzen Weckrufes wieder aufzufrischen. Heute haben sie im kirchlichen Offizium eine dreifache Bedeutung:

a) Zu Anfang eines Offiziums (vor Deus in adiutorium etc.) sollen sie „gleichsam den ersten Flügelschlag des Gebetes“ (Marbach) darstellen und die Erhebung des Herzens auf das Lob Gottes vorbereiten. Daher nannte das Mittelalter die Versikeln *Domine labia mea aperies* etc. vor der Matutin, sowie *Converte nos Deus salutaris noster* etc. vor der Komplet Eröffnungsversikeln (*versus apertionis*). Fast jede Hore hatte damals eigene Eröffnungsversikeln.

b) Am Schlusse der Offizien bilden die Versikeln sozusagen einen ruhigen Ausklang, wie einzelne Blockenschläge nach feierlichem Festgeläut den Übergang zur nachfolgenden Stille bilden (Schlußversikeln). Ein unvorbereitetes Ende hat etwas Erschreckendes oder Trauriges an sich; gerade um solchen Eindruck hervorzurufen, läßt man die Schlußversikeln in den drei letzten Kartagen ausfallen. In der übrigen Zeit des Kirchenjahres wird jedoch am Schlusse der Horen nach still verrichtetem Pater noster laut der Versikel *Dominus det nobis suam pacem: Et vitam aeternam. Amen* gesprochen.

c) In der Mitte der Offizien dienen Versikeln meist nach längerer Psalmodie zur Vorbereitung eines Bittgebetes. Mittelalterliche Liturgiker (besonders Amalar, *De ord. ant.* IV, 3) wollen selbst ihre Benennung davon ableiten, daß sie eine Wendung (*versio*) vom Lob- zum Bittgebet bedeuten. Nach ihnen sollen beim öffentlichen Chorgebet daher alle Teilnehmer nicht nur geistig, sondern auch körperlich bei den Versikeln gleichzeitig eine Wendung zum Altare hin ausführen.

In der Tat nehmen die Versikeln inhaltlich meist die Hauptintention der betreffenden Hore oder des Tagesoffiziums auf, stellen dieselbe lebhaft dem Geiste der Betenden „wie eine schnell aufleuchtende Flamme“ (Probst) vor, fassen die Bedeutung des Festes, der Festzeit oder der Tageshore kurz zusammen und bilden so eine vor-

zügliche Vorbereitung auf ein dem Tagescharakter entsprechendes Bittgebet. In Laudes, Vesper und Komplet läßt man aber das Kantikum noch zwischen Versikeln und Oration treten, damit auch dieser allgemeine Dankgesang durch die wechselnden Versikeln noch jedesmal eine genauer bestimmte Gebetsintention empfangen („ut oratio ferueat“. Cavanti).

Die Versikeln lehren uns ganz vorzüglich die kirchliche Auffassung der Feste und Festzeiten kennen. In der Adventszeit stehen sie mit den Worten des Propheten nach dem Erlöser: „Rorate coeli desuper et nubes pluant iustum: Aperiatur terra et germinet salvatorem,“ in der Passionszeit klagen sie mit dem leidenden Heiland: „Eripe me de inimicis meis, Deus meus: Et ab insurgentibus in me libera me,“ in der Osterzeit bitten sie mit den Emausjüngern: „Mane nobiscum Domine, alleluia: Quoniam advesperascit, alleluia.“

Besanglich zeichnen sich die Versikeln durch eine einfache, aber gefällige rezitative Melodie, in Vesper und Komplet mit reicher Schlußkadenz, aus.

2. Preces sind die kostbarsten Überreste uralter Bittlitaneien, die in vielen aufeinanderfolgenden Versikeln Bittgebete für die allgemeinen Anliegen der Kirche enthielten (Const. Apost. VIII, 10 und 36—39. Über die älteste Form vgl. S. Bäumer, Gesch. des Breviers S. 602 ff.).

Man unterscheidet preces dominicales und feriales; letztere werden auch flexibiles genannt, weil sie nur an Tagen mit Bußcharakter gebetet werden, und zwar zum Ausdruck der Bußgesinnung „flexis genibus“. Beide Arten beschränken sich auf weniger hoch gefeierte Tage und umschließen vorzugsweise inständige, eindringliche Bittgebete. Stets beginnen sie mit dem Flehruf des Kyrie und dem Pater noster und lassen von Psalmversen unterbrochen in Laudes und Vesper Fürbitten für den Papst und Bischof, die weltliche Obrigkeit und das christliche Volk, den Klerus und seine Wohltäter, sowie für alle abgestorbenen Christgläubigen, für die abwesenden Mitbrüder, Bedrängte* und Gefangene folgen.

3. Liturgische Akklamationen bringen meist in kurzen biblischen Worten eine Zustimmung, einen Wunsch oder eine Bitte zum Ausdruck.

Schon zur Zeit des Moses (Deut. 26, 15 f.) gab das Volk bei Fluch- und Segensgebeten seine Zustimmung mit der Bekräftigung „Amen“ kund (128 fürwahr, daher entweder: So ist es, oder: So sei es, so geschehe es!). Auch von den Aposteln wurde diese allge-

meine Bekräftigungsformel häufig gebraucht (1 Tim. 6, 21; 1 Kor. 14, 16 u. ö.; Dffb. 1, 6 und 22, 21). Als Bestätigung eines Glaubensaktes finden wir sie in den alten Liturgien bei Spendung der h. Eucharistie und am Schlusse der Glaubensbekenntnisse. Als kurzes Wunschgebet ist sie seit ältester Zeit am Ende aller Orationen, Psalmen und Hymnen üblich.

In der österlichen Zeit fügt die Kirche den Antiphonen, Versikeln und Responsorien ein einmaliges oder wiederholtes *Melusa* (מְלוּסָא lobet den Herrn) bei. Auch dieser jubelnde Zuruf stammt aus dem Gebrauche des N. T. (vgl. Ps. 113—118) und ist unverändert in alle christlichen Liturgien übergegangen.

Auf den Gruß des Liturgen „Der Herr sei mit euch“ oder „Der Friede sei mit euch“, jene feierlichen Anreden, die aus ähnlichen alttestamentlichen Formeln (vgl. Ruth 2, 4; Richt. 6, 23) und der neutestamentlichen Anrede des Erzengels Gabriel an die Jungfrau Maria bzw. Christi an die Apostel gebildet sind, antwortet das Volk mit dem Zuruf: „Und mit deinem Geiste“. Die letzteren Worte gebraucht der h. Paulus im zweiten Briefe an seinen Schüler, den Bischof Timotheus (4, 22). Die Kirche läßt sie im Gedanken an den in der Priesterweihe übertragenen Hl. Geist nur gegenüber Empfängern der sakramentalen Weihestufen (vom Diakon an aufwärts) anwenden. Beim Breviergebet niederer Kleriker oder Laien muß daher statt des genannten liturgischen Grußes der Versikel *Domine exaudi orationem meam* etc. benützt werden.

Der Zuruf „Herr, erbarme dich unser“, der sich schon bei den alttestamentlichen Propheten (Jf. 23, 2; Baruch 3), sowie im Evangelium beim Blinden von Jericho, der Kanaaniterin, den zehn Aussätzigen u. ö. findet, wurde in der christlichen Kirche sehr früh als allgemeinsten Ausdruck der Hilfsbedürftigkeit üblich. In der Regel pflegte der Diakon kurze Fürbitten für die einzelnen Anliegen der Kirche vorzutragen. Das Volk schloß sich durch den Ruf „Herr, erbarme dich unser“ an, was der Römische Ritus aus dem Griechischen übernommen und als *Kyrie eleison* (Κύριε ἐλέησον) bis heute unverändert beibehalten hat.

Näheres über den Gebrauch des *Kyrie eleison* im Altertum siehe bei Fr. J. Dölger, *Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum* (Münster 1920) S. 50—80. Vgl. auch unten § 45, 3.

Eine besondere Art von liturgischen Akklamationen bilden noch die Gratulationszurufe, die bei feierlichen Gelegenheiten weltlichen und kirchlichen Würdenträgern gewidmet werden, so den Kaisern bei ihrer Krönung, dem Papst, den Kardinälen und Bischöfen bei Synoden oder Weihen. Ein neukonsekrierter Bischof bzw. Abt ruft z. B. am Schluß der Weihe dem Konsekurator ein dreimaliges *Ad multos annos* zu. Ausführliche

Acclamaciones der älteren Art findet man nach der 25. Sitzung des Konzils von Trient verzeichnet; sie begannen mit dem Zurufe: „Dem Hl. Vater Pius, unserm Herrn, dem Hohenpriester der allgemeinen Kirche, viele Jahre und ewiges Angedenken!“ (sess. XXV. acclamaciones patrum). Vgl. auch den Bericht über die münsterische Diözesansynode vom Jahre 1897 S. 57*.

4. Litaneien (litaniae von *litaneúein* flehentlich bitten) werden heute die mit „Herr, erbarme dich unser“ beginnenden, aus wechselnden Anrufungen und Bitten zusammengesetzten Gebetsweisen genannt. Da sie beim Volke schnell beliebt geworden sind, wurden sie im Laufe der Zeiten sehr zahlreich. Auch schlichen sich in ihre Texte zuweilen Geschmacklosigkeiten und Irrtümer ein. Infolgedessen verbot Papst Benedikt XIV ihren liturgischen Gebrauch bis auf die älteste von ihnen, die Allerheiligenlitanei, und die aus Italien (Coreto) stammende, durch den sel. Petrus Canisius in Deutschland verbreitete sog. Lauretanische Litanei. Später wurden durch Pius IX die Litanei vom h. Namen Jesu, durch Pius X die vom h. Herzen Jesu und die vom h. Joseph wieder allgemeinkirchlich gestattet. Die Approbation neuer Litaneien für öffentlichen Gebrauch steht nur dem Päpstlichen Stuhle zu (C. J. C. can. 1259 § 2).

a) Die Allerheiligenlitanei, die auf die altchristlichen Fürbittgebete zurückgeht, ruft neben den vornehmsten Heiligen der allgemeinen Kirche besonders hochverehrte Titelhiligen der römischen Stadtkirchen und die bedeutendsten Orts-, Landes- und Ordenspatrone an, denen sie eindringliche kurze Bittgebete für die allgemeinen Anliegen folgen läßt.

b) Die Lauretanische Litanei ist eine aus vorwiegend biblischen Bildern zusammengesetzte Lobpreisung der Gottesmutter. Der Sinn einiger Anrufungen kann deutlich nur aus dem italienischen Texte erkannt werden (vas spirituale = dimora dello Spirito santo Wohnung des Hl. Geistes, vas honorabile = vaso di elezione Werkzeug der Auserwählung, vas insigne devotionis = modello di vera pietà Muster wahrer Frömmigkeit).

c) Die Herz-Jesu-Litanei umfaßt 33 Anrufungen zu Ehren der 33 Lebensjahre des Erlösers. Ihre Lobpreisungen des h. Herzens sind größtenteils der asketisch-mystischen Literatur entnommen und daher für das Volk sehr der Erklärung bedürftig (Cor Jesu, desiderium collium aeternorum = Herz Jesu, du Sehnsucht der Schöpfung von Urbeginn an, vgl. Gen. 49, 26; Deut. 33, 15; Röm. 8, 22).

Vgl. S. Samson, Die Allerheiligenlitanei (Paderborn 1894); A. de Santi, Le litanie lauretane (Rom 1897, deutsch von J. Nörpel, Paderborn 1900); J. Braun, Ursprung der lauretanischen Litanei: Stimmen aus Maria-Laach LVIII 418 ff.; N. Paulus, Die Einführung der lauretanischen Litanei in Deutschland: Innsbrucker Zeitschrift XXVI 574 ff.

5. Dogologien oder Lobpreisungen waren schon im jüdischen Kult üblich; sie werden in der katholischen Liturgie sowohl Gott im allgemeinen wie auch den einzelnen göttlichen Personen, zumeist aber der hh. Dreifaltigkeit gewidmet. Im N. T. lautete die Lobpreisung z. B. am Schlusse des 4. Psalmenbuches (Ps. 105, 48): „Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels, von Ewigkeit zu Ewigkeit.“ Das ganze Volk sollte darauf sprechen: „Amen, alleluja“ (vgl. Chron. 16, 36). Im Christentum stellte man aber aus Elementen, die sich bereits in den Briefen des h. Paulus finden (Röm. 11, 36; 16, 27; Gal. 1, 5; 2 Kor. 13, 13) Formeln zusammen, in denen Ehre, Lob und Preis (*δόξα*, gloria) zunächst dem himmlischen Vater, zugleich aber auch dem mit ihm verbundenen Sohne sowie dem Hl. Geiste zuerkannt wurde, also „Ehre sei dem Vater durch den Sohn zugleich mit dem Hl. Geiste“ oder ähnlich. Jedoch bereits in der Zeit der antitrinitarischen Streitigkeiten scheint sich, um die völlige Gleichheit der drei Personen zu bezeichnen, die heute übliche sog. Kleine Dogologie nach Analogie der Taufformel gebildet zu haben. Sie lautete anfangs: Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto: [et nunc et semper et] in saecula saeculorum. Als dann der Arianismus die Ewigkeit des Sohnes leugnete und von einer Zeit sprach, worin der Sohn „nicht war“ (*ἦν ὅτε οὐκ ἦν*), soll das Abendland mit bewußter Absicht, um gerade den ewigen Ursprung des Sohnes insbesondere hervorzuheben, dem Schluß den Sakteil sicut erat (sc. Filius) in principio eingefügt haben (2. Synode zu Vaison 529).

Als Große Dogologie bezeichnet man jene erweiterte Lobpreisung der hh. Dreifaltigkeit, die mit dem biblischen Weihnachtsgesang der Engel (Luk. 2, 14) Gloria in excelsis Deo beginnt, dann von einem Lobpreis des Vaters unmittelbar zu einer Anrede an den Sohn übergeht, diesem Bitten vorträgt und mit einer Erwähnung des Hl. Geistes schließt. Ursprünglich diente sie als Morgenhymnus. Schon in der Verteidigungsschrift, die Aristides dem Kaiser Hadrian (117–138) überreichte, glaubt man eine Anspielung auf diesen Lobgesang zu finden. Jedenfalls wurde er von Teilen der orientalischen Kirche ehemals (nach Const. Apost. 8, 13; vgl. 7, 47) in abgekürzter Form vor der Kommunion gesungen. Der Tradition nach durch den h. Hilarius ins Lateinische übersetzt, ist er seit der Wende des 4. zum 5. Jahrhundert in den Ritus der abendländischen Messe aufgenommen worden.

Auch der sog. Katholische Gruß Laudetur Jesus Christus: in aeternum. Amen ist wie die Akklamation am Schlusse des Evangeliums Laus tibi, Christe und die Erweiterung beim Stundengebet in der Fastenzeit Laus tibi, Domine, rex aeternae gloriae eine sehr alte christologische Lobpreisung.

§ 28.

Lektionen und Kapitel.

Die Kirche hat von Anfang an in ihrer Liturgie nicht nur Psalmodie, sondern nach dem Vorbilde des Judentums auch Lesungen verwendet, und zwar sowohl bei der Messe wie beim Stundengebet. Bereits Justinus erwähnt (I. Apol. 67, 3), daß bei den Zusammenkünften der Christen „die Berichte der Apostel und Schriften der Propheten“ verlesen würden. Über die Lesungen bei der Messe vgl. unten § 45, 8.

Für das Stundengebet hat der Römische Ritus, wie es scheint, mindestens seit dem 6. Jahrhundert eine angeblich von Papst Gelasius († 496) entworfene Leseordnung (vgl. das Dekret Gratians c. 3 D 15) aufgestellt, nach der im Verlaufe eines jeden Jahres bei der ersten bzw. einzigen Nocturn des Offiziums ungefähr die ganze Hl. Schrift zur Verlesung kommen sollte. Als dann im 13. Jahrhundert die eigentlichen Breviere (Breviaria) entstanden, nahmen diese die entsprechenden Leseabschnitte aus den biblischen Büchern in genau begrenzter Form auf.

Die heute geltende Leseordnung der sog. Scriptura occurrens bestimmt im wesentlichen Folgendes:

1. Am Sonntag Septuagesima wird mit der Lesung aus den Geschichtsbüchern des A. T. begonnen; es werden Abschnitte aus dem Pentateuch (aus Genesis und Exodus) gelesen, daran aber vom Passionssonntage an bis Ostern Lektionen aus dem Propheten Jeremias angeschlossen.

Es zeigt sich also sogleich das Prinzip der Abwechslung zwischen Geschichts- und Lehr- bzw. prophetischen Büchern. Für den Beginn mit der Genesis gerade an Septuagesima war vermutlich maßgebend, daß dieser Sonntag einesteils in die Nähe des 1. März fällt, welches Datum bei den Römern den Jahresanfang bezeichnete, daß er andernteils die entferntere Vorbereitung auf das Osterfest einleitet, weshalb von dieser Zeit an die Katechumenen (vgl. Augustinus De catech. rud. 3) durch die kirchlichen Lesungen über die wichtigsten Tatsachen der Heilsgeschichte, Erschaffung der Welt, Urzustand des Menschen und Sündenfall, Erlösungsbedürftigkeit, Auserwählung Abrahams, Isaaks und Jakobs, Verkauf Josephs nach Ägypten und Beauftragung des Moses, das Volk Israel aus der ägyptischen Knechtschaft zu befreien, belehrt werden sollten. Die häufige Wiederkehr des Bedankens an tiefen Sündenfall (im Paradiese, vor der

Sündflut, beim Turmbau zu Babel, bei den Brüdern Josephs) und die gleichwohl später erfolgende Begnadigung war dazu bestimmt, in den Taufkandidaten und öffentlichen Büßern Hoffnung und Verlangen nach eigener Entsündigung zu steigern. Für die Passionszeit selbst aber wird der Prophet Jeremias als Verkünder des Gotteswortes bevorzugt, da er sowohl in seiner vorbildlichen Persönlichkeit als „Mann der Schmerzen“ wie auch durch seine leiderfüllten Warnungen, Bußpredigten und Klagen (lamentationes) hierzu ganz vorzüglich geeignet ist.

2. In der österlichen Zeit wird am Montag nach Weissen Sonntag die Schriftlesung mit dem neutestamentlichen Geschichtsbuche, den Actus apostolorum, aufgenommen, daran das einzige prophetische Buch des N. T., die Apokalypse, zusammen mit den katholischen Briefen angeschlossen. Die Apostelgeschichte gibt mit ihrem Bericht von der Predigt und den Wundern der Apostel recht passend in dieser Zeit Zeugnis von der Wahrheit der Auferstehung Christi; die Apokalypse schildert den Sieg, die Herrlichkeit und das Reich des Auferstandenen; die katholischen Briefe stellen hervorragende Lehrpunkte aus dem Munde derer, die mit dem Auferstandenen selbst verkehrt und am ersten Pfingstfeste den Hl. Geist empfangen haben, zur Betrachtung vor.

3. Am Montag nach dem Dreifaltigkeitsfeste folgt bis zum August zunächst wieder eine Lesung aus der alttestamentlichen Geschichte, und zwar aus den Büchern der Könige (früher auch aus der Chronik). Im August werden didaktische Schriften, nämlich die Sprichwörter, der Prediger, die Weisheit und das Buch Jesu Sirach, gelesen (am Feste Mariä Himmelfahrt auch das Hohe Lied), im September geschichtliche und lehrhafte Kapitel des Buches Job sowie hauptsächlich geschichtliche Lesestücke aus Tobias, Judith und Esther (früher auch Esdras), endlich im Oktober die beiden letzten Geschichtsbücher des A. T., die Bücher der Makkabäer, worauf im November bis zum Beginn des neuen Kirchenjahres noch Lektionen aus Ezechiel, Daniel und den Kleinen Propheten folgen.

4. Für die Adventszeit, das Weihnachts- und Epiphaniefest ist der Prophet Isaias bestimmt, der „Evangelist des N. B.“, der so anschaulich den kommenden Emmanuel beschrieben und die Geburt aus der Jungfrau vorausverkündet hat. Teils vor, teils nach Epiphanie hat man bis Septuagesima noch Lesungen aus den Briefen des Völkerapostels Paulus angelesen, der da den Heiden das Evangelium brachte, deren Berufung am Epiphaniefeste in erster Linie gefeiert wird.

An den hervorragenden Heiligenfesten, an den Begleitfesten von Weihnachten und einigen anderen Tagen sind mit besonderer Rücksicht eigene Lektionen ausgewählt.

So läßt uns in der Tat die Lesung beim Stundengebet an der Hand des Kirchenjahres fast die ganze Hl. Schrift durchwandern, zumal da in der 3. Nokturn jedesmal noch die Evangelien aus der Tagesmesse kurz angedeutet und durch eine Väterhomilie erklärt werden.

In der zweiten Nokturn werden schon seit den Tagen des h. Benedikt meist Abschnitte aus Väterschriften, vor allem sermones, verlesen, an Heiligenfesten dagegen kurze Lebensbeschreibungen.

Im letzteren Falle sind es in der Regel Beispiele der Heiligen, die zeigen sollen, wie sehr es Gott gefällt, die Mitmenschen erbaut und das Heil der Seele fördert, wenn man die Lehren des Gotteswortes auch im Leben verwirklicht. Die Kirche will keineswegs die Wunderberichte jener oft poetisch ausgeschmückten Erzählungen als Glaubenssache bezeichnen. Sie sucht aber Lektionen, die in alter Zeit zuweilen mit historisch unkritischem Sinn, nur ihres erbaulichen Charakters wegen aufgenommen wurden, so lange beizubehalten, bis die in ihnen überlieferten Tatsachen von der gelehrten Kritik als evident unrichtig erwiesen worden sind. Bei der Brevierrevision unter P. Klemens VIII (1602) nahmen die Kardinäle Baronius und Bellarmin eine erste Sichtung der historischen Lektionen vor. Neue kritische Revisionen erfolgten unter Leo XIII und wurden durch Pius X für eine spätere Brevierreform angekündigt (vgl. das *Motuproprio* *Abhinc duos annos* vom 23. Oktober 1913).

Über die aus Apokryphen entnommenen Lektionen vgl. S. Bäumer, *Geschichte des Breviers* (Freiburg 1895) S. 623 ff.

Für die dritte Nokturn bestimmte die Regel des h. Benedikt die Apostelbriefe, Apostelgeschichte und Apokalypse. Nach dem *Tedeum* sollte der Abt das Evangelium des Tages verlesen. Indessen nahm etwa seit dem 7. Jahrhundert die abendländische Kirche den Gebrauch an, das Evangelium schon vor dem *Tedeum* zu verlesen. Auch kürzte man einige Jahrhunderte später die Evangelienperikope ab und ließ ihr eine Väterhomilie zur Erklärung nachfolgen. Die Apostelbriefe usw. verlegte man in die 1. Nokturn.

Der Vortrag der Matutinlesungen wird vom Lektor eingeleitet mit der Bitte um Segen, die er an den Chorleiter (*domnus* bzw. bei Nonnen *domna*) richtet: *Iube, domne, benedicere* = Beruhe, o Herr, den Segen zu erteilen. Der Chorleiter spricht nunmehr den Segen als einen Gebetswunsch aus, der von Gott dem Lektor Hilfe zum guten Vortrag, den übrigen Teilnehmern Gnadenbeistand zur fruchtbaren Aneignung des Ge-

hörten erlehrt, z. B. „Mit immerwährendem Segen möge uns segnen der ewige Vater“. Wird der Bischof selbst die Lesung vornehmen, so fällt, falls kein Höherer anwesend ist, die Benedictio aus. Der Bischof wendet sich dann an Gott unmittelbar, indem er spricht: Iube, Domine (= Deus), benedicere, worauf der Klerus sogleich mit Amen antwortet. Betet ein Priester privatim das Brevier, so soll er ebenfalls (nach der Neuordnung Pius' X vom Jahre 1911) die Bitte an Gott richten, also Iube, Domine, benedicere sprechen, dann aber die Benedictio vollständig mit Amen hinzufügen.

Bei Schluß der Matutinlesungen richtet der Lektor für sich und die Zuhörer an Gott eine Bitte um gnädige Verzeihung aller Fehler der Unaufmerksamkeit u. dgl.: Tu autem, Domine, miserere nobis! Ursprünglich soll der Chorleiter mit Tu autem (sc. cessa) nur das Ende des Abschnitts bezeichnen und dann erst der Lektor sein Domine, miserere nobis! beigefügt haben. Da aber Karl d. Gr., wenn er in seiner Pfalzkapelle den Lesungen beiwohnte, selbst nur durch Klopfen den Schluß eines jeden Abschnitts zu bezeichnen pflegte, sei die Gewohnheit entstanden, daß auch der Lektor schon das Tu autem sprach. Der Chor antwortet Deo gratias! in dem Sinne, daß Gott für die soeben vernommenen heilsamen Lehren Dank ausgesprochen werden soll.

In den Kleinen Horen und der Komplet, sowie in Laudes und Vesper war es mindestens seit Gregor d. Gr. üblich, nur eine kurze Lesung, ein sog. Capitulum, vorzutragen. Dieses Kapitel sprach der Chorleiter selbst, und zwar auswendig; es wechselte nämlich anfangs nicht oft, sondern war den einzelnen Horen, wie heute noch in der Komplet (Tu autem in nobis es Domine etc.), eigentümlich. Erst vom 10. Jahrhundert an entwickelte sich eine größere Mannigfaltigkeit. Insbesondere soll Bischof Stephan von Lüttich (903 – 920) eine Auswahl trefflicher Kapitel zusammengestellt haben. Man legte jetzt allerorts eigene Bücher mit wechselnden Kapiteln für die Feste und Zeiten des Kirchenjahres, sog. capitulares (sc. libri), an, die man sehr oft auch mit den Büchern für die wechselnden Tagesorationen (collectarii) verband. Vom 13. Jahrhundert an trat wenigstens im Römischen Ritus wieder eine Vereinfachung ein. Heute haben in der Regel Laudes, Vesper und Terz das gleiche, Sert und Non je ein eigenes Kapitel. Das Kapitel der Prim ist nur für Ferialtage von dem der Sonn- und Festtage (Regi saeculorum immortalis etc.) abweichend; die Komplet behält stets daselbe, die Anrufung des göttlichen Schutzes bezeichnende Kapitel.

Im Unterschied von den Lektionen der Matutin werden die Kapitel wegen ihrer Kürze im Chore stets stehend angehört. Ein Titel wird ihnen nicht vorausgeschickt, weil sie ursprünglich nur den Episteln oder anderen bekannten Lesungen des Tages entnommen waren.

Die Lesungen beim Stundengebet haben den Zweck, Gott zu uns sprechen und gleichsam als Antwort auf unsere lobende, dankende oder bittende Anrede an Gott uns dessen belehrendes

heiliges Schriftwort vernehmen zu lassen. In den längeren Lesungen der Matutin kommen dann die Beispiele der Heiligen, die das Gotteswort im Leben verwirklicht haben, und die kirchlich gutgeheißenen Erklärungen des Schrifttextes durch die Väterhomilien hinzu. In den Kapiteln werden auch die Tageshoren wenigstens mit einem kurzen erbaulichen Schriftgedanken erfüllt, der für die kleineren Tagesabschnitte zur Betrachtung dienen kann. An Sonn- und Feiertagen, an denen die wechselnden Kapitel gewöhnlich der Epistel entnommen sind, bringen diese kurzen Lesungen zugleich das Stundengebet des Tages mit der Messefeier, dem Zentralpunkte des katholischen Kultes, in Beziehung.

§ 29.

Orationen, Schuldbekennnis und Glaubensbekenntnisse.

1. Oration (oratio) oder Kollekte (collecta, ursprünglich ad collectam = ad collectionem populi) wird das kirchliche Bittgebet genannt, das der Liturge namens der ganzen Gemeinde (darum in Pluralform) auszusprechen hat. Bei der Messe gehören auch Sekret und Postkommunion zu dieser Gebetsart.

Man unterscheidet in jeder Oration drei Teile: Anrufung (invocatio), Bitte (petitio) und Schluß (conclusio). Die Anrufung richtet sich in der Regel an Gott den Vater als den Ursprung sowohl der beiden andern Personen, wie auch aller erschaffenen Wesen und Güter. Sie pflegt die Prädikate (omnipotens, sempiterna) zu häufen und oft mit relativer Konstruktion an ein Werk Gottes zu erinnern, das zum Vertrauen auf Erhörung der Bitte berechtigt. Die Bitte ist heutzutage meist nur mehr kurz, deutet aber vielfach noch den Gedankenreichtum der älteren, längeren Formen an. Die Schlußform (conclusio) enthält eine Berufung auf die Mittlerschaft Jesu Christi. Sie beginnt bei den an den Vater gerichteten Orationen mit Per Dominum nostrum (Hebr. 7, 25; Röm. 8, 34) und erweitert sich dann zum Bekenntnis der hh. Dreifaltigkeit (Orationsdogologie); bei den an den Sohn gerichteten beginnt sie mit Qui vivis et regnas. Extra missam et officium wird in der Regel nur eine abgekürzte Schlußform (ohne Dogologie) gebraucht.

2. Das allgemeine Schuldbekennnis (Confiteor), das in der Liturgie der Messe und des Stundengebets, bei der Kommunion-austeilung, heiligen Ölung und Benedictio apostolica vorkommt, findet sich in kürzerer Form bereits in altchristlichen Fürbittgebeten sowie im frühen Mittelalter als Einleitung der Beichten. Es ist

ein Ausdruck demütigen Bekenntnisses allgemeiner Sündhaftigkeit, der zugleich die höchsten Heiligen des Himmels und die umstehenden Christen um ihre Fürbitte anruft. Den heutigen Wortlaut bringen zuerst die Akten der Synode zu Ravenna vom Jahre 1314; doch war schon zur Zeit des h. Augustinus der gleiche Anfang gebräuchlich (De verb. Dom. serm. 13).

Bezüglich der nachfolgenden Absolutionsworte herrschte noch bis zur ersten offiziellen Ausgabe des Missale bzw. Rituale Romanum große Verschiedenheit. Die synonymen Ausdrücke Indulgentiam, absolutionem et remissionem wollen in ihrer Häufung nur das Böllige des Sündennachlasses bezeichnen, den der Priester für jene, die bußfertig das Bekenntnis ablegen, erbittet.

3. Glaubensbekenntnisse (symbola) sind aus dem apostolischen Gebrauche entstanden, nur auf ein ausdrückliches Bekenntnis an die wesentlichen Lehren Jesu Christi hin die Taufe zu spenden. Daher ist die ursprüngliche Bedeutung der Benennung Symbolum (zuerst bei Cyprian, Ep. 69 n. 7) „Erkennungszeichen“ (σύμβολον), d. h. des Getauften oder des rechtgläubigen Christen. Nach Tertullian und Ambrosius ist das Glaubensbekenntnis ein „Losungswort“ des Soldaten Christi, dessen man sich auch mit Nutzen zum Gebete bedient, wenn der Versucher naht. Schon bei Rufinus († 410) wird Symbolum im Sinne von *συμβολή* (collatio) als kurze „Zusammenfassung“ der wichtigsten Glaubenssätze erklärt, eine Deutung, die von den Schriftstellern des Mittelalters in der Regel mit der ersteren verbunden wird.

a) Das Apostolische Glaubensbekenntnis (Symbolum apostolicum) ist in der Fassung, die das heutige Brevier angibt, die erweiterte römische Form des ältesten Taussymbols. Diese zählt in ihrer ursprünglichen Gestalt (Denzinger-Bannwart, Enchiridion 2) in kurzen, parallelen Sätzen die wichtigsten Heilstatsachen auf und verrät durch ihre ganze Struktur noch deutlich den Ursprung aus dem Kreise der Apostel selbst.

b) Das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum ist durch Erweiterung des Taussymbols von Jerusalem entstanden. Nachdem zu Nicäa (325) die Lehre von der Gottheit des Sohnes, zu Konstantinopel (381) die von der Gottheit des Hl. Geistes klar zum Ausdruck gebracht worden war, wurde durch das Konzil von Chalcedon 451 (Mansi VI, 957 und VII, 112) eine dementsprechend erweiterte Fassung des Taussymbols für die ganze Kirche proklamiert, die aber wahrscheinlich schon 381 zu Konstantinopel aufgestellt war und sich im wesentlichen bereits bei Epiphanius im

Ancoratus (374) findet. Bald darauf wurde dieselbe auch in die Meßliturgie des Morgenlandes übernommen. Im Abendland wurde sie zuerst in Spanien zur deutlichen Aussprache des katholischen Glaubens gegenüber den arianischen Boten (III. Konzil von Toledo 589) in die Liturgie der Messe, und zwar von Anfang an mit dem Zusatz *illoque*, aufgenommen. Dieser Gebrauch verbreitete sich dann über Gallien nach Deutschland und zuletzt nach Italien; in Rom erscheint das *Kredo* erst seit 1014 in der Messe (auf Betreiben des Kaisers Heinrich II).

c) Das sog. Athanasianische Glaubensbekenntnis (*Symbolum Athanasianum*) ist durch klare, eingehende Entfaltung zuerst der Trinitäts- und dann der Inkarnationslehre ausgezeichnet. Das Mittelalter hielt den h. Athanasius für den Verfasser; indessen weisen innere Gründe auf eine spätere Zeit (zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts) und wahrscheinliche Entstehung in Gallien hin. In der Zeit der Karolinger wurde es bei der sonntäglichen Predigt mit dem Volke gebetet und zur Erklärung der christlichen Lehre an das Volk benutzt.

Von späteren Bekenntnisformeln ist für die Liturgie noch die *Professio fidei Tridentino-Vaticana* von Bedeutung, da sie bei der Aufnahme von Konvertiten Verwendung findet.

§ 30.

Hymnen, Sequenzen und Tropen.

1. Geistliche Gesänge sind in der christlichen Urkirche (vgl. Apg. 4, 24—30; Eph. 5, 14; 1 Tim. 3, 16; 2 Tim. 2, 11 u. ö.) wohl zunächst als Nachbildung von Psalmen oder biblischen Kantiken entstanden. Ihr Inhalt mag mit Vorzug das Lob Christi gewesen sein, so wie uns die Apokalypse ja auch einige Gesänge andeutet, mit denen die Gerechten des Himmels das „Lamm“ besingen (Offb. 5, 9 u. 5, 12). Insbesondere haben aber die Gnostiker des 2. Jahrhunderts eine große Zahl religiöser Lobgesänge verfaßt, in denen sie ihre häretischen Ansichten zu verbreiten suchten (vgl. Hippolytus, *Philosophumena* 5, 10). Demselben 2. Jahrhundert wird der morgenländische Abendhymnus *Ὡς ἰλαρόν* zugeschrieben. Aus der Frühzeit der griechisch-orientalischen Kirche stammt sodann der im Benediktinerbrevier am Ende der Matutin beibehaltene Gesang *Te decet laus*, ferner der in der abendländischen Messe übliche Morgenhymnus *Gloria in excelsis Deo*, auch Hymnus *angelicus* genannt (vgl. oben S. 118). Der sog. Hymnus *Ambrosianus* oder *Ambrosianische Lobgesang*, das *Te*

Deum, wurde im Mittelalter für eine gemeinsame Dichtung der h. Ambrosius und Augustinus gehalten. Es ist jedoch eine dem Anfang des 5. Jahrhunderts angehörige Kompilation aus drei Bestandteilen verschiedenen Alters; aus einer präfationsähnlichen Lobpreisung des Vaters (3. Jahrhundert), gesteigerter Lobpreisung des Sohnes (4. Jahrhundert), und Bitten, die den Psalmen entnommen sind (in der Fassung des Psalterium Gallicanum, 5. Jahrhundert). Als letzter Kompilator gilt meist Niceta von Remesiana († um 414), jedoch wird die Erweiterung des 4. Jahrhunderts am wahrscheinlichsten dem h. Ambrosius zugeschrieben.

G. Morin, *Revue Bénédictine* 1894, p. 49; A. E. Burn, *An introduction to the Creeds and to the Te Deum* (London 1899) und Niceta of Remesiana, his life and works (Cambridge 1905). Vgl. dazu U. Blume in „*Stimmen aus Maria Laach*“ (1911) S. 487 ff.

2. Hymnen im eigentlichen Sinne, d. h. geistliche Gesänge, die in Strophen gegliedert sind (*ἕννος* ursprünglich Festlied zu Ehren von Heroen und Göttern), sind erst mit dem 4. Jahrhundert in kirchlichen Gebrauch gekommen, zunächst im Morgenland (Ephräm der Syrer, Gregor von Nazianz), seit Hilarius von Poitiers († 366), der während seines Exils in Kleinasien die morgenländische Hymnodie kennen und schätzen gelernt hatte, auch im Abendland. Am bedeutendsten war der Erfolg, den der h. Ambrosius mit Einführung lateinischer Hymnen in den Gottesdienst der Kirche Mailands hatte (Augustinus, *Conf.* IX, 6); noch heute verwendet die Kirche die von ihm in je acht Strophen zu vier jambischen Dimetern verfaßten Hymnen: *Aeterne rerum conditor* (Sonntags-Laudes) und *Splendor paternae gloriae* (Montags-Laudes). Sehr viele Hymnen sind nur nach Entstehungszeit und Metrum ambrosianisch, z. B. die täglich wiederkehrenden Hymnen zur Terz, Sext und Non. Im Gegensatz zur Schmucklosigkeit der ambrosianischen Poesie zeichnen sich die Hymnen des Spaniers Aurelius Prudentius († nach 407) durch lebendige Darstellung, Tiefe des Gefühls und Innerlichkeit der Auffassung aus. Man vergleiche nur die beiden Hymnen zum Feste der Unschuldigen Kinder *Audit tyrannus anxius* und *Salvete flores martyrum*, ferner die dem h. Ambrosius nachgebildeten Hymnen zu den Dienstags- und Donnerstags-Laudes, die als Teile seiner größeren Dichtung *Kathemerion* (*Καθημερινών*) entnommen sind. Wieder des christlichen Dichters Cälius Sedulius aus dem 5. Jahrhundert zeigen bereits Anfänge des Reimes, vor allem der Hymnus *de vita Christi: A solis ortus cardine*. Die berühmten Kreuzeshymnen *Vexilla regis prodeunt* und *Pange lingua gloriosi lauream certaminis* stammen von Venantius Fortunatus,

der als Bischof von Poitiers starb (nach 600). Dem Papste Gregor d. Gr. werden die Hymnen der Sonntags-Matutin sowie die das Schöpfungswerk besingenden Vesperhymnen der ganzen Woche zugeschrieben.

Neue Beiträge zum Liederschatz der Kirche lieferte die Karolingerzeit. Aus dieser Periode sind als Hymnendichter vor allem der bekannte Geschichtschreiber Paulus Diaconus († 799, *Ut queant laxis zum Fest Johannes' d. Täuf.*), der Erzbischof Paulinus von Aquileja († 802, *Decora lux aeternitatis auream zur Vesper des 29. Juni, Egregie doctor Paule zum 30. Juni*), der Abt von Fulda Rabanus Maurus († 856, *Veni creator Spiritus*) und der Bischof Theodulph von Orleans († 821, *Gloria laus et honor, in Distichen*) bemerkenswert.

Bald nachher begann die Hymnendichtung die klassische, quantifizierende Metrik mit der akzentuierenden Rhythmik zu vertauschen. Der Vers wurde jetzt nach betonten und unbetonten Silben mit meist zweisilbigen Reimen gebildet. Leider sind von den bedeutendsten Dichtern dieser Periode, dem h. Petrus Damiani († 1072), Heribert von Eichstädt († 1042), Hermannus Kontraktus, Mönch von Reichenau († 1054), Gottschalk von Limburg († 1098), Bernhard von Clairvaux († 1153), Adam von St. Viktor († 1192) und dem h. Bonaventura († 1274), keine Hymnen im heutigen Brevier erhalten. Der schöne Hymnus zum Namen-Jesu-Fest *Jesu dulcis memoria*, der früher oft dem h. Bernhard zugeschrieben wurde, ist erst nach dessen Zeit im 13. Jahrhundert entstanden. Der ihm ebenfalls oft zugeschriebene Marienhymnus *Ave maris stella* gehört dem 7. oder 8. Jahrhundert an.

Dagegen haben die vom h. Thomas von Aquin († 1274) im Auftrage des Papstes Urban IV zum Fronleichnamfeste verfassten Hymnen *Pange lingua gloriosi corporis mysterium, Sacris sollemniis, Verbum supernum prodiens* nebst der Sequenz *Lauda Sion* ihre Stellung in der Liturgie bis heute behauptet.

Das Spätmittelalter liebte freiere Formen der lateinischen Dichtung, die für den liturgischen Gebrauch kaum geeignet waren. Erwähnt seien die „Lieder“ (*carmina*) des Verfassers der „Nachfolge Christi“, Thomas von Kempen († 1471).

Als man infolge der Renaissancebewegung im 15. und 16. Jahrhundert das Verständnis für die Innigkeit der mittelalterlichen Poesie verloren hatte, suchte man die Hymnen des Breviers nach klassischen Regeln umzugestalten. So leitete P. Urban VIII (1623–1644) eine „Emendation“ ein, die nur wenige der ältesten liturgischen

Hymnen verschonte. Damals wurde z. B. der Hymnus Jesu nostra redemptio zur heutigen Fassung Salutis humanae sator, der Hymnus Urbs beata Jerusalem zur Fassung Coelestis urbs Jerusalem verändert. Ist auch in einzelnen Fällen dabei eine völlige Neugestaltung wohl gelungen (vgl. Lämmer, Coelestis urbs Jerusalem, Freiburg 1866, S. 14), so wird doch die Mehrzahl der „Verbesserungen“ heute nicht mehr als solche bewertet, sondern von einer zukünftigen Brevierreform Wiederherstellung der alten Gestalt, wie sie übrigens die Benediktiner in ihren Ordensbrevieren beibehalten haben, erhofft.

Als Hymnendichter der Neuzeit seien noch genannt Kardinal Bellarmin († 1621, Hymnen zum Schutzengelfest), P. Urban VIII († 1644, zum Feste der h. Martina, 30. Jan.), P. Klemens XI († 1721, zum Feste des h. Joseph) und P. Leo XIII († 1903, zum Feste der Hl. Familie).

Von den heutigen Brevierhymnen sind die meisten in jambischen (◡◡) Versmaßen gedichtet. Außerdem findet sich häufiger die kleinere sapphische Strophe (drei kleinere sapphische und ein adonischer Vers, vgl. das Integer vitae des Horaz), seltener die dritte asklepiadeische Strophe (drei kleinere asklepiadeische und ein glykoneischer Vers). Nur wenige neuere Hymnen haben ein trochäisches Metrum (◡◡).

Eine Sammlung der besten Übersetzungen hat mit nebenstehendem lateinischen Text D. Hellinghaus herausgegeben: Die kirchlichen Hymnen in den Nachbildungen deutscher Dichter (M.-Glabach 1919). Außerdem sei hingewiesen auf die Quellenwerke von S. A. Daniel, F. J. Mone, G. M. Dreves und Cl. Blume, siehe oben S. 8, ferner auf G. M. Dreves, Die Kirche der Lateiner in ihren Liedern [Sammlung Kösel 16] (Kempten 1908); Dreves-Blume, Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung, 2 Bde. (Leipzig 1909) und zur Erklärung der Hymnen vor allem auf A. Schulte, Die Hymnen des Breviers nebst den Sequenzen des Missales³ (Paderborn 1918).

3. Sequenzen sind hymnenähnliche, jedoch ursprünglich nur für die Messe, als Zwischengesang zwischen Graduale und Evangelium bestimmte geistliche Lieder. Sie entstanden gegen Ende des 9. Jahrhunderts fast gleichzeitig in deutschen und französischen Klöstern. An höheren Festen war nämlich an manchen Orten das Schluß-a des Alleluja vor dem Evangelium durch eine reiche, lang ausgehende Melodie ausgezeichnet, die der Freude Ausdruck geben sollte und daher Jubilus oder Jubilation hieß. Ob dieser Allelujajubilus aus griechisch-byzantinischer Musik (P. Wagner) oder aus vorgregorianischer, altrömischer bzw. altgallischer Liturgie (Cl. Blume) stammt, ist noch unentschieden. Jedenfalls kehrten in ihm oft die-

Jelben Notengruppen ein zweites Mal wieder und wurden dann, um den Sängern bequemere Zeit zum Atemholen zu geben, von einem zweiten Chore gesungen. Diese sich mehrmals wiederholenden Melodiesätze wurden *sequentiae* (= *ἀκολουθία* Notenfolgen?) genannt. Sie erhielten während des 8. Jahrhunderts zuerst in französischen Klöstern Textunterlagen für einzelne Teile (*versus ad sequentias*), vielleicht um die schwierigeren Modulationen leichter voneinander unterscheiden und dem Gedächtnisse einprägen zu können. Im 9. Jahrhundert wurden dann zu sämtlichen Modulationen des Jubilus Texte gebildet, die ebenso viele Silben wie Noten enthielten und, weil sie in ungebundener Rede abgefaßt waren, zunächst *prosa* (*prosa ad sequentias*) genannt wurden. Auf diese Texte übertrug sich nunmehr der ursprünglich nur für die Melodie bestimmte Name „*sequentiae*“ oder „Sequenzen“.

Notker Balbulus, Mönch von St. Gallen († 912), der die ersten in Deutschland verbreiteten Sequenzen verfaßte, soll nach einer alten Legende die Anregung dazu durch Mönche erhalten haben, die aus dem von Normannen zerstörten Kloster Bimedia (St. Junidés) in Nordfrankreich kamen. Gleichzeitig entstanden aber schon ähnliche Gesänge zu St. Martial in Limoges und in anderen französischen Klöstern. Sie wurden bald so beliebt, daß fast jede Messe ihre besondere Sequenz erhielt.

Anfangs lehnten sich die Sequenzen noch vielfach an die Melodiebildung des Allelujajubilus an. Insbesondere bildeten sie Texte, die abgesehen von dem einleitenden und abschließenden Melodiesatz die Repetitionen in der Melodie des Jubilus durch symmetrisch gebaute Parallelstrophen berücksichtigen. Demgemäß beginnen die älteren Sequenzen noch regelmäßig mit einem musikalischen Eingang, lassen dann eine Anzahl Verse, Stollen oder Strophen folgen, von denen je zwei und zwei nach derselben Melodie gesungen werden. Ein musikalischer Schluß zeigt ebensowenig wie der Eingang eine Wiederholung der Melodie (vgl. *Victimae paschali laudes*).

Seit dem 12. Jahrhundert näherten sich die Sequenzen immer mehr den Hymnen. Sie nahmen den Rhythmus, und zwar vorzugsweise den trochäischen, sowie den Reim an und teilten jede Strophe in zwei rhythmisch gleiche Halbstrophen. Musikalischer Eingang und Schluß fielen fort.

Die Blüte der Sequenzendichtung erscheint mit Adam von St. Viktor († 1192), der wohl zu den Größten gehört, die „jemals die lateinische Sprache gemeistert haben“ (Dreves). Sonst sind von mittelalterlichen Sequenzendichtern noch zu nennen Wipo von

Burgund (Hofkaplan Konrads II um 1035, Verfasser der berühmten Ostersequenz *Victimae paschali laudes*), Thomas von Celano († nach 1250, mutmaßlicher Verfasser des *Dies irae*) und Thomas von Aquin († 1274, Verfasser der Fronleichnamsequenz *Lauda Sion*). Als Verfasser des *Stabat mater* gilt Jacopone da Todi († 1306); indessen soll wahrscheinlicher hierfür nach Cl. Blume der h. Bonaventura († 1274) anzusehen sein.

Musikalisch lieben die Sequenzen das Bewegte, Auffallende. Daher werden sie wohl mit „Herolden“ verglichen, die „mit kühner, energischer Stimme dem Volke die christlichen Wahrheiten entgegenrufen“ (Wagner).

Bei der nachtridentinischen Liturgiereform wurden nur vier (Ostern, Pfingsten, Fronleichnam, Allerseelen) im Missale belassen; später kam als fünfte wieder das *Stabat mater* hinzu.

Über die Entstehung der Sequenzen vgl. Bd. 53 der *Analecta hymnica* und Cl. Blume, *Vom Allseija zur Sequenz*, in: „Kirchenmusikalisches Jahrbuch“ 24 (Regensburg 1911) S. 1–20. Zur Erklärung der Sequenzen siehe N. Gehr, *Die Sequenzen des römischen Messbuches*² (Freiburg 1900).

4. Tropen (*τροπος*, tropus, Wendung, Weise) sind Textdichtungen für die Zwischenmodulationen des Introitus, Kyrie, Gloria, Ite und anderer Messgesänge. Nach älteren Erzählungen soll sie Notkers Freund und Ordensgenosse Tutilo von St. Gallen († 898) selbständig erfunden haben, doch weisen neuere Forschungen wieder auf französische Vorbilder hin. Der bekannteste und verbreitetste Kyrietropus, der an den Festtagen des Herrn gesungen wurde, begann mit den Worten: *Cunctipotens genitor Deus omnicreator eleison*. Die Melodie des Kyrie *cunctipotens* wie die vieler anderer Tropen ist noch heute im Graduale enthalten. Die Tropentexte selbst sind aber aus den nachtridentinischen römischen Messbüchern sämtlich entfernt.

Mit Hukbald von Saint-Amand († 930) begann man sogar ganze Offizien in Rhythmus und Reime zu kleiden. So dichtete Julian von Speier († 1250) Reimoffizien zu Ehren des h. Franziskus und des h. Antonius von Padua, von denen sich das erstere noch heute in Franziskanerbrevieren findet. Im heutigen römischen Brevier sind nur noch geringfügige Bruchstücke dieser Dichtungen erhalten (vgl. Dreifaltigkeitsfest und *Exaltatio crucis*).

5. Die liturgische Bedeutung der Hymnen und Sequenzen ergibt sich aus ihrem Charakter als Festlieder. Ihr poetischer Schwung soll im Herzen des Betenden die dem Feste entsprechenden religiösen Empfindungen erwecken und steigern. Daher wird der Hymnus sogleich im Anfang des ganzen Offiziums, vor der Matutin, gebetet, ferner vor der Prim und den Kleinen Tageshoren. In jenen Horen dagegen, deren Höhepunkt ein neutestamentliches Kan-

tikum darstellt (Laudes, Vesper, Komplet), wird der Hymnus mehr in die Nähe dieses begeisterten Dankliedes gerückt. Die Sequenz bereitet in ähnlicher Weise die religiösen Gefühle auf den Fest-, Tages- oder Trauergedanken vor, der im Evangelium der Messe zum Ausdruck kommt.

§ 31.

Deutsche Kirchenlieder.

Als deutsche Kirchenlieder bezeichnet man strophisch gegliederte Gesänge religiösen Inhalts, die sowohl in der Kirche als auch außerhalb derselben vom Volke gesungen werden.

1. Die mittelalterliche Periode. Während in romanischen Ländern das Volk wegen der Verwandtschaft seiner Sprache mit der liturgischen leicht den lateinischen Gesang auszuführen vermochte, war das in Deutschland anders. Dieser Umstand trug viel dazu bei, daß mit der Zeit immer mehr ein geschulter Sängerkhor alle liturgischen Gesänge übernahm. Um dem Volke jedoch noch eine gewisse Teilnahme am gottesdienstlichen Gesang zu ermöglichen, ließ der deutsche Klerus bei außerliturgischen Gelegenheiten seine lateinischen Gesänge oft mit dem aus Litaneien und aus der Messe geläufigen Kyrie eleison (vgl. oben S. 34 und 116) unterbrechen. Ja man fügte diesem in der Melodie ganz einfach gehaltenen Kyrieruf auch wohl einige erklärende deutsche Worte bei oder dichtete eigene deutsche Liedertexte hinzu, die Leisen genannt wurden.

Wie alt der gemeinsame Kyrieruf des Volkes in Deutschland ist, zeigt der Bericht von der Übertragung der Reliquien des h. Wunibald, Abtes zu Heidenheim, im Jahre 777, die unter dem Psalmengesang der Mönche und unter den Kyrierufen des Volkes vor sich ging. In ähnlicher Weise wird bei der Übertragung der Reliquien des h. Liborius nach Paderborn (836) erzählt, daß die Priester Hymnen sangen, auf die das Volk mit Kyrierufen antwortete. Als Bischof Dethmar im Jahre 973 in Prag einzog, sang das Volk in kurzen Zwischenräumen: „Christ, sei uns gnädig. Kyrie eleison. Und die Heiligen sollen uns helfen. Kyrie eleison.“ Der Klerus stimmte darauf das Ledeum an. Zum Kyrieruf bei Prozessionen der früheren Zeit vgl. Fr. Leitner, *Der gottesdienstliche Volksgesang im jüdischen und christlichen Altertum* (Freiburg 1906) S. 180 ff.

Die ältesten Leisen bestanden nur aus wenigen, mit Kyrie eleison schließenden Strophen, die fortgesetzt wiederholt wurden, wie das Pfingstlied „Nun bitten wir den Hl. Geist“ und das Osterlied „Christ ist erstanden“. In der österlichen Zeit trat später Alleluja an die Stelle des Kyrie eleison. Auch lateinische Hymnen und Sequenzen wurden übersetzt (so das Stabat mater durch den Mönch Hermann von Salzburg um 1370, das Media vita in morte sumus fast gleichzeitig, der Hymnus Ave maris stella

schon im 12. Jahrh. u. a.) oder zu Reisen umgedichtet. Bei der Kreuzzugspredigt des h. Bernhard um 1147 fiel seinen romanischen Begleitern bereits der Reichtum des deutschen Volkes an religiösen Liedern auf. Zuletzt führte die Entwicklung des religiösen Schauspiels und der außerliturgischen kirchlichen Feiern zu ganz eigenartigen Dichtungen, wie Wiegenliedern, Blossenliedern, Mischliedern und Umdichtungen weltlicher Lieder in religiöse Gesänge (contrafacta).

Wiegenlieder wurden vor Krippendarstellungen gesungen; Blossenlieder erklärten die Worte eines lateinischen Textes, z. B. des Ave Maria; Mischlieder ließen lateinische und deutsche Worte miteinander abwechseln, z. B. „In dulci jubilo, Nun singet und seid froh“. Aus dem 14. Jahrhundert stammen viele Marienlieder, darunter die noch heute übliche Volksweise „Es ist ein' Roß entsprungen“. Das Adventlied „Aus hartem Weh die Menschheit klagt“ ist eine dem 15. Jahrhundert angehörige Umdichtung des weltlichen Liedes „Aus hartem Weh klagt sich ein Held“.

2. Periode der Neuzeit. Die Erfindung der Buchdruckerkunst erleichterte die Verbreitung religiöser Lieder. Dieselben wurden zunächst in Einblatt-Drucken unter das Volk gebracht, fanden aber auch schon in Sammlungen weltlicher Lieder Aufnahme. Seit dem Jahre 1524 gaben die Protestanten kirchliche Gesangbücher heraus (das erste von Luther mit acht Liedern). Im Jahre 1537 erschien dann das erste katholische Gesangbuch mit Musiknoten, herausgegeben von Stiftspropst Mich. Behe in Halle, mit 52 Liedern. Wie auf protestantischer Seite, so wurden auch auf katholischer neuerdings viele lateinische Hymnen ins Deutsche übersetzt (z. B. „O Haupt voll Blut und Wunden“, Übersetzung zu Salve caput cruentatum, „Freudich, o Himmelskönigin“, Übersetzung zur marianischen Antiphon Regina coeli). Das Gesangbuch des Domdechanten Dr. Joh. Leisentritt von Bauzen (1567) enthielt bereits 250 Texte. Als Auszug daraus gab 1576 die Diözese Bamberg ein erstes Diözesangesangbuch heraus. Von jener Zeit an haben fast alle deutschen Bistümer eigene Diözesangesangbücher, und zwar mit Gebetsanhang, eingerichtet.

Von Dichtern deutscher Kirchenlieder seien aus dem 17., 18. und 19. Jahrhundert genannt die Jesuiten Friedrich von Spee († 1635) und Wilhelm Nakatenus († 1682), der Konvertit Joh. Scheffler, gen. Angelus Silesius († 1677), Fr. S. Kohlbrener († 1783), Mich. Denis († 1800) und Guido Görres, der Sohn des berühmten Joseph Görres († 1852). Die Lieder Friedrichs von Spee, darunter „Tu' auf, tu' auf, betörtes Herz“, erschienen nach seinem Tode unter dem Titel „Truß Nachtigall“; die des Wilhelm Nakatenus, z. B. „O Jesu mein“, „O Jesu, liebster Jesu“ und „Du aus Davids Stamm geboren“, enthält das erstmals 1666 herausgegebene Gebetbuch „Himmlisches Palmgärtlein“. Die Dichtungen

des Angelus Silejius, z. B. „Jesu, Jesu, komm zu mir“ und „Ich will dich lieben, meine Stärke“, zeichnen sich durch Innigkeit der Empfindung und Sehnsucht nach Vereinigung mit Gott aus. Von Kohlbrenner sollen die bekannten Lieder zur deutschen Singmesse und das Segenslied „Wir beten an“, von Denis das Adventslied „Tauet, Himmel, den Gerechten“ herrühren, von Guido Görres das Lied „Maria Maienkönigin“.

In neuester Zeit hat sich der „Cäcilienverein für alle Länder deutscher Zunge“ der Pflege ernster und würdiger Melodien beim deutschen Kirchenliede angenommen.

Als der Weltkrieg Soldaten der verschiedensten deutschen Diözesen zusammenführte, gaben die Bischöfe der Fuldaer Konferenz zu gemeinschaftlichem Gottesdienste „23 Einheitslieder“ heraus (1916), die überall nach Text und Melodie übereinstimmend gesungen werden und so allmählich eine größere Einheit im kirchlichen Volksgefang anbahnen sollen.

Die unter hervorragender Mitwirkung des Domdechanten, ehemaligen Domchordirektors und Generalpräses des Cäcilienvereins Friedrich Schmidt erstmals 1897 herausgegebene Ausgabe des „Gesang- und Gebetbuches für das Bistum Münster“, die mehrere im kirchlichen Stile von Schmidt neu komponierte, schnell beliebt gewordene Melodien aufweist, hat auf viele andere Sammlungen vorbildlich eingewirkt. Literatur zur Geschichte des Kirchenliedes siehe oben S. 96.

3. Bedeutung. Das deutsche Kirchenlied hat den Zweck, die private Andacht des Volkes zu wecken, zu heben und dem liturgischen Gebetsgeiste anzupassen. Es ist ein vorzügliches Mittel zur Ausbildung des religiösen Gefühles. Wie es der Gottesbegeisterung und Glaubensfreudigkeit unserer Vorfahren entsprungen ist, so regt es auch in den Herzen der Nachkommen tiefreligiöse Empfindungen und heilsame Willensentschlüsse an. Es hat allzeit eine gewaltige Wirkung auf das christliche Leben ausgeübt. Seine dem Gedächtnis eingepprägten Worte und Weisen werden auch außerhalb der Kirche vom Volke gern gesungen. Sie sind gleichsam Mahnstimmen aus einer anderen Welt, sowie Trostgebete in betäubten, beschwerlichen Lebenslagen. Zur Tiefe und Innigkeit der Gedanken tritt in der Regel noch die Schönheit der Form. Die Melodie ist um so kirchlicher, je mehr sie dem erwähnten kirchlichen Zwecke dient. Letzteres trifft am ehesten zu, wenn sie vom Geiste und Charakter des gregorianischen Chorals, dieser kirchenmusikalischen Norm, durchdrungen und getragen ist.

Über die Verwendung des Kirchenliedes vgl. oben S. 34. Zur Erklärung der Kirchenlieder im Unterricht sei besonders empfohlen Gr. Kenning, Die Behandlung katholischer deutscher Kirchenlieder² (Köln 1920).

2. Kapitel.

Das kirchliche Stundengebet.

Literatur: F. Probst, *Brevier und Breviergebet*². Tübingen 1868; A. Roskovány, *De coelibatu et breviario*. 5 Bde. Pesth 1861—1888; F. Bole, *Die Messe und das Breviergebet*³. Brigen 1895; S. Bäumer, *Geschichte des Breviers*. Freiburg 1895; P. Batiffol, *Histoire du Bréviaire romain*³. Paris 1911; J. Baudot, *Le Bréviaire romain*⁴. Paris 1908; F. Cabrol, *La réforme du Bréviaire et du Calendrier*. Paris 1912; N. Bühr, *Prim und Komplet des römischen Breviers*. Freiburg 1907; J. Freiseisen, *Das Abendgebet der Kirche (Komplet)*. Brigen 1907; B. Schäfer, *Das kleine Offizium der seligsten Jungfrau Maria*². Münster 1902; Derj., *Liturgische Studien*. 3 Bde. Regensburg 1910 ff.; L. Bacuez, *Das Brevier vom Standpunkte der Frömmigkeit betrachtet*. Mainz 1891; Cl. Blume, *Brevier und Messe*². Regensburg 1919; F. A. Hoeyndt, *Das Officium defunctorum nach dem Wortsinne und für das liturgische Verständnis erklärt*. Kempten 1892; B. Rasche, *Kirchliches Stundengebet und Meßopfer*². Paderborn 1918.

§ 32.

Das kirchliche Stundengebet als Pflichtgebet.

Da alle Menschen verpflichtet sind, Gott, dem sie durch die Erschaffung und Erlösung angehören, sowohl einzeln als in Gemeinschaft mit anderen einen wohlgeordneten, würdigen Gebetsdienst zu erweisen, da diese Aufgabe aber von den einzelnen Christen aus vielen Gründen meist nur unvollkommen erfüllt wird, so hat die Kirche zur Fortsetzung des Werkes Christi auf Erden kraft ihres göttlichen Auftrages eine öffentliche Ausführung übernommen. Sie hat eine feststehende Ordnung von kirchlichen Gebeten geschaffen, die von gewissen dazu verpflichteten Mitgliedern der Kirche zu bestimmten Stunden verrichtet werden müssen, um Gott Anbetung, Lob und Dank im Namen der Gemeinschaft darzubringen und ihm liturgische Bitten vorzutragen.

Das kirchliche Stundengebet ist seiner Natur nach ein öffentliches, im Namen der ganzen Kirche verrichtetes Gebet, wenn es auch heute infolge der geschichtlichen Entwicklung vorwiegend nur privatim rezitiert wird. Weil durch dieses regelmäßige Gebet die Kirche ihre Pflicht Gott gegenüber erfüllt, wird es mit Recht *Officium divinum* genannt. Die Benennung „Kirchliches Stundengebet“ (*horae canonicae*) weist auf die gesetzliche Anordnung dieses Gebetes für bestimmte Stunden hin; der Name „Breviergebet“ rührt von dem Buche her, das die kirchlichen Texte enthält.

1. Das Pflichtsubjekt. Zum Breviergebet sind in der abendländischen Kirche verpflichtet:

a) Auf Grund der Weihe (*titulo ordinis*) alle Kleriker, die höhere Weihen, vom Subdiakonate an aufwärts, erhalten haben, selbst die Suspendierten und Exkommunizierten, falls sie nicht mit kirchlicher Einwilligung rechtmäßig in den Laienstand zurückgekehrt sind (C. J. C. can. 135 und 214).

b) Auf Grund eines kirchlichen Benefiziums (*titulo beneficii ecclesiastici*) alle Kleriker (auch die Minoristen), sobald sie in den Genuß eines kirchlichen Benefiziums gelangt sind. Der Benefiziat, der, ohne durch ein rechtmäßiges Hindernis abgehalten zu sein, die Pflicht des Breviergebetes nicht erfüllt, darf sich die Einkünfte nach Maßgabe seiner Unterlassung (*pro rata omissionis*) nicht aneignen, sondern muß den betreffenden Betrag dem Kirchenvermögen (*fabrica ecclesiae*) oder dem Diözesanseminar oder den Armen zuwenden (can. 1475).

c) Auf Grund der Zugehörigkeit zu einem Orden (*titulo religionis*) alle Religiösen beiderlei Geschlechts, die Profess abgelegt haben und deren Ordensregel zum Chorgebet verpflichtet. Die feierliche Profess abgelegt haben, müssen, wenn sie am Chorgebet nicht teilnehmen konnten, *privatim* das Breviergebet nachholen; die andern sind hierzu nicht verpflichtet (can. 610).

2. Das Pflichtobjekt. Das von der Kirche geforderte liturgische Gebet ist mündliches Gebet (*oratio vocalis*). Es muß mit Aufmerksamkeit (*attentio*) verrichtet werden, was eine gleichzeitige Vornahme von damit unvereinbaren Beschäftigungen ausschließt, ferner mit der wenigstens virtuellen Intention, gemäß dem Gebote der Kirche zu beten. Schon darin, daß man das Brevier zu diesem Zwecke in die Hand nimmt und zu beten beginnt, zeigt sich diese Intention hinreichend.

Es soll jedoch das Bemühen des Betenden darauf gerichtet sein, eine möglichst vollkommene innere Beteiligung d. h. Andacht zu erreichen. Zu diesem Zwecke wird er bereits vor Beginn des Gebetes einige Augenblicke seinen Geist sammeln, sein Gemüt in die rechte Gebetsstimmung versetzen, die im Gebetsworte enthaltenen Gedanken beachten und Zerstreuungen bekämpfen.

Mittel, den rechten Gebetsgeist in sich zu erhalten oder zu erneuern, sind Sammlung der äußeren Sinne, wiederholte Erneuerung der allgemeinen Gebetsabsicht „Gottes Lob über alles“ (etwa bei jedem *Gloria Patri*), häufiger Wechsel in besonderen Gebetsintentionen (für die Kranken der Gemeinde, Schul-

kinder u. dgl.), spezielle Erwägung der Aufgaben des Brevierbeters (Anschluß an die triumphierende, leidende und streitende Kirche), betrachtendes Verweilen bei den Gedanken des Gebetstextes, eingehendes Studium einzelner Texte, sowie endlich kluges Verteilen der Gebetsaufgabe auf die rechte Zeit.

Wer aus Unachtsamkeit ein unrichtiges Offizium gebetet hat, ist verpflichtet, wenigstens eine Ergänzung beizufügen, wenn das gebetete Offizium beträchtlich kürzer war. Wer während des Rezitierens den Irrtum bemerkt, hat sofort mit dem richtigen Offizium fortzufahren.

Eine einzelne Hore darf nicht ohne Grund in merklicher Weise unterbrochen werden; jedoch gelten Matutin und Laudes in dieser Beziehung nicht als eine Hore, und können auch die einzelnen Nokturnen ohne Sünde durch Zwischenräume bis zu drei Stunden getrennt werden. Alle Horen sind, sofern kein besonderer Grund zur Abweichung vorliegt, in der vorgeschriebenen Reihenfolge zu beten.

3. Umstände des Ortes und der Zeit. Das feierliche Chorgebet ist auf dem Chore der Kirche oder in besonderer Chorkapelle mit Beobachtung aller kirchlichen Vorschriften zu verrichten. Private Rezitation des Breviergebetes ist an jedem geeigneten Orte in würdiger Körperhaltung unter Entbindung vom übrigen liturgischen Zeremoniell erlaubt.

Die Zeit der Verrichtung ist für das vollständige Tagesoffizium zunächst auf die 24 Stunden von Mitternacht bis Mitternacht begrenzt. Indessen können Matutin und Laudes schon am Vorabende gebetet d. h. antizipiert werden, und zwar in privater Rezitation allgemein von 2 Uhr nachmittags an (SRC 12. Mai 1905; Decr. auth. n. 4158).

Die Einhaltung der durch die Namen der Horen bezeichneten Stunden ist löblich, aber für die Privatrezitation nicht pflichtmäßig; bei der letzteren genügt vielmehr, wenn Matutin und Laudes vor der Messe, die übrigen Horen bis zur Non am Vormittage, Sert und Non vielleicht auch am Nachmittage, Vesper und Komplet von der Mittagszeit an bis gegen Abend gebetet werden. Im Chordienst muß die Vesper in der Fastenzeit vor Mittag gebetet werden, was auch bei Privatrezitation dann erlaubt ist. Jeder vernünftige, nützliche und ehrbare Grund entschuldigt von der genauen Einhaltung der genannten Tagesabschnitte.

4. Befreiung von der Gebetspflicht. Der Papst kann jedem, der zum Breviergebet verpflichtet ist, gültige Dispens er-

teilen, der Bischof nur den seiner Jurisdiktion Unterstehenden auf kürzere Zeit, falls Rekurs an den Papst schwierig ist und zugleich bei Verzug Gefahr großen Schadens besteht (can. 81).

Außer der rechtmäßigen Dispens entbindet von der Pflicht des Breviergebetes eine physische oder moralische Unmöglichkeit. Erstere liegt bei Erkrankung vor, wenn das Beten des Breviers den leidenden Zustand verschlimmern oder die Genesung verzögern könnte, ferner bei Blindheit, Brevierverlust u. ä., letztere bei Eintreten eines gerechten Hindernisses (*iustum impedimentum*), z. B. durch große und plötzliche Beanspruchung mit unaufschiebbaren wichtigen Berufsgeschäften.

Der unverschuldete Mangel eines Breviers befreit indessen nicht von der Rezitation aus dem Gedächtnisse, soweit eine solche noch möglich ist.

5. Wert der Verpflichtung für den Priester. Indem der Priester zum Breviergebete verpflichtet ist, wird er zum täglichen inneren Verkehr mit seinem Gott und himmlischen Hohenpriester angehalten. Der für den geistigen Fortschritt seines Seelenlebens so notwendige Gebetsgeist wird dadurch regelmäßig neu angeregt und gepflegt. Ein Priester ohne Gebetsgeist wäre eine abnorme Erscheinung, die kaum segensreichen Einfluß auf andere ausüben könnte. Das im Gehorsam gegen die kirchliche Autorität zu verrichtende Gebetspensum verlangt täglich und stündlich von ihm gewisse Opfer des Eigenwillens und erhöht damit seine innere Befähigung, als Werkzeug Christi zur Heiligung der Mitmenschen zu dienen. Auch führt ihn der stets wechselnde Inhalt des Stundengebetes in das rechte Verständnis der kirchlichen Festzeiten ein und vereinigt ihn dem Geiste nach mit der triumphierenden Kirche.

Über das Stundengebet als Aufgabe der Kirche vgl. J. Amberger, Pastoraltheologie II S. 440—450.

§ 33.

Geschichte des Stundengebetes.

A. Im christlichen Altertum. Aus dem Gebrauche der Juden, dreimal täglich, zur Terz, Sext und Non, nach unserer Zeiteinteilung etwa um 9, 12 und 3 Uhr (vgl. Apg. 2, 15; 10, 9; 3, 1), private Gebete zu verrichten, ging bei den ersten Christen zunächst eine entsprechende private Beobachtung der gleichen Gebetszeiten hervor. Dazu kam Gebet in den Stunden der Nacht vor dem Osterfeste, vor den Sonntagen und den Gedächtnistagen berühmter Märtyrer, um das Beispiel des Herrn nachzuahmen, der so oft „die Nacht im Gebete mit Gott zugebracht hatte“ (Luk. 6, 12),

vielleicht auch, um sich auf die Wiederkunft des Herrn, die Parusie, bereitzuhalten, da dieser sein Kommen wie das eines Diebes in der Nacht bezeichnet und die selig gepriesen hatte, die da „wachen“ (Offb. 16, 15 u. 3, 2; Luk. 12, 37 u. 21, 36; Mark. 13, 35 ff.). Die Zeit der Christenverfolgungen begünstigte diesen nächtlichen Gottesdienst. Aus ihm entstand die altchristliche Vigilienfeier.

Seit dem 2. Jahrhundert bildete sich die Sitte, das Nachtoffizium in drei Abschnitte zu zerlegen, in die Vesper zum Aufgang des Abendsternes, die Matutin bald nach Mitternacht und die Laudes zum Anbruch des Tages. Die Mönche, die neben der Handarbeit eine ständige Lobpreisung Gottes zu ihrer Lebensaufgabe gemacht hatten, sowie die Asketen, d. h. fromme Laien, die sich aus dem Weltleben zurückzogen, pflegten sämtliche Gebetsstunden, also auch Terz, Sext und Non, gemeinsam zu halten. Sie schalteten sogar zwischen Laudes und Terz noch eine neue Morgengebetsstunde, die Prim, ein, zuerst in einem Kloster zu Bethlehem um 382 (vgl. Cassianus, *De institutis coenobiorum*, l. 3, c. 46), und verrichteten nach der Vesper, unmittelbar vor dem Schlafengehen, noch ein besonderes Nachtgebet, das der h. Benedikt, der Patriarch der abendländischen Mönche († 543), später zur Komplet umschuf.

Der Weltklerus, der die gleichen Gebetsstunden mit dem Volke und für das Volk beobachtete, nahm die meisten Neuerungen der Mönche mit Eifer an. Besonders war es aber Papst Gregor der Große († 604), der die Annahme übereinstimmender Grundlinien des Stundengebetes in der ganzen Kirche förderte, indem er die Gebetsweise des h. Benedikt durch eigens geschulte Sänger in vorbildlicher Weise an den Hauptkirchen der Stadt Rom ausführen ließ.

B. Im Mittelalter. Als die gregorianischen Reformen durch die Benediktiner, die angelsächsischen Missionare Deutschlands, die karolingischen Herrscher, hervorragende Liturgiker und treffliche Bischöfe, wie Chrodegang von Metz († 766), sowie durch die von dem letzteren organisierte *vita communis* der Kanoniker sich immer mehr verbreiteten, gelangte das römische Stundengebet, der *cursus Romanus*, schließlich im Abendlande fast zur Alleinherrschaft. In dieser Periode wurden viele neue Gesänge, Antiphonen und Hymnen, Bittgebete für Lebende und Verstorbene, Heiligenoffizien und Bittgebete zum Tagespensum hinzugefügt.

Das 13. Jahrhundert brachte die bedeutendste Änderung. Infolge der vielen Geschäfte und Reisen der päpstlichen Kurialbeamten wurde es notwendig, statt der bis dahin üblichen umfangreichen Chorbücher, neben denen noch Bibel- und Vätertexte erforderlich

waren, handlichere Bände, die alle notwendigen Stücke zusammen enthielten, zu schaffen. Das war aber nicht möglich, ohne wesentliche Teile des Offiziums, besonders die Lesungen, zu vereinfachen. So entstand ein neues, verkürztes Offizium in einem handlicheren Buche, *Breviarium* genannt. Dieses sog. *Kurialbrevier* (*Breviarium secundum consuetudinem curiae Romanae*) nahmen auch die Franziskaner an. Die Dominikaner und viele Bistümer formten ihr Stundengebet nach dem römischen Vorbilde um. Geistliche, die an der Universität zu Paris studiert hatten, verbreiteten den Gebrauch der neuen Gebetsweise in alle Welt.

Wie leicht es damals für jede einzelne Kirche noch war, neue Offizien anzunehmen, zeigt z. B. die Erweiterung des Gottesdienstes im Bistum Münster. Dort schenkte ein Stiftsherr von St. Ludgeri, namens Weizel, um 1240 dem Domkapitel eine jährliche Rente, wofür dieses sich verpflichtete, das von Weizel verfaßte Offizium des h. Ludgerus (mit eigenen Antiphonen und Responsorien) zu singen. Das gleiche Offizium nahmen 1242 die Nonnen von St. Agidii, 1246 das Domkapitel zu Riga an. Bald nach 1280 führte der Dom zu Münster das Offizium der *Conceptio beatae Mariae* im Chordienst ein, das ein Priester der Diözese an der Universität in Paris kennen gelernt und von dorthier mitgebracht hatte. Näheres bei Stapper, *Die Feier des Kirchenjahres an der Kathedrale von Münster* (Münster 1916) S. 29 ff.

Da aber in den neuen Brevieren solche Offizien, in denen stets dieselben Psalmen wiederkehrten, gar zu sehr vermehrt und die Schriftlesungen mit der Zeit immer mehr durch Väterschriften oder Heiligenlegenden verdrängt wurden, entstand am Schlusse des Mittelalters wieder ein allgemeines Verlangen nach einer die wichtigsten Prinzipien des Stundengebetes (Benutzung des vollständigen Psalteriums zum Lobe Gottes und Lesung der ganzen Hl. Schrift) mehr berücksichtigenden Reform und nach größerer liturgischer Einheit.

C. In der Neuzeit. Den ersten bedeutenderen Reformversuch bildet das *Brevier*, das der Kardinal Quignonez von der Kirche des Hl. Kreuzes zu Rom in päpstlichem Auftrage 1535 herausgab (*Breviarium S. Crucis*). Es beseitigte alle Kapitel, Versikeln und Responsorien sowie die meisten Hymnen und Antiphonen, verschaffte dagegen der Schriftlesung den weitesten Raum und nahm unter den Heiligenleben eine kritische Auswahl vor.

Indessen war bei diesem Reformversuch die Tradition doch zu rücksichtslos verlassen und der latrentische Charakter des *Breviergebetes* zugunsten des didaktischen so sehr zurückgesetzt, daß man sich keineswegs damit allgemein zufrieden geben konnte. Das Konzil von Trient beauftragte daher eine besondere Kommission mit der Herausgabe eines verbesserten *Breviers*, in dem das Offizium, soweit

möglich und zweckdienlich, auf seine frühere Gestalt zurückgeführt, fremdartige Neuerungen und apokryphe Bestandteile ausgeschieden werden sollten. Das Ergebnis der sorgfältigen Arbeiten, die nach Schluß des Konzils in päpstlichem Auftrage vollendet wurden (vgl. oben S. 21), war das *Breviarium Romanum Pius' V* vom Jahre 1568.

Auch dieses Brevier erfuhr später durch die Einführung vieler neuen Feste wieder mannigfache Veränderungen, so daß die erwähnten wichtigsten Prinzipien aufs neue bedroht wurden. Daher hat endlich Papst Pius X durch die Bulle *Divino afflatu* vom 1. November 1911 nur gewissen bevorzugten Festen eigene Psalmen belassen, durch das *Motuproprio Abhinc duos annos* vom 23. Oktober 1913 Behinderungen der Schriftlesung in weiterem Maße beseitigt und eine endgültige, umfangreichere Reform noch für später angekündigt (*Approbationsdekret der Editio typica* vom 25. März 1914).

Durch die Neuordnung Pius' X sind bevorzugt alle Feste des Herrn, Mariä, der Engel, des h. Johannes des Täufers, des h. Joseph, der Apostel und Evangelisten, sowie die Duplexfeste erster und zweiter Klasse aller übrigen Heiligen.

Über Einzelheiten der Breviergeschichte vgl. besonders die S. 134 bezeichneten größeren Werke von Bäumer und Batiffol.

Das heutige *Breviarium Romanum* besteht in der Regel aus vier nach den Jahreszeiten verschiedenen Teilen (*Pars hiemalis, vernalis, aestiva* und *autumnalis*), deren jeder drei Abschnitte enthält:

a) Das *Ordinarium divini officii* mit dem *Psalterium per hebdomadae dies dispositum* d. h. die täglich bzw. wöchentlich wiederkehrenden oder doch in den Hauptzeiten des Kirchenjahres unveränderlichen Gebete mit der durch Pius X neu geordneten Verteilung der Psalmen auf die einzelnen Wochentage. Dieser Abschnitt bietet demgemäß sozusagen das feste Gerüst für den Aufbau aller Horen und den Hauptinhalt, die Psalmodie der Sonn- und Ferialoffizien mit den zugehörigen Hymnen und Antiphonen.

b) Das *Proprium de tempore* d. h. die nach den kirchlichen Zeiten wechselnden Gebete. In diesem Abschnitte finden sich die Lektionen der *Scriptura occurrens* mit ihren Responsorien.

c) Das *Proprium und Commune sanctorum* d. h. die wechselnden Gebete, eigenen Hymnen, Lesungen, Responsorien, Antiphonen und Orationen der Heiligenfeste und einiger besonderer Tage.

Dem ersten Teile, der *Pars hiemalis*, wird das *Kalendarium* mit den *Rubricae generales* vorausgeschickt; jedem

Teile ist in der Regel seit Annahme des römischen Ritus ein *Proprium dioecesanum* mit den Partikularoffizien der betreffenden Diözese angeheftet.

Das römische Brevier ist als Ganzes betrachtet eine vorzügliche Sammlung der kostbarsten kirchlichen Gebetsstücke in bewundernswerter, abwechslungsreicher Anordnung. Während die Lesungen aus der Bibel einen jährlichen Kursus bilden, bewegen sich die Psalmen zumeist in wöchentlich gleicher Wiederkehr und beschließen die Antiphonen und Responsorien der Feste, sowie die Hymnen der kleinen Horen täglich einen noch engeren Kreis. Ein Teil dieser Gebetsstücke ist vorwiegend lehrhaft, indem er, wie die Homilien der Kirchenväter, die Hauptgeheimnisse unseres Glaubens erklärt, ein anderer Teil ist, wie der Psalmen- und Hymnengesang, mehr auf Herzenserhebung und Gotteslob gerichtet. Während manche Antiphonen und Responsorien noch deutlich die Prägung hohen Alters an sich tragen, weisen andere den Einfluß moderner ästhetischer Literatur auf.

§ 34.

Form und Bedeutung der einzelnen Horen.

Die einzelnen Gebetsstunden zeigen, wenn man von gewissen Besonderheiten in Prim und Komplet absieht, alle einen gleichmäßigen Aufbau: Psalmodie, Lesung und Bitte. Die Psalmodie führt der Hauptsache nach das fortdauernde Lobopfer der Kirche Gott gegenüber aus; in der Matutin wird damit Anbetung, in den Kantiken der Laudes, Vesper und Komplet Dankgebet, in den Psalmen der Komplet vorwiegend Bittgebet verbunden. Bei den Lesungen wendet sich Gott belehrend, tröstend, warnend an die Beter. Die durch die Betrachtung des Psalmenwortes und der Lesungen hervorgerufenen Wünsche werden endlich in Form von Preces oder Orationen als liturgische Bitten Gott vorgetragen. Um diese Elemente gruppieren sich die übrigen Gebetsstücke.

1. Die *Matutin* (*matutina*, sc. *hora*, Metten) bezeichnet eine Weihe nächtlicher Gebetsstunden zum Lobpreise Gottes. Nach der heutigen Einrichtung des Breviers bildet sie den Anfang des Nachtoffiziums. Weil die Finsternis der Nacht Sünde und Irrtum versinnbildet sowie größere Gefahren für den Leib und Versuchungen für die Seele des Menschen in sich birgt, weil ferner die Stille der Nacht der Betrachtung und Einkehr der Gedanken besonders günstig ist, pflegt seit alter Zeit der Charakter dieser Hore ein strenger, ernster zu sein. Namentlich wird in der Matutin der Ferialoffizien oft die Bitte um Sündenvergebung ausgesprochen und zur Buße aufgefordert. An Festtagen tritt indessen der Gedanke an das Festgeheimnis deutlich in den Vordergrund.

Über die einleitenden Gebetsformeln vgl. oben S. 100 f. Der zunächst folgende Psalm 94 *Venite exultemus Domino* (Textrezension der alten Itala, mit Einschaltung aus Ps. 93, 14), enthält eine allgemeine Einladung zur Anbetung Gottes, bei der sich ehemals schon die ägyptischen Mönche zu gemeinsamem Gebete versammelt haben sollen. Ihm wird das sog. *Invitatorium* beigelegt (z. B. *Regem apostolorum Dominum, venite, adoremus*). Dieses gibt der allgemeinen Einladung die besondere Beziehung auf das Fest oder den Tag. Es ist zugleich ein Weckruf, durch den die Kirche den einzelnen Beter mahnt, vereint mit der Gemeinschaft der andern das Offizium würdig zu verrichten.

Der Hymnus spricht alsdann im *Ferialoffizium* die Bitte um Gottes Schutz gegen die Versuchungen und bösen Mächte der Nacht aus oder weckt und steigert an Festtagen die dem Festgedanken entsprechenden religiösen Gefühle. Gerade im Hymnus will die Kirche unser Herz zu heiliger Begeisterung entflammen, damit die durch das Gebet entfachte Gottesliebe auch zu heiligen Taten führe.

Die *Matutin* ist an den Sonntagen, *Duplex*- und *Semiduplex*-festen eigentlich eine dreifache Hore, da an diesen Tagen nach dem Hymnus *Psalmodie*, *Bitte* und *Lesung* (abweichende Reihenfolge!) dreimal wiederkehrt. Jeder dieser Abschnitte, *Nokturn* genannt, entspricht einer der drei ersten Wachzeiten (*vigiliae*) der Nachteinteilung der Römer, während die *Laudes* der vierten Nachtwache, der Zeit der *Morgenröte* (*ad gallicantum* oder *gallicinium*), entsprechen.

Bei den bevorzugten Festen (nach der Neuordnung *Pius' X*) sind die drei Psalmen und *Antiphonen* jeder *Nokturn* dem Festgedanken entsprechend ausgewählt.

Sogleich nach Schluß der *Psalmodie* leitet (abweichend vom Bau der übrigen Horen, da eine spätere Einschaltung) ein die Hauptidee kurz zusammenfassender *Versikel* auf die *Bitte* über, die aus dem *Pater noster* und der *Absolutio* besteht.

Die *Lesung* verläuft in jeder *Nokturn* in drei Absätzen (*lectiones*). In der 1. *Nokturn* sind, wie schon oben S. 119 f. bemerkt, die *Lektionen* in der Regel der *HL. Schrift* (*scriptura occurrens*), in der 2. den „*Sermones*“ der *Väter* oder der *Heiligenlegende* entnommen; in der 3. folgt auf den Anfang der als bekannt vorausgesetzten *Evangelienperikope* des Tages eine diese erklärende *Homilie*. So wird durch die erste *Nokturn* der allgemeine Charakter der kirchlichen Jahreszeit von Tag zu Tag festgehalten, durch die zweite aber die lebendige Entfaltung eines Tages- oder Festgedankens gegeben, während die dritte durch das *Tagesevangelium* und seine

Erklärung gleichsam den vorhergehenden Lesungen die Weihe der Vollendung gibt. Nach jeder Lektion folgt ein längeres Responsorium, das ursprünglich dazu bestimmt war, der Betrachtung über das Verlesene Raum zu geben. An allen Festtagen, an den Ferien der österlichen Zeit und den meisten Sonntagen tritt zum Ausdruck höherer Festesfreude an die Stelle des letzten Responsoriums das *Te Deum*.

2. Die **Laudes** (*laudes matutinales*) sind ein Lob- und Dankgebet für den neuen „Tag des Heiles“, den wir erwarten. Sie bringen den Gebetsdienst der Nacht zum Abschluß durch lauten Jubel über den anbrechenden Morgen („*Lux ecce surgit aurea*“, Hymnus des Donnerstags) und loben Gott, den Spender natürlichen und übernatürlichen Lichtes. Wie das Licht über die Finsternis der Nacht, so hat Christus einst über die Sünde gesiegt. Auch das Leben eines jeden Heiligen ist ein fortgesetzter Sieg des Erlösers über Tod und Sünde. Daher geht der Jubel in den *Laudes* über zu Dank für das messianische Heil, das Christus seiner Kirche geschenkt hat, und zu hoffnungsfreudiger Bitte um Erlösungsgnaden für die Betenden selbst.

Die Psalmodie besteht jedesmal aus fünf Lobgesängen, vorwiegend *Laudate*-Psalmen, an vorletzter Stelle regelmäßig ein alttestamentliches Kanticum. Während diese Psalmen und Kantiken im allgemeinen nur Lob und Dank zum Ausdruck bringen, geben ihnen die Antiphonen besondere Beziehungen zum Tagesgeheimnis. Die Lesung ist abgekürzt zu einem Kapitulum, das regelmäßig zum Fest- oder Tagesgedanken zurückführt. Es folgt ein Hymnus, der die entsprechenden religiösen Gefühle weiter entwickelt (an Sonn- und Ferialtagen ein Morgenhymnus). Ein Versikel faßt den Hauptgedanken der Hore oder des Offiziums kurz zusammen. Das neutestamentliche Kanticum des Zacharias, das *Benedictus*, gibt alsdann dem Danke für das messianische Heil Ausdruck d. h. sowohl für die Spendung übernatürlichen Lichtes („*illuminare his, qui in tenebris et umbra mortis sedent*“) als auch für alle anderen Gnaden, die Gottes Güte uns bisher durch seinen Sohn erwiesen hat. Die Bitte wird in den eventuell folgenden *Preces* und in der Tagesoration (meist gleichlautend mit der Kollekte der Messe) ausgesprochen.

An manchen Tagen kommen noch *Commemorationes speciales* (der Feste geringeren Ranges) und statt der früheren *Commemorationes communes* (*Suffragia Sanctorum*) das von Pius X vereinfachte einzige *Suffragium de omnibus Sanctis* bzw. in der österlichen Zeit die *Commemoratio de Cruce* hinzu.

3. **Prim, Terz, Sext und Non** (Kleine Horen, horae minores, diurnae) bezeichnen eine Gebetsweihe des Tages, denn sie entsprechen den vier stationes der Tageseinteilung bei den alten Römern. Die Prim ist das offizielle Morgengebet der Kirche. Sie hat im ersten Teile (bis zum Benedicamus Domino), der Officium chori genannt wird, den gleichen Aufbau wie die übrigen Kleinen Horen: einen Hymnus zur Einleitung, drei Psalmen mit dem Sonntagszusatz des Athanasianischen Glaubensbekenntnisses, als Lesung ein kurzes Capitulum, anschließend ein Responsorium breve; ein Versikel leitet zu eventuell folgenden Preces sowie zu der stets gleichbleibenden, die Morgenbitte zum Ausdruck bringenden Oration über. Für die Prim des Sonntages ist an erster Stelle der Ps. 117 vorgeschrieben, in Wahrheit der Sonntagspsalm, denn er enthält den Ausruf: „Das ist der Tag, den der Herr gemacht hat“ (V. 24). An den bevorzugten Festen tritt an dessen Stelle der Ps. 53 (Deus, in nomine tuo salvum me fac), ein vertrauensvoller, allgemeiner Ruf um Gottes Schutz und Hilfe. Der zweite Teil der Prim, Officium capituli genannt, wurde ehemals im Kapitelsaale ausgeführt, wenn dort jedem Chormitgliede seine Tagesaufgabe zugewiesen wurde. Noch heute wird nach Anrufung der Fürbitte der Heiligen Gottes Beistand und Segen zu den Arbeiten des Tages ersleht. Im Chore wird auch das Martyrologium verlesen.

Terz, Sext und Non haben die Bestimmung, im allgemeinen das Lob Gottes auch während des Tagewerkes fortzusetzen und in Capitulum, Responsorium breve, Versikel und Tagesoration die Gedanken wieder zum Festgeheimnis bzw. Tagesgedächtnis zurückkehren zu lassen.

An Sonntagen und bevorzugten Festen werden zur Psalmodie aller Kleinen Horen Abschnitte des Ps. 118 (Beati immaculati in via) benutzt, der in jedem seiner Verse mit stets wechselnden Worten das „Gefetz Gottes“ als wertvollste Lebensregel preist.

4. Die **Vesper** (vesperae, lucernarium, *λυχνικόν*) ist den Laudes entsprechend aufgebaut. Als ehemaliges Abendoffizium gibt sie neben dem Lobpreise Gottes auch dem Danke für alle Gnaden, die der Christ an diesem Tage empfangen hat, feierlichen Ausdruck.

Ihre fünf Psalmen preisen an den Sonn- und höheren Festtagen den Erlöser als den König, dessen Herrschaft ewig währt, dessen Willen die Seinigen gern erfüllen und dessen Macht unbegrenzt ist. An Marienfesten wollen die drei letzten Psalmen typisch auf Maria bezogen werden. Die Antiphonen legen in der Regel

bestimmte Auffassungen nahe. Das Kapitel stimmt meist mit dem der Laudes überein, charakterisiert aber an den Sonntagen diese Hore so recht als kirchliches Dankoffizium. Der Hymnus der Sonn- und Ferialtage rühmt das Schöpfungswerk Gottes. Festhymnen erheben die religiösen Gefühle. Versikeln fassen den Tages- oder Festgedanken kurz zusammen. Alsdann hebt das neutestamentliche Kantikum, das Magnifikat, mit den Worten der allerseeligsten Jungfrau Maria unter den Großtaten Gottes die Sendung des Erlösers besonders hervor und dankt für die Zuwendung der Erlösungsgnade an den einzelnen betenden Christen. Dabei läßt die Antiphon oft noch eine nähere Beziehung zum Festgedanken erkennen. Der Abschluß ist ähnlich wie bei den Laudes.

Vor Festtagen nimmt nach jüdischem Gebrauche der Gottesdienst des Vorabends entweder ganz (1. Vesper) oder vom Kapitel an (*vesperae a capitulo sequentis sc. diei*) auf den Charakter des nächstfolgenden Festes Bezug.

5. Die **Complet** (*completorium* = Abschluß des täglichen Gebetspensums) ist das offizielle kirchliche Abendgebet. Ihre Einrichtung entspricht jener der Prim, nur enthält sie das aus einer alten Klostergepflogenheit stammende *Officium capituli* an erster Stelle, nämlich eine *lectio brevis* nach 1 Petr. 1, 8 über das Verhalten gegenüber den Versuchungen der Nacht, sodann *Pater noster* und *Confessio*. Angeregt durch die heilige Lesung soll der Geist des Betenden in sich Einkehr halten, auf das vollbrachte Tagewerk zurückschauen und seine Fehler, soweit als möglich, durch demütige Anklage sühnen. Das *Officium chori* beginnt hierauf mit einem Eröffnungsversikel, dem sich nach *Deus in adiutorium* eine Psalmodie anschließt, die vorwiegend (namentlich an Sonntagen) der dringenden Bitte Ausdruck gibt. Es ist die Bitte um Gottes Schutz während der nächtlichen Ruhe. Alsdann führt der Hymnus *Te lucis ante terminum* die Bitte um Gottes Beistand gegen die Gefahren der Nacht noch näher aus. Die Schriftlesung, das *Kapitulum*, enthält einen vertrauensvollen Aufruf zu Gott. Das *Responsorium breve* spricht in zuversichtlichen Worten die Hingabe an den Schutz Gottes aus, während der Versikel *Custodi nos, Domine, ut pupillam oculi* die Bitte nochmals als Kerngedanken der Hore hervorhebt. Es folgt das Kantikum *Nunc dimittis*, jenes herrliche Dankgebet, mit dem der greise Simeon am Abende seines Lebens aussprach, wie glücklich er sei, das Heil des Herrn gesehen zu haben. Die *Dration* ist stets die gleiche; sie erbittet, daß Gott die „Wohnung“ der Gläubigen (*habitatio ista*, ursprünglich das Kloster) besuchen, den bösen

Feind von ihr entfernen, „seine heiligen Engel“ aber in ihr wohnen und seinen Segen allzeit bei uns weilen lassen möge.

Wie bei der Prim, so findet sich auch bei der Komplet eine Formel der Selbstsegnung im Abschluß der Hore.

Alle acht Horen gruppieren sich passend zur Einheit des täglichen liturgischen Offiziums. „Gottes Lob über alles“ ist die leitende Idee. Jede Hore beginnt mit der Anrufung des göttlichen Beistandes und einer anschließenden Lobpreisung, jeder Psalm schließt mit einer trinitarischen Dogologie, jede Oracion beruft sich auf die Mittlerschaft Jesu Christi. Das nächtliche Offizium weist schon auf die Gnaden des kommenden Morgens hin, insbesondere auf die in der h. Messe erscheinende Gnadensonne Jesus Christus; die letzten Tageshoren lassen uns dankerfüllt auf diese Gnaden zurückschauen. Die meisten Horen stehen durch die gleichlautende Tagesoration miteinander und mit dem Meßopfer in Beziehung. Gemeinsam mit der Messe bringen sie den liturgischen Charakter der Zeiten des Kirchenjahres zum Ausdruck. Auch an den Heiligenfesten bleibt Gott der Hauptgegenstand des Lobes und der Anbetung; die Tagesoration richtet sich stets unmittelbar an ihn.

Die Aktion bei der feierlichen Ausführung des Stundengebets ist im allgemeinen recht einfach. Bei der Vesper verweilt der Offiziator, mit Amikt, Albe, Stola und Pluviale oder nur mit Superpelliz und Pluviale bekleidet (die Assistenten eventuell mit Dalmatik und Tunizella) kurze Zeit anbetend vor dem Altare und begibt sich dann auf die Epistelseite zu seinem Sitze. Stehend werden die Einleitungsformeln gesungen, sitzend die Psalmodie, stehend wieder Kapitel und alles Folgende. Den Versikel singen die Assistenten (oder Sänger) in der Mitte des Chores oder vor dem Altare, um anzudeuten, daß die Erhöhung der im Versikel ausgesprochenen Bitten nur in Kraft des Opfers Christi erwartet werde (ähnlich wird es mit Responsorium und Versikel der Komplet gehalten). Nach Beginn des Magnifikat tritt der Offiziator mit den Assistenten zum Altare, um eine Inzensation vorzunehmen, die das kirchliche Fürbittgebet versinnbildet und die Feierlichkeit erhöht. Nunmehr spricht der Offiziator in der Festoration die liturgische Bitte um jene spezielle Gnade aus, die Frucht des Festes sein soll, und zwar vom Seitensitze aus, weil der Unterschied von der Opferfeier festgehalten und das Gebet nicht etwa als Bußgebet gekennzeichnet werden soll. Die Assistenten übernehmen den Gesang des *Benedicamus Domino*, worauf der Chor mit *Deo gratias* antwortet, als Dankagung für die Feier und ihre Gnaden. Die Fürbitte für die Verstorbenen *Fidelium etc.* wird vom Offiziator mit gedämpfter Stimme beigelegt. Die übrigen Schlußformeln werden, gleichsam Abschied nehmend, vor dem Altare rezitiert bzw. gesungen.

Zur Erklärung der Temporal- und Festoffizien des Kirchenjahres, des kleinen Offiziums *B. Mariae V.* und des Totenoffiziums vgl. die oben S. 134 bezeichneten Schriftchen von B. Schäfer und Hoeyndk.

3. Kapitel.

Außerliturgische Andachtsübungen.

Literatur: J. Fluck, *Katholische Liturgik*, 2. Bd., S. 505 ff. Regensburg 1855; Schüch-Polz, *Handbuch der Pastoraltheologie*¹⁵, S. 530 ff. Innsbruck 1910; W. Schmitz, *Das Rosenkranzgebet im 15. und im Anfange des 16. Jahrhunderts*. Freiburg 1903; H. Holzappel, *St. Dominikus und der Rosenkranz*. München 1903; Th. Esser, *Beitrag zur Geschichte des Rosenkranzes*. Katholik 1897 (2) 346 ff.; H. Schütz, *Die Geschichte des Rosenkranzes*. Paderborn 1909; St. Beißel, *Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland während des Mittelalters*. 2 Bde. Freiburg 1890 u. 1892; Ders., *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters*. Freiburg 1909; H. Nix, *Die Verehrung des h. Herzens Jesu und des reinsten Herzens Mariä*. Freiburg 1908; Boudinhon, *Études historiques sur nos dévotions populaires*: Revue du clergé franç. XXII, 1 sv.; Knefler, *Geschichte der Kreuzwegandacht*. Freiburg 1908.

§ 35.

Private Andachtsübungen im allgemeinen.

Im liturgischen Dienste bringt zwar die Kirche für alle Gläubigen Gott Anbetung, Lob, Dank und Bitte dar, jedoch muß der einzelne Christ, soll die persönliche Zuwendung der Verdienste Christi wirklich erreicht werden, um derentwillen die Kirche diesen Dienst ausführt, seine individuelle Gottesverehrung mit dem durch Stellvertreter vollzogenen kirchlichen Kulte in möglichst lebendiger innerer Andacht verbinden. Daher ist es für das religiöse Leben der Gläubigen keineswegs belanglos, ob sie dem liturgischen Gottesdienste anwohnen oder nicht. Es gilt vielmehr:

1. Äußere und innere Beteiligung an allen liturgischen Akten ist den Gläubigen aufs eifrigste zu empfehlen (C. J. C. can. 467).

Die Kirche selbst verpflichtet ihre Angehörigen *sub gravi*, wenigstens an allen Sonn- und Feiertagen der gemeinsamen Opferfeier beizuwohnen. Wenn auch das Kirchengebot nach probabler Ansicht nur eine ehrerbietige äußere Haltung (*attentio externa*) zur schweren Pflicht macht, so ladet doch die Liturgie selbst das Volk immerfort zu erhöhter Herzensbeteiligung und wahrer innerer Andacht mit den Worten *Sursum corda, Gratias agamus etc., Oremus u. ä. ein*.

2. Auch ist den Gläubigen zu empfehlen, soweit als möglich liturgische Gebetsformeln sogar für ihr Privatgebet zu benutzen.

Nirgendwo anders kann sich die private Frömmigkeit besser orientieren als an der Liturgie, die unter dem Beistande des hl. Geistes sich entwickelt, durch hervorragende Autoritäten ausgewählte, kirchlich geprüfte und gebilligte Formeln aufgenommen und nach Ausweis der Geschichte bisher allen normalen religiösen Bedürfnissen des Christen Genüge geleistet hat. Bei Übersetzungen sind jedoch solche vorzuziehen, die den Formen und dem Geiste nach möglichst der modernen Sprache entsprechen.

3. In Kirchen und Kapellen (wie auch bei Prozessionen und Wallfahrten) dürfen öffentlich, d. h. so, daß alle Anwesenden daran teilnehmen können, nur vom Bischöfe ausdrücklich gebilligte Gebete und Andachtsübungen benutzt werden (can. 1259).

4. Bereinigen sich mehrere Gläubigen zur gemeinsamen Berichtigung ihres Privatgebetes in einer Kirche oder Kapelle, so ist zu empfehlen, daß der Pfarrgeistliche die Leitung ihrer Gebete und anderen Kultakte übernimmt.

Dadurch wird ihre Gottesverehrung noch nicht ohne weiteres öffentlich im engeren liturgischen Sinne, d. h. im Namen der Kirche verrichtet; hierzu könnte allein päpstliche Aufnahme in die Liturgie oder bischöfliche Anordnung in Verbindung mit päpstlicher Approbation erheben (can. 1256 und 1257). Umgekehrt verliert der in die Liturgie aufgenommene Kultakt dadurch, daß außer dem Liturgen kein einziger Gläubige daran teilnimmt, nicht seinen liturgisch-öffentlichen Charakter. So kann z. B. pflichtmäßiges Breviergebet nicht zu einem rein privaten Akte werden.

Für die Abhaltung gemeinsamer Gebetsübungen in den Familien, frommen Vereinen, Klöstern, Schulen und Erziehungshäusern kommt besonders in Betracht:

a) Das Morgengebet. Es soll dem Danke für das Gnadengeschenk der erquickenden Nachtruhe, der Aufopferung des neuen Tages zur Ehre Gottes (Gute Meinung) und der Bitte um Gottes Beistand während der Tagesarbeiten Ausdruck geben. Gut verwendbare Muster für die dazu dienenden Gebete finden sich in der Liturgie der Laudes (Ps. 62 Deus, Deus meus, ad te de luce vigilo; Ps. 148 Laudate Dominum de coelis; Kapitel der Sonntagslaudes) und der Prim (Kapitel, Orationen, Segensgebet).

b) Das Abendgebet. Seine Hauptbestandteile müssen Dank für den verbrachten Tag, Gewissenserforschung, Reue und Vorsatz, Bitte um Sündenvergebung, um Schutz und Segen während der Nachtruhe sein. Hierfür bietet die Liturgie der Komplet manche recht passende Formeln.

c) Die Tischgebete. Sie entnehmen geeignete Bitten und Danksaugungen der liturgischen, dem Klostergebrauch entstammenden Benedictio mensae, die auch in das Breviarium Romanum Aufnahme gefunden hat. Altchristliche Tischgebete nehmen gern auf das eucharistische Mahl Bezug.

d) Der Engel des Herrn. Als es im Mittelalter üblich wurde, am Abend zum Zeichen der bürgerlichen Ruhe (ad ignitgium, um durch Auslöschen des Herdfeuers in allen Häusern größere Sicherheit vor Brandschaden während der Nachtruhe zu gewährleisten) dreimal mit der Glocke anzuschlagen, empfahl die Kirche

hierzu ein dreimaliges Ave Maria für den Frieden oder die Ruhe in Kirche und Staat (pro pace vel statu prospero ecclesiae et regni) zu beten. Bereits 1239 verlieh der Bischof von Brigen für das Gebet beim Abendläuten einen Ablass. Als dann die Franziskaner auf dem Generalkapitel des Jahres 1263 beschlossen, in allen Kirchen ihres Ordens das abendliche Ave Maria gemeinsam am Schluß der Komplet zu verrichten und durch gleichzeitiges Glockenzeichen die umwohnenden Gläubigen zum Mitbeten aufzufordern, verbreitete sich diese schöne Volksitte schnell durch das ganze Abendland. Im folgenden Jahrhundert kam das Morgenläuten, zuletzt das Mittagläuten hinzu. Dem dreimaligen Ave Maria wurde ein Zusatz beigefügt, der an die Botschaft des Engels (Angelus Domini nuntiavit Mariae etc., daher der Name Angelus oder „Engel des Herrn“ für das ganze Gebet), an die Antwort Mariä und die Menschwerdung Christi erinnert. So läßt uns denn heute der „Engel des Herrn“ zu Beginn, in der Mitte und am Ende der Tagesarbeit des Grundgeheimnisses unserer Religion, der Menschwerdung Christi, gedenken. Auch ist es üblich geworden, ein kurzes Fürbittgebet für die Seelenruhe der Verstorbenen anzuschließen.

e) Das Rosenkranzgebet. Dieses entstand aus der Volksitte, 150 Ave Maria zur Nachahmung der 150 Psalmen des Psalteriums aneinander zu reihen (Marienpsalter). Zwar hat der h. Dominikus selbst das Rosenkranzgebet in der heutigen Form noch nicht gekannt, jedoch hat sein Orden schon früh zur schnellen Verbreitung rosenkranzähnlicher Andachten beigetragen. Die betrachtende Gebetsweise soll zuerst von dem Kartäuser Dominikus Prutenus († 1461 zu Trier) angeregt worden sein. Der Dominikaner Manius a Rupe stiftete 1470 zu Douai die erste Rosenkranzbruderschaft. Nach dem heutigen Gebrauche werden je 10 Ave Maria mit einem Vaterunser verbunden und zur Betrachtung je eines freudreichen, schmerzreichen oder glorreichen Geheimnisses aus dem Leben Jesu benutzt. Damit der Rosenkranz nicht zum gedankenlosen Lippengebet herabsinke, muß dem Volke oft seine Bedeutung erklärt und die betrachtende Gebetsweise empfohlen werden.

f) Das sog. Allgemeine Gebet. Das Gebet für die allgemeinen Anliegen, das mit den Worten „Allmächtiger, ewiger Gott, Herr, himmlischer Vater“ beginnt und in der Regel der Predigt vorausgeschickt oder angeschlossen wird, hat seine Wurzeln in der alten Liturgie. Gewisse der darin enthaltenen Redewendungen gehen auf die altchristlichen Fürbittgebete zurück (vgl. Const. apost. VIII, 9 und 10). Die heutige Wortfassung findet sich anscheinend

zuerst in einem Gebetbuche, das der sel. Petrus Kanisius († 1597) herausgab. Als rechtes Volksgebet wird das Allgemeine Gebet an vielen Orten vom Vorbeter nur angestimmt, von den Mitbetenden gemeinsam zu Ende gesprochen. Über die Litaneien vgl. oben S. 117.

§ 36.

Kirchliche Volksandachten.

Bereits im Mittelalter pflegte man dem Salve Regina am Schlusse der Komplet sowie der Predigt und Sonntagschriftenlehre, Prozessionen und Expositionen, dem Gottesdienst gewisser Gebetsverbrüderungen, Zünfte oder anderer Vereinigungen deutsche Gebete für das Volk anzuschließen. In der Neuzeit richteten dann die Protestanten ihren gesamten liturgischen Gottesdienst in der Volkssprache ein, wodurch sie viele Anhänger gewannen. Wohl um diese Abfallbewegung zu bekämpfen, dehnte jetzt der katholische Klerus seine Salve-Andachten noch weiter aus und pflegte noch eifriger als bisher das deutsche Kirchenlied, sowie den Rosenkranz und alle Volksgebete. Der Jesuitenorden schuf bald neue Volksandachten für seine Kongregationen (Sodalitäten); hervorragende Mitglieder des Ordens (Petrus Kanisius, Wilhelm Rakatenus) gaben deutsche Gebetbücher heraus. Auch die meisten Pfarrkirchen nahmen diese Volksandachten an. Es wurde nunmehr üblich, die vom Liturgen still zu verrichtenden liturgischen Akte, insbesondere die Lesemesse, durch lautes Beten und Singen in der Volkssprache begleiten zu lassen. Ja im 18. und 19. Jahrhundert wurde in den meisten deutschen Diözesen sogar an die Stelle der lateinischen Gesänge in Hochamt und Vesper Gesang in der Volkssprache gesetzt.

Auf Grund der letzten kirchlichen Weisungen hat sich in der Gegenwart eine Ordnung gebildet, die Volksandachten teils zur Begleitung liturgischer Akte gestattet, teils mit liturgischen Akten abwechseln, teils selbständig ausführen läßt.

1. **Messandachten.** Während der Lesemesse (*missa lecta*) ist es empfehlenswert, das Volk durch abwechselndes Beten und Singen zu einem möglichst innigen Anschluß an die liturgische Handlung anzuleiten (*Motuproprio Pius' X* von 1903 n. 21).

Die Gebete werden zunächst die Meinung bezeichnen, in der die Messe aufgeopfert werden soll, während des Staffelpbetes und des Kyrie der Bitte um Sündenvergebung Ausdruck geben, während der Epistel und des Evangeliums die lehrhaftesten Gedanken, die etwa die kirchliche Zeit oder das besondere Fest nahelegen, weiter entwickeln, beim Offertorium unser Selbstopfer mit dem Opfer der

Kirche vereinigen, zur Wandlung den Gottessohn begrüßen und um Annahme unseres Opfers sowie um gnädige Übermittlung unserer besonderen Anliegen bitten, zur Kommunion unser herzlichstes Verlangen nach Vereinigung mit Jesus Christus sowie zum Schluß unsern Dank für alle bisher empfangenen Gnaden bekunden.

Die deutschen Kirchenlieder, die dazwischen eingeschoben werden, können entweder stets die gleichen sein, wie bei der sog. Deutschen Singmesse „Hier liegt vor deiner Majestät“ — die meistverbreitete Komposition ist von Mich. Haydn († 1806), dem Bruder des bekannten Joseph Haydn — oder, was mehr zu empfehlen ist, nach der Zeit des Kirchenjahres, nach dem Feste oder der speziellen Andacht des Wochentages wechseln. In letzterem Falle sollte nach der Wandlung stets ein Lied zu Ehren des hh. Altars sakramentes oder h. Namens oder Herzens Jesu sowie vor und während der Kommunion ein passendes Kommunionlied gewählt werden. Strophen, die nicht mehr gesungen werden können, mögen, wenn sie inhaltlich wertvoll sind, deutlich vorgebetet werden. Ist die Messe vorwiegend für Erwachsene bestimmt, so lasse man einige Zeit, etwa zwischen Wandlung und Kommunion, Vorbeten und Singen ruhen, um auch freies Privatgebet zur Entwicklung kommen zu lassen. Formell wird bei den Gebeten darauf zu achten sein, daß hin und wieder kleine Antwortverse (Responzen, Akklamationen) die Aufmerksamkeit der Gläubigen wieder auffrischen.

Bei der gesungenen Messe, und zwar sowohl bei der missa cantata wie beim leibiterten Hochamt, der missa solemnis, kann nach dem Offertorium ein lateinisches Lied mit einem kirchlich approbierten Texte eingelegt werden, ebenso nach dem Benedictus; jedoch muß an letzterer Stelle der Text sich auf Christus beziehen, der im hh. Altars sakrament dann gegenwärtig ist (Notuproprio n. 8; Decr. auth. n. 3827 ad III). Daher darf bei Hochämtern de Requiem nach der Wandlung zwar nicht der Text Miseremini aus dem Buche Job, wohl aber Pie Jesu Domine, dona eis requiem sempiternam und Jesu, salvator mundi, exaudi preces supplicum benutzt werden (Decr. auth. n. 4239). Auch lasse man das Volk sich nach Möglichkeit am Gesang der lateinischen Responzen, vielleicht auch der Choralgesänge des Ordinarium missae beteiligen. In letzterem Falle müssen mit den Kindern in der Schule entsprechende Übungen abgehalten werden.

Vgl. J. Mohr, Pflge des Volksgesanges (Regensburg 1891).

2. **Nachmittagsandachten** bilden teils eine Mischung liturgischen und außerliturgischen Gebetes, wie die Segensandachten, die mit

Exposition und sakramentalem Segen verbunden sind, teils bestehen sie nur aus gemeinsam verrichtetem, kirchlich geleitetem Privatgebet der Gemeinde.

a) Segensandachten, deren Anfänge ins 14. Jahrhundert zurückreichen, sind vorzüglich geeignet, den Glauben an die Gegenwart Christi im *h.* Altarsakramente zu stärken und die Gemüter der Gläubigen wahrhaft zu erbauen.

Zur Exposition, die eine private oder eine öffentliche sein kann, sind keine bestimmten Lieder vorgeschrieben; jedoch wird passend ein Sakramentslied (oder ein Sakramentshymnus) gesungen, wenigstens aber als erstes Gebet eine Anbetung des *h.* Sakramentes ausgesprochen. Gebete, die auf die verschiedenen Zeiten und Feste des Kirchenjahres Bezug nehmen, mögen abwechselnd mit einzelnen Strophen eines Kirchenliedes folgen, zuletzt eine der päpstlich approbierten Vitaneien. Orgelspiel ist dabei auch an den Sonntagen und Ferien des Advent und der Fastenzeit erlaubt.

Die private Exposition kann nach dem neuen Gesetzbuche (can. 1274, § 1) aus jeder gerechten Ursache ohne besondere *bischofliche* Erlaubnis stattfinden. Sie besteht darin, daß man den Tabernakel in solcher Weise öffnet, daß man das Ciborium sehen kann. Inzensation ist nicht vorgeschrieben, aber erlaubt, ebenso der Gebrauch des Pluviales. Auf dem Altare sollen wenigstens sechs Kerzen brennen. Zum Schluß darf der Segen mit dem Ciborium, nach vorhergehendem Beten oder Singen des *Tantum ergo* etc., unter Gebrauch des Schultervelums, gegeben werden (Decr. auth. n. 3650).

Die öffentliche Exposition (*expositio publica seu cum ostensorio*), die das Allerheiligste in der allgemein bekannten Weise auf einen Expositionsthron erhebt, ist mit der Monstranz am Fronleichnamsfeste und während dessen Oktav in allen Kirchen beim Hochamt und zur Vesper, an anderen Tagen aber nur mit *bischoflicher* Genehmigung aus einer *iusta et gravis causa praesertim publica* gestattet (can. 1274, § 1). Bei der öffentlichen Exposition wird in Deutschland nach einem alten von Rom gebilligten Gebrauche (Decr. auth. n. 2390 und 2427) vielfach das Ciborium benutzt. Gegenüber dem älteren Rechte, das für die Genehmigung der öffentlichen Aussetzung eine *causa publica* verlangte (vgl. die Konstitution Benedikts XIV *Accepimus* vom 16. April 1746), enthält das neue Gesetzbuch, indem es nur mehr von einer *iusta et gravis causa praesertim publica* spricht, eine bemerkenswerte Erleichterung.

Die Exposition sowohl wie die Reposition darf nur ein Priester oder Diakon vornehmen. Allein der Priester kann den Segen mit dem Allerheiligsten erteilen; der Diakon darf dies nur im Falle, daß er einem Kranken das *Viatikum* gebracht hat (can. 1274, § 2).

Der sakramentale Segen ist Liturgie im strengen Sinne; er folgt auf *Tantum ergo*, *Genitori*, *Versikel* und *Oration*. Der kirchliche Ritus verbindet also mit der Anbetung des *h.* Sakra-

mentes Lob des dreieinigen Gottes sowie die Bitte um Zuwendung der Erlösungsfrüchte (vgl. unten § 59).

Nach Schluß des Segens sind in Italien (die Anrufungen „Gott sei gepriesen“ usw. (*Dio sia benedetto* etc.) noch vor dem Reponieren üblich, was ausdrücklich gestattet ist (Deer. auth. n. 3237 ad I). In Deutschland werden beim Reponieren häufig gewisse Sakramentsantiphonen, der kurze Psalm 116 *Laudate Dominum omnes gentes* oder ein deutsches Kirchenlied zum Ausdruck des Dankes gesungen. In einigen Diözesen ist nach alter Gewohnheit ein doppelter Segen gebräuchlich, vor der Andacht, sobald exponiert und eine Strophe des Pange lingua, *O salutaris hostia* o. ä. gesungen worden ist, und nach der Andacht (z. B. in Passau). Auch wird hier und da noch während des Kirchenliedes „Wir beten an“ der Segen erteilt, sowie in der Fronleichnamsoktav bei der Sequenz zu den Worten: *Ecce panis angelorum*.

b) Bruderschaftsandachten, Buß-, Bitt- und Dankandachten. Ihr Ritus richtet sich nach ihrem besonderen Zwecke. Finden sie ohne Exposition des Allerheiligsten statt, so empfiehlt es sich, sie mit einem dem Aperi des Breviers nachgebildeten Vorbereitungsgebet „Herr, eröffne unseren Mund“ usw. zu beginnen. Am Schluß kann vom Altare aus der priesterliche Segen mit der Formel *Benedictio Dei omnipotentis* etc. erteilt werden. Vor einer etwa einzulegenden Predigt werde ein Lied zum Hl. Geiste gesungen, beim Abschluß von späten Abendandachten das beim Volke beliebte Kirchenlied „In dieser Nacht“.

Für Bittandachten eignet sich vorzüglich Gebet und Gesang von Litaneien, für Bußandachten der Psalm 50 *Miserere*, für Dankandachten das *Te Deum* oder das deutsche Kirchenlied „Großer Gott“, dessen stets mächtig ergreifende Melodie vielleicht von Jos. Haydn († 1809) ist.

Eine besondere Art der Bittandachten bilden die Novenen, d. h. neuntägige Andachten zur Erflehung spezieller Gnaden. Als Urbild der Novenen kann die neuntägige Gebetsvereinigung der Apostel vom Tage nach Christi Himmelfahrt bis zum Pfingstfeste gelten, durch die sie sich auf die Herabkunft des Hl. Geistes vorbereiteten. Im frühen Mittelalter beobachtete man in Spanien und Gallien eine ähnliche Vorbereitungszeit vor dem Weihnachtsfeste. Am zahlreichsten wurden die Novenen im 17. Jahrhundert in Italien, Frankreich, Belgien und am Niederrhein. Nachdem schon Papst Leo XIII im Jahre 1897 eine neuntägige Andacht vor Pfingsten zur Erflehung der Wiedervereinigung aller getrennten Christen angeordnet hatte, wurde dieselbe 1902 durch Dekret der Ritenkongregation allen Pfarrkirchen vorgeschrieben.

Beliebte Volksandachten sind außerdem mit dem ersten Freitage eines jeden Monats zu Ehren des h. Herzens Jesu verbunden (empfohlen

mit Kommunion, um die Gnade der Beharrlichkeit zu erlangen, zuerst durch die h. Margareta Maria Alacoque 1674, durch Leo XIII mit Ablässen und Gestattung einer Votivmesse ausgezeichnet am 28. Juni 1889, Weihegebet vom 25. Mai 1899, Decr. auth. n. 4271 u. ö.), an 13 Dienstagen zu Ehren des h. Antonius von Padua (durch Leo XIII im Jahre 1898 mit Ablässen ausgestattet) und an 6 aufeinander folgenden Sonntagen zu Ehren des h. Aloysius in Erinnerung an die sechs Jahre, die der Heilige im Ordensstande zubachte (gebräuchlich seit 1740 in Mantua, Ablassverleihung durch Papst Klemens XII 1739 und 1740).

c) Kreuzwegandachten. Schon seit der Zeit der Kreuzzüge hatte man hier und da im Abendland Nachbildungen der heiligen Stätten Jerusalems hergestellt und in Bußgängen den Leidensweg des Erlösers nachgeahmt. Später erhielten die Franziskaner als „Hüter des hl. Grabes“ von den Päpsten das Privileg, Kreuzwegstationen an passenden Orten in der Weise zu errichten, daß man an ihnen eine große Zahl päpstlich bewilligter Ablässe gewinnen könne. Die Kreuzwegandacht ist vorzüglich geeignet, das Leiden Jesu den Gläubigen vor Augen zu stellen und die Bußgesinnung zu erwecken.

Zur kanonischen Errichtung ist schriftliche Bewilligung des Bischofs und Weihe von 14 Stationskreuzen (aus Holz) durch einen bevollmächtigten Priester erforderlich. Bei der Feierlichkeit der kirchlichen Weihe findet eine Predigt statt, darauf *Veni creator, Versikel und Orationen* (Rit. Roman. *Methodus pro erigendis stationibus viae crucis*). Damit die Gläubigen der Ablässe teilhaftig werden, muß wenigstens der Leiter einer Kreuzwegandacht sich von Station zu Station begeben und müssen alle übrigen Teilnehmer bei jeder Station eine Weile über das Leiden Christi betrachtend nachdenken. Näheres bei Beringer-Hilgers, *Ablässe* I⁴ S. 358–383.

d) Marianische Andachten, insbesondere Maiandachten und Rosenkranzandachten. Eine Widmung der Blumen des Mai an die Himmelskönigin findet sich bereits in der mystischen Literatur vom 13. Jahrhundert an (vgl. *Rosa mystica* und *Rosenkranz*). Im 17. Jahrhundert wurde es üblich, jeden Tag eines frei erwählten Monats durch Betrachtungen zu Ehren Mariä zu heiligen (Kölner Andachtsbuch „*Marienmonat*“ 1654). Bald nachher entstanden Maiandachten der heutigen Form in Italien. Durch Papst Pius VII 1815 allgemein empfohlen, verbreiteten sie sich sehr schnell über alle Länder des Abendlandes. Bei ihnen ist die Lauretanische Litanei vorgeschrieben; dazu kommen meist noch Marienlieder, kurze Betrachtungen und sakramentaler Segen. Durch rechte Auswahl der Betrachtungen und Hinweise auf das Beispiel Mariä kann der Seelsorger gerade diese Andachten besonders nutzbringend für das praktische Christenleben machen.

Die Rosenkranzandachten, die mit Lauretanischer Litanei und Gebet zum h. Joseph einzurichten sind, wurden 1883 durch

Papst Leo XIII für den Monat Oktober empfohlen und 1885 für alle Pfarrkirchen vorgeschrieben.

3. **Prozessionen** sind feierliche Umzüge, in denen sich das gläubige Volk unter Anführung des Alerus von einem h. Orte zum andern in geordneter Reihenfolge begibt, um die Andacht der Gläubigen zu erwecken, Gott für empfangene Wohltaten zu danken oder seine Hilfe anzurufen (can. 1290—1295). Bei ihnen hat die Kirche meist eine größere Freiheit für die Beteiligung des Volkes gelassen. Wechselgebete und Volksgesänge sollen möglichst dem liturgischen Charakter der betreffenden Prozession entsprechen, also der Buße und Bitte am Markustage, an den drei Tagen vor Christi Himmelfahrt, am Karfreitag und Allerseelentage, dem Lobe und Danke am Fronleichnamsfeste.

Jede liturgische Prozession geht von einem Altare aus und endet bei einem solchen; auch wird vorher oder nachher eine Messe zelebriert. An ihrer Spitze trägt man das Kreuz. Bei Buß- und Bittprozessionen (in violetten Paramenten) wird nach der Antiphon *Exsurge Domine* mit Ps. 73 die Allerheiligenlitanei gesungen, bei Lob- und Dankprozessionen (in weißen Paramenten) in der Regel das *Te Deum*.

Die Fronleichnamsprozession ist aus dem Umzuge hervorgegangen, der an höheren Festtagen vor dem Hochamte ehemals in allen größeren Kirchen mit vielem Prunk, insbesondere mit Einhertragen der bedeutendsten Reliquien und anderen Heiligtümer, gehalten zu werden pflegte. Als Papst Urban IV 1264 das Fest anordnete, bildete sich zunächst in einigen Dom- und Stiftskirchen (z. B. in St. Gereon zu Köln schon vor 1278) der Gebrauch, bei diesem Umzuge das h. Sakrament mitzunehmen. Zu Anfang des 14. Jahrhunderts wurde diese Übung allgemein; in Süddeutschland verband sich mit ihr die Spendung des sog. Wettersegens (s. unten § 58, 7). Während das Römische Rituale auch heute nur einen Segen am Schlusse der ganzen Prozession kennt, haben die deutschen Diözesen meist Sondergebräuche angenommen, nach denen an vier Altären auf dem Wege je ein Evangelienanfang verlesen und dann nach Versikeln und Orationen, die gute Bitterung, Erntesegen und Schutz vor öffentlichem Unglück erstehen, jedesmal der sakramentale Segen erteilt wird (vgl. die *Collectiones rituum*).

Mit Wallfahrten, die gleichsam erweiterte Prozessionen sind, möge Pilgersegens vor Beginn und Dankagung nach Beendigung der Reise verbunden werden. Der Seelsorger lasse sich eine würdige Abhaltung der Wallfahrten angelegen sein und suche zu erreichen, daß alle Pilger, wenn nicht am Gnadenorte, so vorher die h. Sakramente empfangen.

Über die Liturgie der Prozessionen vgl. Rit. Rom. tit. IX, über den Pilgersegens tit. VIII c. 11 und 12.

Zweiter Abschnitt.

Liturgik des Messopfers.

1. Kapitel.

Das Messopfer im allgemeinen.

Literatur: R. Bühr, Das h. Messopfer¹⁶. Freiburg 1917; Ders., Die h. Sakramente der kathol. Kirche³. Freiburg 1918. 1. Bd., S. 470 ff.; Fr. Diekamp, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des h. Thomas². Münster 1918 u. 1920. 2. Bd., S. 286 ff. u. 3. Bd., S. 169 ff.; J. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik⁶. Paderborn 1914. 3. Bd., S. 315 ff.; Scheeben-Aßberger, Handbuch der katholischen Dogmatik. Freiburg 1903. 4. Bd., S. 604 ff.; J. Brinktrine, Der Messopferbegriff in den ersten zwei Jahrhunderten (Freiburger Theologische Studien Heft 21). Freiburg 1918; B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik³. Freiburg 1918. 1. Bd., S. 348 ff.; A. Scheiwiler, Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, 3. Bd., Heft 4). Mainz 1903; O. Schmitz, Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferausagen des N. T. Tübingen 1910; H. Lamiroy, De essentia ss. missae sacrificii. Löwen 1919; M. ten Hompel, Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi (Freiburger theol. Studien, 24. Heft). Freiburg 1920; J. Kramp, Die Opferanschauungen der römischen Messliturgie. Regensburg 1920; Ders., Opfergedanke und Messliturgie. Regensburg 1921.

§ 37.

Name und Wesen.

1. **Name.** Das deutsche Wort Messe stammt vom spätlateinischen missa = missio (vgl. collecta = collectio, ascensa = ascensio u. a.) und bezeichnet ursprünglich nur die „Entlassung“, die ehemals in feierlicher Form sowohl nach dem Evangelium für die Katechumenen und Büßer, als auch nach der Kommunion für alle Gläubigen stattfand. Der Diakon sprach die Entlassung im lateinischen Ritus mit einer, wie es scheint auch bei profanen Veranstaltungen (z. B. Gerichtssitzungen, Audienzen) üblichen Formel Ite, missa est aus. Anfangs benutzte man die Bezeichnung missa allgemeiner für alle Arten des Gottesdienstes, die mit Entlassungen verbunden waren (vgl. Ambrosius, Epist. 20, 4). Jedoch bezog man

sie spätestens vom 6. Jahrhundert an ausschließlich auf die Messe (vgl. can. 4 der Synode von Arles 524), anscheinend um die Messfeier als geheimnisvolle, mehr wie jeder andere Gottesdienst den Nichteingeweihten verschlossene heilige Handlung, als heiliges Geheimnis zu charakterisieren.

Im Morgenland begegnen wir zunächst anderen Bezeichnungen der Messfeier, wie „Brotbrechen“ (*κλάσις τοῦ ἄρτου*), „Herrenmahl“ (*δειπνον κυριακόν*), „Segnung“ und „Danksgiving“ (*εὐλογία* und *εὐχαριστία*), dann „Liturgie“ (*λεiturγία*), „Versammlung“ (*σύναξις*) sowie „Opfer“ (*θυσία*, *ἀναφορά* und *προσφορά*). Im Abendland finden wir bei den Vätern und in den ältesten Gebetsformeln der Sakramentarien auch die Namen *dominicum*, *collecta*, *mysterium* (bzw. *frequentatio* oder *celebratio mysterii*), *sacrificium*, *oblatio* und *sacramentum*.

2. Opfercharakter. Die Messe ist ein wahres und eigentliches Kultopfer, d. h. eine gottesdienstliche Handlung, mit der ein bevollmächtigter Priester eine sichtbare Gabe zum symbolischen Ausdruck der (in inneren Akten damit verbundenen) Selbsthingabe Gott darbringt (*sacrum facit*, daher *sacrificium*).

Der primäre Opferpriester ist Christus selbst, der sich des menschlichen Priesters als eines persönlichen Stellvertreters bedient. Auch die Kirche, das sekundäre Subjekt der Liturgie, opfert mit, in ihr besonders jeder Gläubige, der irgendwie zur Ausführung der Messfeier beiträgt oder mit inneren Akten der Selbsthingabe, Lob-, Dank- oder Bittgebet sich beteiligt.

Die sichtbare Opfergabe bilden anfänglich (beim Offertorium) Brot und Wein, die als Opferelemente von der Kirche angeboten werden, abschließend und das Opfer vollendend aber (von der Wandlung an) Christi Fleisch und Blut unter den Gestalten von Brot und Wein.

Welcher Einzelakt der Messe die äußere, symbolische Opferhandlung enthalte, wird in den Gebeten der Liturgie, wie auch in der Kirchenlehre nicht genauer bezeichnet. Die Liturgie betrachtet es als hinreichend, daß nach Aussprechen der Wandlungsworte die Opfergabe sichtbar auf dem Altare liegt und dann mit priesterlichen Gebeten Gott dargeboten werden kann. Die theologische Spekulation aber sucht, namentlich seit dem Tridentinum, diesen Symbolismus noch im einzelnen zu ergründen.

Schon die Väter lehren, daß durch Aussprechen der Wandlungsworte der Opferrakt vollzogen werde (Irenäus Adv. haer. IV, 17, 5, Gregor von Nazianz Epist. 171, Gregor von Nyssa In resurr. Christi or. 1, Joh. Chrysostomus De prodit. Jud. 1, 6 und 2, 6); ebenso Thomas von Aquin (III qu. 82 a. 4 und a. 10 ad 1).

Die nachtridentinischen Theologen haben sich bisher zumeist für die sog. Destruktionstheorie entschieden. Danach besteht die wesentliche

Opferhandlung in der Doppelkonsekration, „insofern diese Christus unter den getrennten Gestalten sakramental gegenwärtig macht und ihn dadurch in eine gewisse äußere Verfassung des Geschlachtet- und Getötetseins versetzt“ (Diekamp, Dogmatik III² S. 187). Christus liegt, wenn Brot und Wein konsekriert sind, gleichsam als geschlachtetes Opferlamm (agnus Dei tamquam occisus, Offb. 5, 6, vgl. Gregor von Nazianz Epist. 171) auf unserm Altare. Dieser Vorgang der mystischen Schlachtung — die Liturgie spricht zuweilen von einer oblatio mystica — ist ein ebenso ausreichender symbolischer Ausdruck der Selbsthingabe, wie die blutige Tötung Christi beim Kreuzesopfer war.

Andere weisen darauf hin, daß bei den alttestamentlichen Tieropfern die Schlachtung nur eine Vorbereitung des Opferaktes gewesen sei und dieser selbst in der Verbrennung, d. h. in der Umwandlung der Opfermaterie in eine vergeistigte, vollkommeneren Form bestanden habe. Sie wollen darum auch bei der Messe den wesentlichen Opferakt in der Umwandlung von Brot und Wein in den verkörperten Christus finden, der die bisher unvollkommene Opfermaterie sich zu eigen mache und durch Verwandlung in sein Fleisch und Blut zur vollendeten, in jeder Beziehung Gott wohlgefälligen Opfergabe erhebe. Bei dieser Erklärung würde jedoch schon eine Gestalt des Sakramentes zum Opfer genügen. Auch bedarf sie, damit im Opferakt uns Menschen ein äußeres Zeichen der Darbringung erkennbar sei, der Ergänzung durch die vorhergehende (siehe unten S. 169).

Wie bei vielen alttestamentlichen Opfern ein Opfermahl die actio sacrificia beschloß, so hat auch bei der Messe das eucharistische Mahl, die Kommunion, seine besondere Bedeutung als integrierender Bestandteil, der die Opferfrüchte in hervorragendem Maße vermittelt.

Über die einzelnen Opfertheorien vgl. die oben S. 156 bezeichnete Literatur.

3. Beziehung zum Kreuzesopfer. Wenn auch die Messe ein wahres und eigentliches Opfer schon für sich allein ist, so steht sie doch mit dem Kreuzesopfer in innigster Verbindung. Gemäß dem Worte des h. Paulus: „So oft ihr dies tut, sollt ihr den Tod des Herrn verkünden“ (1 Kor. 11, 26), wird die Messe zugleich als eine Darstellung (repraesentatio) und als eine Erinnerung (commemoratio) des Erlösungstodes Christi aufgefaßt (Trid. sess. XXII. cp. 1).

Die Bezugnahme auf das Kreuzesopfer wird in vielen Gebeten, Zeremonien und liturgischen Sachen bei der Messfeier zum Ausdruck gebracht. Insbesondere spricht die Sekret am 9. Sonntag nach Pfingsten den Gedanken aus, daß, so oft die Messe gefeiert werde, sich „das Werk unserer Erlösung“ (opus nostrae redemptionis) erneuere. Nach dem Pontifikale Romanum mahnt der Bischof bei der Priesterweihe die Weikandidaten daran, daß sie bei der h. Messe das „Geheimnis des Todes des Herrn“ (mortis dominicae mysterium) feiern. Im Missale Gothicum (Südfrankreich, ca. 687) wird in einer Präfation (ser. IV post Pasch.) der bei der Wandlung zu erwartende eucharistische Christus „das Lamm Gottes“ genannt, das „die Sünden der Welt hinwegnimmt, das nicht aufhört, sich für uns zu opfern und uns durch beständige Fürsprache beschützt, das geopfert (immolatus) niemals stirbt, sondern getötet immer lebt“. In ähnlicher Weise läßt das römische Missale den eucharistischen Heiland kurz vor der Kommunion mit den Worten anrufen: Agnus Dei, qui tollis peccata

mundi, miserere nobis! und erinnert in der Sekret der Botivmesse vom h. Kreuze daran, daß die Opfergabe der Kirche die gleiche ist, die „auf dem Altare des Kreuzes die Schuld der ganzen Welt hinweggenommen hat“.

Die Messe schöpft sogar ihre ganze Kraft aus dem Kreuzesopfer. Da Christus mit dem Kreuzesopfer die vollständige Benugtung abgeschlossen und alle Verdienste absolut vollendet hat, eignet dem Meßopfer keine neu verdienende, sondern nur eine zuwendende Wirksamkeit, d. h. es wendet uns Früchte von den am Kreuze erworbenen Verdiensten Christi zu. So schmälert die Messe keineswegs die Bedeutung des Kreuzesopfers, sondern stellt dieses vielmehr durch gleichzeitige lebendige Bergegenwärtigung in das hellste und glänzendste Licht.

4. **Zentrale Stellung.** Das Meßopfer ist der fundamentalste und zentralste Akt der Liturgie. Alle liturgischen Akte werden passend mit der Messe als der unblutigen Erneuerung und Bergegenwärtigung des Kreuzesopfers in Verbindung gebracht. Die Kirche hat im besonderen Anordnungen getroffen, daß gewisse kirchliche Gebetsstunden vor, andere nach der Messe, Predigten auch innerhalb der Messe stattfinden sollen, daß manche Sakramente (Priesterweihe, Eucharistie, Ehe) und Sakramentalien (Lichterweihe, Aschenweihe, Ölweihe, Konsekration von Kirchen und Altären), Beerdigungsfeiern und Prozessionen möglichst enge mit einer Messe verbunden werden u. a. m. Die Messe soll überhaupt Tag für Tag das Leben eines jeden Priesters wie auch der Gläubigen mit übernatürlichen Gnaden erfüllen. Indem sie dem täglichen Sonnenaufgang folgend diese Gnaden überall hinbringt und die Völker der ganzen Erde zur Verherrlichung Gottes immerfort aufruft, soll sie das Wort des Propheten Malachias erfüllen: „Vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang ist mein Name groß unter den Völkern und an allen Orten wird meinem Namen geopfert und eine reine Opfergabe dargebracht, denn mein Name ist groß unter den Völkern, spricht der Herr der Heerscharen“ (Mal. 1, 10 f.).

§ 38.

Meßfrüchte und Meßapplikation.

Weil die Messe die vollkommenste religiöse Gesinnung, die Selbsthingabe an Gott, zum Ausdruck bringt, ist sie vorzüglich geeignet, die liturgischen Zwecke zu erfüllen, die Verherrlichung Gottes und die Begnadigung der Menschen. In erster Linie dient sie der Verherrlichung Gottes, und zwar, wie die Dogmatik lehrt, als Anbetungs-, Dank-, Sühn- und Bittopfer. Mit der Verherr-

lichung Gottes verbindet sie an den Heiligenfesten eine entsprechende Ehrung seiner auserwählten Diener, der Heiligen. Christus, der anerkannte himmlische Hohepriester und Mittler, bringt aber den Opferakt der Messe für alle mit ihm mystisch vereinten Glieder der Kirche dar. Demnach entspringen bei jeder Messe Gnadenwirkungen dem Verdienstschätze Christi zur Heiligung der Gläubigen.

1. **Meßfrüchte.** Die Wirkungen zur Heiligung der Menschen, auch Früchte der Messe genannt, sind teils satisfaktorischer teils impetratorischer Art. Sie dienen, wie das Tridentinum (sess. XXII. cp. 2) sagt, zur Nachlassung von Sünden und zeitlichen Strafen, sowohl für die Lebenden als auch für die Verstorbenen, sowie zur Erlangung von anderen Gütern der natürlichen und übernatürlichen Ordnung.

Soweit die Messe ein Selbstopfer Christi ist, werden diese Gnadenwirkungen mit ihrem bloßen Vollzuge (*ex opere operato*, ἐξ ἀνάγκης) hervorgebracht. Soweit die Kirche mitopfert, treten ähnliche Wirkungen unabhängig von der persönlichen Würdigkeit des menschlichen Priesters oder der anwesenden Gläubigen (*quasi ex opere operato*) ein, soweit aber der Priester im eigenen Namen und die Gläubigen mitopfern, nur je nach dem Verdienst, der Frömmigkeit oder Andacht der Beteiligten (*ex opere operantis*).

Alle Früchte, die der Messe als Selbstopfer Christi (*ex opere operato*) entspringen, sind dreierlei Art:

a) Allgemeine Meßfrüchte (*fructus generales*) nennt man den Segen, der sich über die Kirche und durch diese über die ganze Erde ausgießt. In diesem Sinne läßt die Kirche den Priester bei der Opferung des Brotes „für alle gläubigen Christen, die Lebenden und die Verstorbenen“, ja, bei der Opferung des Kelches „für das Heil der ganzen Welt“ beten.

b) Persönliche oder spezielle Meßfrüchte (*fructus personales, specialissimi*) werden jene Gnadenwirkungen genannt, die dem würdig zelebrierenden Priester sowie anderen Teilnehmern am Meßopfer zuteil werden. Schon bei der Opferung wird vom Priester auch „für alle Umstehenden“ gebetet, insbesondere aber nach der Wandlung (*in Supplices*), „daß alle, so viele auch immer von diesem h. Altare den hochheiligen Leib und das Blut des (Gottes-) Sohnes empfangen werden, mit allem himmlischen Segen und aller Gnade erfüllt werden mögen“. Wenn der Liturge sich durch seine Privatandacht noch inniger mit Christus verbindet, darf er für sich erhöhte Wirkungen erhoffen. In gleicher Weise besteht diese Möglichkeit für jeden Gläubigen, der mit rechter innerer Andacht sich

der Opfergefinnung Christi und seiner gnadenvollen, mystischen Vereinigung anschließt. Daher ist allen, die einer Messe beiwohnen, zu empfehlen, in sich die größte innere Andacht zu erwecken und womöglich zu kommunizieren.

c) Mittlere Meßfrüchte (*fructus medii, ministeriales*) heißen jene Wirkungen, über die dem Zelebranten der Messe nach der kirchlichen Auffassung (vgl. Denzinger-Bannwart 1530) ein gewisses Verfügungsrecht zugunsten bestimmter Personen oder Anliegen eingeräumt ist.

2. **Applikation.** Die Zuwendung der mittleren Meßfrüchte, die durch ausdrücklichen Willensakt des Zelebranten zu erfolgen hat, pflegt man als Meßapplikation (*applicatio missae*) zu bezeichnen.

Die Darbringung des Meßopfers ist nämlich schon in ältester Zeit als ein derartiger religiöser Akt aufgefaßt worden, daß auch der Zelebrant ein besonderes Verfügungsrecht über die Opferfrüchte besitzt, weshalb man sich seinem Bedenken bei der h. Messe besonders anempfehl. Solange in der Gemeinde regelmäßig nur eine Messe täglich stattfand (im Morgenlande noch heute), wurden deren mittlere Früchte dieser ganzen Gemeinde, eventuell mit besonderer Nennung ihrer lebenden bzw. verstorbenen Wohltäter im Kanon der Messe, zugewendet. Die Namenverzeichnisse der Wohltäter einer jeden Kirche wurden vielfach auf Pergament geschrieben, zwischen Elfenbeintäfelchen, sog. Diptychen, geheftet und auf dem Altare aufbewahrt. Beim Memento wurden sie laut verlesen. Daneben kam es aber schon früh vor, daß für eine bestimmte Einzelperson, z. B. einen Verstorbenen, die Messen ganz besonders aufgeopfert (vgl. Augustinus, *Conf. IX, c. 11*; Tertullian, *De cor. mil. c. 3, Ad Scapul. c. 2*) oder neben der Pfarrmesse in dringenden Anliegen Botinmessen gelesen wurden. Die Gläubigen, die solche Anliegen hatten, überbrachten alsdann dem Priester reichlichere Gaben, anfangs Naturalien, seit dem 12. Jahrhundert aber meist Geldmittel (*stipendia*), oder fundierten Stiftungen an die Kirche, damit der Zelebrant hierfür (*titulo iustitiae*) sich verpflichte, ihnen die verfügbaren (mittleren) Meßfrüchte ausschließlich nach ihrer besonderen Meinung zuzuwenden. Aus diesen Gebräuchen entwickelte sich allmählich die heutige Ordnung der Applikation, die teils für die ganze Gemeinde oder alle Wohltäter der Kirche, teils auf Grund der Meßstipendien für einzelne Gläubige oder ihre besonderen Zwecke stattfindet.

Um gültig zu applizieren, muß der Zelebrant die betreffende Intention (wenigstens als *intentio habitualis*, d. h. als einmal ausdrücklich gefaßte und später durch keinen gegenteiligen Willensakt zurückgezogene Meinung) vor der Konsekration der Messe (spätestens vor der *consecratio vini*) in einer hinreichend determinierten Fassung (also z. B. für bestimmte Verstorbene oder für ein gewisses, wenn auch nur dem Auftraggeber bekanntes Anliegen) bilden. Eine Erwähnung des Namens jener Personen im Memento *pro vivis* oder *pro defunctis* ist nicht erforderlich.

Über die Applikationspflicht gilt heute:

a) Infolge ihres Amtes haben Bischöfe und Pfarrer, bzw. Pfarrerverwalter, an allen Sonn- und Feiertagen, auch an den in der Bulle *Universa Urbans VIII* vom Jahre 1642 genannten, die heute nicht mehr bürgerlich gefeiert werden, im ganzen an 52 Sonn- und 35 Feiertagen, *pro populo*, d. h. für die ihnen anvertraute Gemeinde zu applizieren (can. 339 und 466). Die sog. abgesetzten Feiertage Urbans VIII werden in den Diözesandirektorien meist durch den Zusatz *Fiat applicatio pro parochianis* kenntlich gemacht.

b) Infolge kirchenrechtlicher Bestimmung ist in allen Kathedral- oder Kollegiatkirchen täglich eine sog. Konventualmesse (*missa conventualis*) für die Wohltäter (*pro benefactoribus*) zu applizieren (can. 417, 413 und 419).

c) Infolge eines Stipendiums hat jeder Priester, der ein solches übernommen hat, die Pflicht zu applizieren. Stipendien dürfen für alle erlaubten Anliegen angenommen werden. Das neue Gesetzbuch erklärt ausdrücklich, daß es freistehe, für alle Lebenden sowohl wie für die Seelen der Verstorbenen im Fegfeuer zu applizieren (can. 809). Für Exkommunizierte, daher auch für Angehörige akatholischer Religionsbekenntnisse, darf jedoch die Messe nur *privatim ac remoto scandalo*, also ohne daß die Intention öffentlich bekannt gegeben wird, bei *excommunicati vitandi* außerdem nur „für deren Bekehrung“ appliziert werden (can. 2262). Der Grund hierfür ist der, daß solchen, die im Leben sich selbst nicht öffentlich zur Kirche bekannt haben oder gar davon ausgeschlossen werden mußten, nach dem Tode wenigstens nicht eine kirchliche Ehrung, wie sie in der öffentlichen Applikation enthalten ist, erwiesen werden soll.

Die Stipendien werden in *Manualstipendien*, d. h. solche, die dem Priester unmittelbar *veluti ad manum* dargereicht werden, in *Stiftungsstipendien* (*missae fundatae*), d. h. solche, die auf einer Schenkung an die Kirche beruhen und den Fundationsbedingungen entsprechend *persolvier*t werden können, sowie in „*Quasi-Manualstipendien*“ (*stipendia ad instar manualium*) unterschieden, d. h. in solche, die zwar aus Stiftungen stammen, aber, weil ihre Bedingungen nicht mehr erfüllbar sind, mit kirchlicher Erlaubnis nach Art von *Manualstipendien* andern Priestern übergeben werden.

Sinsichtlich der weiteren Einzelheiten vgl. can. 824—844.

§ 39.

Persönliche Erfordernisse zur Zelebration.

1. **Erfordernisse zur Gültigkeit und zur Erlaubtheit.** Zur Gültigkeit der Zelebration ist von seiten des Zelebranten der Besitz der Priesterweihe und die wenigstens virtuelle Intention, „zu tun, was die Kirche tut“, in diesem Falle, zu konsekrieren, erforderlich. Aktuell ist die Intention, wenn unter ihrem direkten Einfluß die Zelebration erfolgt, z. B. wenn der Priester den entsprechenden Willensentschluß unmittelbar vor der Messe faßt oder erneuert und die h. Handlung mit voller Aufmerksamkeit begleitet. Virtuell wird jene Intention genannt, die, einmal erweckt, in ihrer Wirkung noch fort dauert, so daß die h. Handlung, selbst wenn die Aufmerksamkeit später dauernd abgelenkt sein sollte, doch unter dem Einfluß des früher gefaßten Willensentschlusses ausgeführt wird (vgl. Missale Romanum, De defect. miss. VII, 4).

Die Intention, zu konsekrieren, muß auch hinsichtlich des Objektes genügend determiniert sein, z. B. sich auf alle konsekrabale Materie erstrecken, die sich auf dem Korporale befindet, das der Priester zur Messfeier ausbreitet (De defect. miss. VII, 1).

Zur erlaubten Zelebration bedarf der Priester noch der wenigstens präsumierten Genehmigung des Pfarrers bzw. Rektors der betreffenden Kirche, worin er zelebrieren will.

Wünscht ein auswärtiger Priester zu zelebrieren, so muß er in der Regel ein noch gültiges sog. Zelebret vorzeigen, das bei Weltpriestern der eigene Diözesanbischof, bei Ordensgeistlichen der Ordensobere, bei orientalischen Priestern die Congregatio pro Ecclesia Orientali auszustellen hat. Er braucht nicht, kann aber zugelassen werden, falls er sich ohne Zelebret befände, jedoch in anderer zuverlässiger Weise dem Rektor der Kirche als würdiger Priester bekannt geworden wäre. Besondere Anordnungen des Diözesanbischofs hierüber sind von allen gewissenhaft zu beobachten (can. 804, § 3).

2. **Pflichtmäßige Zelebration.** Da die Bestimmung des Priestertums ist, dem öffentlichen Wohl durch Opferdarbringung und Gebet zu dienen (Hebr. 5, 1), da Christus ferner bei Einsetzung des Messopfers den Befehl gegeben hat: „Tuet dies zu meinem Andenken“ (Luk. 22, 19), und die wohlgeordnete Selbstliebe des Priesters verlangt, daß er den ihm anvertrauten Schatz nicht unbenutzt liegen lasse, soll jeder Priester, der nicht rechtmäßig verhindert ist, wozu er täglich zelebrieren. Nach dem kirchlichen Gesetzbuche ist er streng, d. h. unter schwerer Sünde, verpflichtet, wenigstens „einige

Male im Jahre“, etwa an den Hauptfesten, das Messopfer darzubringen (can. 805). Außerdem bringt die Übertragung eines Benefiziums in der Regel die strenge Verpflichtung zur mehrmaligen Zelebration in jeder Woche mit sich. Auch wünscht die Kirche, daß die Bischöfe und Ordensoberen ihren Untergebenen die Zelebration an allen Sonn- und Feiertagen zur Pflicht machen (Conc. Trid. sess. XXIII. cp. 14 de ref.).

Anderseits gilt es nach den Moralisten als frei von jeder Sünde, wenn nur das eine oder andere Mal an Wochentagen aus vernünftigem Grunde, nicht aus bloßer Trägheit oder Bequemlichkeit, die Zelebration unterlassen wird.

3. **Bination.** In alter Zeit hat priesterlicher Eifer dazu geführt, an bedeutenden Festtagen mehrmals das h. Messopfer darzubringen. Auch glaubte man berechtigt zu sein, für besondere Anliegen zur Pfarrmesse eine Motivmesse hinzufügen zu dürfen. Heute ist aber jedem Priester nur mehr am Weihnachtsfeste und seit dem Jahre 1915 einem Gebrauche der spanisch-portugiesischen Länder entsprechend auch am Allerseeleentage gestattet, drei Messen zu lesen. Wer an anderen Tagen mehr als einmal zelebrieren will, bedarf dazu eines päpstlichen Indults oder einer besonderen Ermächtigung von seiten des Diözesanbischofes. Die letztere Ermächtigung darf als sog. Binationsfakultät nach dem neuen Gesetzbuche (can. 806) vom Bischöfe erteilt werden, wenn wegen Priester mangels an Sonn- und Feiertagen einem beträchtlichen Teile der Gläubigen die Erfüllung ihrer Sonntagspflicht nur auf solche Weise ermöglicht werden kann.

4. **Würdige Zelebration.** Der Priester hat sich auf die würdige Zelebration der Messe der Seele und dem Leibe nach entsprechend vorzubereiten. Der Seele nach muß er Reinheit von jeder Sünde anstreben, mindestens aber frei von schwerer Schuld sein. Wer sich einer Todsünde bewußt ist, darf sich keineswegs mit einem Akte vollkommener Reue begnügen, sondern muß vor der Zelebration eine sakramentale Beichte ablegen. Das neue Recht hat die schon vom Konzil zu Trient (sess. XIII. cp. 7 de Euch.) betonte Beichtpflicht wörtlich übernommen und zum Schlusse noch genauer verordnet: *Quod si, deficiente copia confessarii et urgente necessitate, elicitio tamen perfectae contritionis actu, celebraverit, quam primum confiteatur* (can. 807, vgl. Missale Romanum, De defect. miss. VIII, 2—4).

5. **Ieiunium naturale.** Dem Leibe nach ist der Priester streng verpflichtet, sich durch Nüchternheit, d. h. durch Enthaltung

von jeder Speise und jedem Trank seit Mitternacht, auf die würdige Zelebration vorzubereiten (can. 808). Die Sitte, die h. Eucharistie nüchtern zu empfangen, stammt aus den ältesten kirchlichen Zeiten. Offenbar liegt der asketische Grund für diese Forderung in der hohen Ehrfurcht, die dem Allerheiligsten gebührt. Keine Speise soll dem Christen höher stehen als die h. Eucharistie; nach ihr soll er sein erstes Trachten richten.

Da der Ehrfurcht vor der eucharistischen Speise jede vorhergehende Nahrungsaufnahme schlecht hin widerspricht, gibt es diesem Kirchengesetz gegenüber auch keine *parvitas materiae*. Die Generalrubriken des Missales erklären ausdrücklich, daß der nicht zelebrieren dürfe, wer nach Mitternacht auch nur Wasser oder einen anderen Trank oder eine Speise, *per modum etiam medicinae et in quantacunque parva quantitate* genossen habe (De defect. IX, 1). Jedoch ist andererseits zu beachten, daß nur, was von außen her (*extrinsecus*) als irgendwie genießbar (*digestibile*), und zwar in der Weise von Speise und Trank (*per modum cibi vel potus*, nicht *per modum salivae*), aufgenommen wird, die Nüchternheit verletzen kann.

Die Mitternachtsstunde, mit der die Verpflichtung zum Nüchternsein beginnt, darf sowohl nach der wahren oder mittleren Ortszeit als auch nach einer für die betreffende Gegend oder den Ort geltenden gesetzlichen Zeit (z. B. der mitteleuropäischen oder der Sommerzeit), selbst wenn diese Berechnungsweise bei den Leuten des Ortes nicht gebräuchlich geworden wäre, bemessen werden (can. 33).

Das Gebot der Nüchternheit muß als menschliches Gesetz zuweilen vor dem Naturgesetz, großes Argernis zu vermeiden und der Infamie zu entgehen, zurücktreten.

Die Missalrubriken geben Fälle an, in denen der Priester infolge der Pflicht, sein eigenes oder ein fremdes Messopfer zu vollenden (De defect. III, 6; IV, 5; X, 3), vom Gebot der Nüchternheit enthoben ist.

6. Vorbereitungs- und Dankfagungsgebete. Zur näheren Vorbereitung des Zelebranten gehört, daß er einige Zeit vor Beginn der Messe andächtigem Gebet widme, z. B. einer Betrachtung mit anschließenden mündlichen Vorbereitungsgebeten. Nun gilt zwar heute allgemein, daß die im Ritus *celebrandi missam I, 1* bezeichnete Verpflichtung, *Matutin* und *Laudes* der Messe vorauszuschicken, außerhalb des Chordienstes durch jeden vernünftigen Grund in Wegfall komme. Ebenso wird die Verrichtung der sog. *Akzefgebete*, die als *Praeparatio ad missam pro opportunitate*

sacerdotis facienda dem Missale beigegeben sind, nur als an-geraten, nicht als geboten betrachtet. Dagegen gilt die im Missale vermerkte Gratiarum actio post missam fast allgemein als pflicht-mäßig (vgl. can. 810 und Rit. celebr. miss. XII, 6).

7. Assistenten und Ministranten. Der einfache Priester hat bei seiner Zelebration kein Recht auf einen Ehrenassistenten (sola honoris aut solemnitatis causa, can. 812). Eine assistentia ad librum ist jedoch bei erkrankten Priestern, um Fehler zu verhüten, sowie bei Primizianten durch Entscheidung der SRC (1. Dezember 1882) ausdrücklich zugestanden.

Ohne Ministrant darf eine Messe nicht zelebriert werden (can. 813, § 1), außer in dringenden Notfällen oder kraft päpstlichen Indults. Wenn ein männlicher Ministrant fehlt, ist nur iusta de causa, eaque lege ut mulier ex longinquo respondeat nec ullo pacto ad altare accedat (can. 813, § 2) weibliche Aushilfe, etwa durch eine Ordensschwester, gestattet.

§ 40.

Sachliche Erfordernisse, Zeit und Ort der Zelebration.

1. Ausstattung des Altares. Zur Zelebration muß der Altar außer durch die oben erwähnten Altarparamente (S. 45 f.) mit Kerzenleuchtern und einem dieselben überragenden, würdigen Altarkreuz geschmückt sein (Caerem. episc. I, 12, 11; Rubr. gen. Miss. Rom. XX); nur bei Zelebration vor ausgestelltem Allerheiligsten darf das Kreuzifix fehlen, denn in diesem Falle wird sein Zweck, die lebendige Vergegenwärtigung des himmlischen Hohenpriesters, der sein Kreuzesopfer in der Messe unblutig erneuert, durch die Anbetung der h. Eucharistie erfüllt.

Beim altchristlichen Ciborienaltar wurden Kreuze zunächst nur als Schmuck oberhalb des Ciboriums angebracht. Bald aber stellte man auch die Prozessionskreuze, die man dem Zuge zur Stationskirche vorangetragen hatte, während der Messefeier dem Zelebranten gegenüber in der Nähe des Altares auf. Erst in der romanischen Periode setzte man ein Kreuz auf den Altartisch selbst. Dieses erhielt reichen Schmuck mit Goldblech, Email und Edelsteinen. Der Christuskörper wurde zumeist wie lebend dargestellt: auf beiden Füßen stehend, am ganzen Körper bekleidet oder doch an den Lenden mit langem Tuche bedeckt, das Haupt gekrönt. Der Gottessohn sollte als Christus regnans a ligno erscheinen (Ps. 95, 10). Während der gotischen Periode aber zogen es die Künstler vor, ihn sterbend oder schon gestorben als „Mann der Schmerzen“ abzubilden, mit übereinander genagelten Füßen, das Haupt mit Dornen umwunden und die Arme mehr oder weniger aufwärts gerichtet. Die Renaissance

versah dann den unteren Kreuzbalken mit einem Knäuf und belebte diesen durch Nischen und Figuren. In der Barockzeit, die viele Elfenbeinkreuze hervorbrachte, wurden leider die Altarkreuze oft so verschwindend klein gegenüber dem Altaraufbau, daß sie ihre Bestimmung, bei Priester und Volk eine möglichst lebhaftige Erinnerung an den auf dem Altar sein Kreuzesopfer erneuernden Erlöser zu erwecken, kaum noch erfüllen konnten.

Kerzen, deren Symbolik (vgl. oben S. 58) die Bedeutung des Altarkreuzes noch verstärkt sowie die Opferliebe Christi und der Gemeinde sinnenfällig darstellt, sollen zur einfachen Lesemesse (*missa lecta seu privata*) wenigstens zwei, zum Hochamte ohne Ministration (*missa cantata*) wenigstens vier, zum feierlichen Hochamte (*missa solemnis*) wenigstens sechs angezündet werden (zum Pontifikalamte sieben im Hinblick auf Offb. 1, 12 f. u. Jf. 11, 2).

Auch die Kerzenleuchter wurden anfangs nicht auf den Altartisch selbst, sondern auf den Boden rings um den Altar gestellt. Erst als die Altarkreuze ihren ständigen Platz oberhalb der Mensa erhielten, setzte man auch die Kerzenleuchter dorthin. Die romanischen Formen sind meist dreifüßig, mit Tier-, Laub- und Rankenwerk belebt und von geringer Höhe. Die phantastischen Drachen- oder Vogelfiguren am Leuchterfuß stellen den Sieg des Lichtes über die Finsternis dar. Im gotischen Stil wurde der runde Fuß, der höhere, von mehreren Knäufen unterbrochene Schaft und die zinnengekrönte Schale üblich. Die Renaissance schuf prachtvolle Kandelaberformen mit drei- oder vierteiligem Sockel und geschweiften Lichtschalen.

Als hervorragender Standleuchter ist in der Regel der Osterkerzenleuchter auf der Evangelienseite des Altares eingerichtet (die ältesten Beispiele in Deutschland zu Essen, Braunschweig und Paderborn).

Blumen und Reliquien sind als Nebenschmuck erwünscht (Caerem. episc. I, 12, 12).

Blumen hat bereits das christliche Altertum zum Schmuck der Altäre verwandt (vgl. Hieronymus, ep. 60 ad Heliod.). Ebenso sind Reliquiare als viereckige oder ovale Zierkästchen aus altchristlicher Zeit erhalten. Das Mittelalter stellte die Reliquien oft deutlicher zur Schau in turmartigen Monstranzen, Brust- und Armbildern oder sogar in Darstellungen ganzer Heiligenfiguren. Auch prachtvolle, mit Email und Edelsteinen geschmückte Schreine wurden seit dem 12. Jahrhundert auf die Altäre selbst erhoben. Diese Reliquien schreine nahmen seit dem Ende des 13. Jahrhunderts immer getreuer die Form von Kirchen an und entfalteten damit zugleich architektonischen Schmuck.

Altartabellen (wegen der dem Kanon entnommenen Konsekrationsworte auf der mittleren Tabelle auch Kanontafeln genannt) und Meßpult (die Rubriken des Missales erwähnen nur ein Rissen als Unterlage für das Meßbuch) dienen zur größeren Bequemlichkeit des Zelebranten.

2. Opferelemente. Zur Darbringung des h. Opfers sind Brot und Wein, letzterer vermischt mit ein wenig Wasser (*aqua modicissima*), erforderlich (can. 814.)

Das Brot wird im Abendlande nach dem Vorbilde Christi beim letzten Abendmahl (Matth. 26, 17; Luk. 22, 8 ff., vgl. Exod. 34, 18) ungesäuert genommen, im Morgenland nachweislich seit dem 11. Jahrhundert gesäuert. Zur unzweifelhaften Gültigkeit der Konsekration ist Bereitung der Hostien aus reinem Weizenmehl (*triticum*) vorgeschrieben; Hostien aus anderen Getreidearten sind ungültige Materie. Alle Hostien sollen so frisch sein, daß keine Gefahr der Verderbnis besteht, und regelmäßig erneuert werden.

Der Wein muß Naturwein, „Erzeugnis des Rebstocks“ (*vinum de vite*, vgl. Matth. 26, 29) und unverdorben sein (can. 815). Materie, die bereits Spuren beginnender Zersetzung zeigt oder sonstwie zweifelhaft ist, wird außer einem Notfalle als *graviter illicita* angesehen werden müssen. Daher ist für einwandfreie Beschaffung und Aufbewahrung gültiger Opfermaterie gewissenhaft Sorge zu tragen.

Jeder Priester hat, wo auch immer er zelebriert, Hostien nach der Art seines eigenen Ritus, also entweder aus ungesäuertem oder aus gesäuertem Weizenbrot, zu benutzen (can. 816).

Obwohl nach Christi Beispiel die Apostel vermutlich nur ungesäuertes Weizenbrot verwendet hatten, müssen die Christen der folgenden Jahrhunderte doch häufig auch schon gesäuertes zur eucharistischen Feier genommen haben, denn die Gläubigen brachten ja als Oblation der Messe von ihrem gewöhnlichen, im täglichen Haushalt benutzten Brote mit. Im 4. und 5. Jahrhundert scheint das gesäuerte Brot ebenso häufig wie ungesäuertes gewesen zu sein. Im 8. Jahrhundert kehrte zunächst Gallien, dann Rom und das ganze Abendland zur urchristlichen Übung zurück. Im Morgenland hatten zwar einzelne Gebiete (Armenien, Libanongebiet) den Gebrauch des Ungesäuerten sich erhalten, doch führte die Kirchenspaltung dazu, daß die schismatischen Christen etwa seit dem 11. Jahrhundert vom Zusatz der Säuerung geradezu die Gültigkeit oder doch die Erlaubtheit der Konsekration abhängig machen. Die unierten Christen des Morgenlandes gebrauchten gesäuertes Brot, erkennen aber die Konsekration in ungesäuertem als gültig an.

Die älteste Form der Hostien war die im Altertum übliche Brotform, d. h. die Form eines flachen, runden Kuchens ohne besondere Kennzeichnung. Erst im 6.–9. Jahrhundert kommen eigens für die Messe geformte Hostien auf, und zwar anfangs, wie noch heute im Morgenland, von größerer Höhe und Breite, seit dem 11. Jahrhundert dünn und flach, zuletzt mit mannigfachen Verzierungen (Kreuz, Namen Jesu) und mit der Scheidung in große und kleine Hostien. Seitdem die Oblationen des Volkes aufhörten, fiel die Bereitung des Opferbrotes zunächst den Priestern und Klerikern, später ausgewählten vertrauenswürdigen Personen zu.

Im Morgenland wird seit ältester Zeit zur Messe in der Regel roter Wein, im Abendland fast ebenso allgemein nur weißer Wein genommen.

Brot und Wein sind als Elemente einer Opferspeise überaus passend ausgewählt, da sie als allgemein geschätzte, die Lebenskraft stärkende Nahrungsmittel vorzüglich die Wirksamkeit der

h. Eucharistie zu versinnbilden vermögen. Zugleich ist die Vereinigung der vielen Körner zu einem Brote, der vielen Trauben zu einem Kelche ein Symbol der innigen Gemeinschaft, die wir beim Opfermahl der h. Messe, bei der Kommunion, mit Christus eingehen. Die vielfache Bearbeitung, durch die Brot und Wein hergestellt werden, deutet auf die zum Empfang des h. Sakramentes notwendige Herzensvorbereitung hin.

Brot und Wein sind aber auch geeignete Elemente einer Opferdarbringung. Zunächst sind sie ja wertvolle und edle Lebensmittel, die am leichtesten überall auf der ganzen Erde zu erhalten sind, sowie zusammen die vollständige Nahrung des Menschen, die feste und die flüssige, ausmachen. Wenn sie vernichtet werden, bezeichnen sie passend den allgemeinen Opfergedanken, die Hingabe der eigenen Persönlichkeit oder des eigenen Lebens, dargestellt in den zum Lebensunterhalt notwendigen Dingen.

Treffend ist ferner ihre Eignung zum Symbol der Selbsthingabe Christi. Denn sie erinnern ganz besonders an den, der sich „das Brot des Lebens“ und „den wahren Weinstock“ genannt hat, und weisen durch ihre Doppelgestalt, die feste und die flüssige, auf die Trennung des Blutes vom Leibe Christi im Kreuzestode, also auf die Hingabe der eigenen Persönlichkeit des Erlösers hin.

Im ungeäuerten Brote findet der Abendländer zudem die Reinheit des verklärten, über alle Verderbnis (Säuerung ist Zustand der Gärung, Sauerteig Sinnbild der Sünde) erhabenen Leibes Christi angedeutet, im gesäuerten der Morgenländer einen Hinweis auf die ursprüngliche Sterblichkeit des Leibes Christi, die von der göttlichen Natur später aufgehoben worden sei, und auf die unser Leben völlig durchdringende Kraft der Lehre und Gnade Christi.

In der Beimischung des Wassers zum Weine sah das ganze Mittelalter die innige Vereinigung Christi mit dem oft durch Wasserfluten (Jf. 8, 7; 17, 12; Jer. 47, 2; Ps. 45, 4; Offb. 17, 15) dargestellten Volke bezeichnet (vgl. Trid. sess. XXII. ep. 7 de sacr. miss.), ferner die Annahme der menschlichen Natur durch Christus (vgl. Offertorialgebet *Deus qui humanae substantiae*) sowie das Hervorgehen der Eucharistie (= Wein) und Taufe (= Wasser) aus der durchstochenen Seite des Herrn, d. h. den Ursprung der hauptsächlich kirchlichen Gnadenmittel aus dem Leiden, dem geopfertem Herzen des Erlösers (Chrysostomus, Cyrill von Jerusalem, Augustinus). Morgenländische Gebete fassen die Vermischung des Weines und des Wassers als Sinnbild der Verbindung von Christi Leib und Seele auf.

Da Brot und Wein der Ehre des erhabensten Dienstes, der Umwandlung in die gottmenschliche Substanz, gewürdigt werden, können sie ferner passend die Wiederverjöhnung Gottes mit der ganzen Kreatur, die endliche Wiederherstellung der ganzen Schöpfung durch Christus andeuten.

3. Zeit der Zelebration. Es entspricht der kirchlichen Auffassung, wonach die Beiwohnung der Messe als das erste und vornehmste Tagewerk des Christen gilt, sowie der Ehrfurcht vor der eucharistischen Speise, die man nüchtern genießen soll, daß die Zelebration soviel als möglich auf den Vormittag beschränkt ist.

In der Urkirche fand zwar die eucharistische Feier anfangs nach dem Vorbilde des Herrn im Anschluß an eine Mahlzeit des Abends statt; als aber bei jener Mahlzeit, der sog. Agape, die zum Ausdruck und zur Förderung der brüderlichen Liebe dienen sollte, Mißbräuche vorkamen (vgl. 1 Kor. 11, 20 ff.), verlegte man die eucharistische Feier auf die Morgenfrühe (Tertullian, *De corona mil.* c. 3; Cyprian, *Ep.* 63 n. 13). Diese zeitliche Verschiebung mag auch noch durch die altchristliche Ausdehnung des nächtlichen Vigiliengottesdienstes bis in die Morgenfrühe begünstigt worden sein. Nur am Gründonnerstage behielt man noch lange die abendliche Feier der h. Eucharistie im Anschluß an ein rituelles Mahl zur Erinnerung an das Abendmahl des Herrn bei (Augustinus, *Ep.* 54 ad Januar. n. 5), ferner die nächtliche Zelebration an Quatemberfastagen zur Weihe der Priester oder Diakone, in der Osternacht nach Taufe und Firmung sowie in der Christnacht zur lebendigen Vergegenwärtigung des Festgeheimnisses. Im übrigen bestimmte schon das frühe Mittelalter für die Hauptmesse an Sonntagen und Feiertagen die Stunde der Terz (9 Uhr). Es fand diese Zeit auch aus symbolischen Gründen für passend, da in ihr nach Mark. 15, 25 (vgl. den ambrosianischen Hymnus *Jam surgit hora tertia, Qua Christus crucem ascenderat*, ferner den *Liber pontificalis*, ed. Duchesne I 129 und Amalar, *De off. eccl.* I 3, c. 42) die Kreuzigung begann. An gewöhnlichen Ferialtagen schob man dann ebenfalls aus symbolischen Gründen die Zelebration bis zur Stunde der Sext (12 Uhr) hinaus, weil diese an die Annagelung an das Kreuz (Matth. 27, 46) und an den Beginn der Sonnenfinsternis (Mark. 15, 33) erinnerte, an Fasttagen bis zur Stunde der Non (3 Uhr nachmittags), da in ihr der Erlöser verschied (Mark. 15, 34 ff.). An Fasttagen wird der ursprüngliche Grund der späten Zelebration das Bestreben gewesen sein, den Gläubigen das Nüchternsein bis zum Spätnachmittage, wie es die altchristliche Fastenpraxis erforderte, zu ermöglichen. Die mittelalterlichen Liturgiker fügten aber die genannten oder ähnliche Beziehungen zu den Hauptgeheimnissen des Leidens Christi hinzu (vgl. auch Sicard von Cremona, *Mitræ* I. 3 c. 7; Durandus, *Rationale* I. 4 c. 1 n. 20; Thomas von Aquin, *Summa* III qu. 83 a. 2). Jedoch hat das spätere Mittelalter die Rezitation der Sext und Non, ja an Fasttagen selbst der Vesper auf die Zeit vor Mittag verschoben und damit auch an Ferial- und Fasttagen die Hauptmesse auf die Morgenstunden verlegt.

Nach den heute geltenden Bestimmungen des Missales können Messen „von der Morgenröte (aurora) bis zum Mittag

(meridies)" zelebriert werden (Rubr. gen. XV). Die Morgenröte ist das passende Sinnbild des „Aufgangs von der Höhe" und jener „Sonne der Gerechtigkeit", deren Glanz täglich im Messopfer von neuem erstrahlt.

Das kirchliche Gesetzbuch gestattet, die Zelebration auch schon eine Stunde ante auroram und noch innerhalb der nächsten Stunde post meridiem zu beginnen (can. 821, § 1). Zu beachten ist, daß nach einer Entscheidung der Ritenkongregation (Decr. auth. n. 614) die aurora als jene Zeit aufgefaßt werden soll, in der die Leute der betreffenden Gegend nach Ortsgebrauch zu den Tagesarbeiten aufzustehen pflegen (in quo homines diluculo surgere solent ad opera, iuxta receptas et approbatas regionum consuetudines). Die Absicht der Kirche ist offenbar, daß die Zelebration nicht ohne andächtige Teilnahme der Gläubigen statfinde.

Am Weihnachtsfeste ist um Mitternacht in den Pfarr- und Konventualkirchen allein die Pfarr- bzw. Konventualmesse (missa solemnis oder cantata) gestattet. Andere Messen sind dort zur gleichen Stunde ebenso wie Kommunionausteilung, falls kein besonderes Indult besteht, verboten (can. 822, § 2). Dagegen darf in allen klösterlichen Häusern oder religiösen Instituten, die eine Hauskapelle mit dauernder Aufbewahrung des Allerheiligsten besitzen, in der Nacht des Weihnachtsfestes ein Priester die drei im Missale bezeichneten Messen oder den Rubriken entsprechend nur eine von ihnen zelebrieren und dabei den Gläubigen, die durch Anhörung dieser Messe auch ihrer Sonntagspflicht genügen, die h. Kommunion austeilern (can. 821, § 3).

4. Ort der Messfeier. Die Heiligkeit des Messopfers verlangt, daß es an geweihter Stätte, in einer konsekrierten oder wenigstens benedizierten Kirche oder Kapelle, und zwar an einem gültig konsekrierten, mit allem Zubehör ausgestatteten Altare (altare fixum oder portatile, vgl. oben § 16), gefeiert werde (can. 822, § 1 u. 2). Wer das persönliche Privileg des Reisealtars besitzt, darf an jedem geeigneten Orte, nur nicht auf einem Schiffe zelebrieren (can. 822, § 3). Für Zelebration während einer Seefahrt ist ein eigenes päpstliches Indult, das nur unter besonderen Bedingungen bewilligt wird, notwendig. Ebenso bedarf es päpstlicher Erlaubnis zur Zelebration im Schlafzimmer für erkrankte Priester sowie zur dauernden Zelebration außerhalb einer Kirche oder eines Oratoriums. Dagegen kann die Erlaubnis, vorübergehend und in einem außerordentlichen Einzelfalle außerhalb des geweihten Raumes (nur nicht in einem Schlafzimmer) die h. Messe zu feiern, seit einem Dekret der Konzilskongregation vom 23. Dezember 1912 auch durch die Diözesanbischöfe aus triftiger Ursache erteilt werden (can. 822, § 4).

Das kirchliche Gesetzbuch enthält ein ausdrückliches Verbot, „in den gottesdienstlichen Räumen der Häretiker und Schismatiker zu celebrieren“, läßt aber nach seinen allgemeinen Regeln (can. 3—5) besondere Rechte, Verträge und Gewohnheiten (also auch bei Simultankirchen) fortbestehen. Allgemein gestattet es in Ermangelung eines Altars des eigenen Ritus, Altäre der Arianer in deren Kirchen, jedoch ohne das sog. Antimision, ein mit einem Bilde der Grablegung Christi geschmücktes, vom Bischof geweihtes und mit eingenähten Reliquien ausgestattetes Tuch, das bei den Griechen etwa die Stelle unseres korporales vertritt, zu benutzen, und erinnert zuletzt noch an die Reservation, wodurch gewisse Altäre (*altaria papalia*, in den vier Hauptbasiliken Roms und in der Basilika zu Assisi) dem Papste allein vorbehalten sind (can. 823).

2. Kapitel.

Geschichte der Messfeier.

Literatur: F. Probst, Die abendländische Messe vom 5.—8. Jahrhundert. Münster 1896; A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter. Freiburg 1902; G. Semeria, La messa nella sua storia e nei suoi simboli². Rom 1906; A. Fortescu, The Mass. London 1912; A. Baumstark, Die Messe im Morgenland. Kempten 1906; J. Hoppenot, La messe dans l'histoire et dans l'art, dans l'âme des Saints et dans notre vie. Paris 1907; J. Merk, Die h. Messe in ihrer Feier. Stuttgart 1921.

§ 41.

Die älteste Form der Messfeier.

1. Letztes Abendmahl und Ur liturgie. Zur Zeit Christi war es Gebrauch der frommen Juden, bei allen Mahlzeiten, besonders am Sabbat und beim Passahmahle, rituelle Dank sagungsgebete ($\text{תּוֹסֵףֵת} \text{ } \epsilon\upsilon\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\iota\alpha\iota$) zu sprechen. Auch Jesus Christus hat diesen Gebrauch geübt (Matth. 14, 19 u. 15, 36) und wahrscheinlich ein solches Dank sagungsgebet in freier Umgestaltung nach Essen des Passahmahles zur Einsetzung des Messopfers benutzt.

Nach dem Essen des Osterlammes wurden nämlich außer ungesäuertem Brote einige Becher Weins, in der Regel vier, vom Familienoberhaupte an die Familienangehörigen rundgereicht und dazu bestimmte Psalmen (113—117 sowie Ps. 135) gebetet. In Ps. 117 findet sich der Hofannarus mit dem Benedictus der heutigen Messe. An Ps. 135, der Gott wegen der Großtaten der Schöpfung und der Erlösung aus der Knechtschaft Ägyptens preist (B. 23 ff.: „In unserer Niedrigkeit gedachte er unser . . . und erlöste uns von unseren Feinden . . . der Speise gibt allem Fleisch“), pflegte inhaltlich das rituelle Dank sagungsgebet anzuknüpfen. Andeutungen der Evangelisten (Matth. 26, 17—19 u. 21; Mark. 14, 12 u. 22; Luk. 22, 7 ff.; Joh. 13, 1) bezeugen, daß Jesus gerade nach Vollendung des rituellen Ostermahles die Einsetzung des allerheiligsten Altars sakramentes folgen ließ. Vor allem erwähnen die Evangelisten Matthäus, Markus, Lukas und der Apostel Paulus übereinstimmend (Matth. 26, 27; Mark. 14, 23; Luk. 22, 19; 1 Kor. 11, 23), daß der Herr, als er Brot bzw. Wein in seine Hände nahm, ein

„Dankjagungsgebet gesprochen habe“ (*εὐχαριστίας ἔδωκεν κτλ.*), das von den beiden ersten Evangelisten zugleich als Lob- oder Segensgebet charakterisiert wird (*εὐλογίας ἔκλασεν . . .*). Erst nach diesem Dankjagungs- oder Segensgebete habe er seinen Leib und sein Blut unter den Gestalten von Brot und Wein den Jüngern zur Speise gereicht.

Aber den jüdischen Passahritus vgl. den Mischnatraktat Pesachim, ed. H. Strack, in: Schriften des Institutum Judaicum in Berlin Nr. 40 (Leipzig 1911) sowie G. Bickell, Messe und Pascha (Mainz 1872).

Bei den gewöhnlichen Mahlzeiten waren kürzere Dankjagungsgebete üblich, deren dialogische Einleitung an die Wechselgebete vor unseren Prästationen erinnert (vgl. Ed. v. d. Goltz, Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und in der griechischen Kirche: Texte und Untersuchungen, hrsgg. von Gebhardt u. Harnack, N. F. XXIX 2b).

Die Apostel haben vermutlich bei Wiederholung des Herrenmahles ähnliche, jedoch einfachere Gebetsformeln benutzt, in denen sie zunächst dem Danke gegen den gütigen Gott, der seinen Sohn auf diese Erde sandte und durch ihn uns Menschen Erlösung schenkte, Ausdruck verliehen, hierauf den Abendmahlsbericht sowie nach 1 Kor. 11, 26 ein Bedenken des Leidens des Herrn, d. h. eine sog. Anamnese folgen ließen und mit einer feierlichen Lobpreisung Gottes schlossen.

Auch beim synagogalen Gottesdienst waren Gebetsformeln der erwähnten Art gebräuchlich (vgl. den Mischnatraktat Berakhot, ed. H. Strack, Leipzig 1915). Diesen gingen jedoch Lesungen aus der Hl. Schrift mit responsorialem Psalmengesang und homiletischer Ansprache voraus, der Engelruf des „Dreimalheilig“ (Sanctus, Trishagion) war zwischengeschoben, Lob- und Bittgebete folgten nach. Da den Aposteln diese Art der Gebetszusammenkünfte aus der Religion ihrer Väter bekannt war und das Volk sie liebte, ist als sicher anzunehmen, daß sie einen mitbestimmenden, vorbildlichen Einfluß auf die Ausgestaltung der christlichen UrLiturgie ausgeübt haben.

Demgemäß umfaßte die christliche Feier der h. Eucharistie in apostolischer Zeit folgende Akte: Nach Lesungen aus der Hl. Schrift, die von Psalmengesang unterbrochen wurden, folgte die Bereitstellung der eucharistischen Elemente, Brot und Wein. Hierauf begann der priesterliche Vorsteher der Gemeinde das eucharistische Segensgebet, das vom Dank für die Wohltaten Gottes ausging, zum Einstimmen in das „Dreimalheilig“ aufforderte, vielleicht auch schon Hosanna und Benedictus, jedenfalls aber den Abendmahlsbericht, Anamnese, Lob- und Bittgebete enthielt, woran sich die Kommunion des Priesters und der Gläubigen angeschlossen.

2. Älteste Zeugnisse. Papst Klemens von Rom weiß in seinem (ersten) Korintherbriefe ums Jahr 96 von einem Opfer-

ritus (*προσφέρειν τὰ δῶρα*), den die Bischöfe bzw. Presbyter vornehmen (c. 44, 4), und teilt anscheinend Bruchstücke der Ur-liturgie mit, unter anderm Formeln allgemeiner Danksagung für die Werke Gottes und das Sanktus (c. 20; 33; 34, 5—7; 59).

Die Didache gibt fast für dieselbe Zeit ein sehr kurzes Danksagungsformular an (c. 10), dessen Bestimmung für die eucharistische Feier zwar von manchen bestritten wird. In ihm wird Dank und Lob ausgesprochen für die Gaben, die Gott „durch seinen Sohn Jesus“ uns geschenkt hat, auch für „die geistige Speise und den geistigen Trank“. Die Didache bemerkt dazu, daß man „den Propheten“ (Geistbegabten) nicht verwehren solle, das Danksagungsgebet weiter auszudehnen. An anderer Stelle (c. 14, 1) erklärt sie: „Wenn ihr am Sonntage des Herrn euch versammelt, so brechet Brot und feiert unter Danksagungsgebeten das Mahl, nachdem ihr vorher eure Sünden bekannt habt, damit euer Opfer rein sei“, worauf Malachias 1, 11 zitiert wird.

Der Gedanke, dem Weltenschöpfer durch Gebete in gehobener Sprache dank sagend zu huldigen, scheint damals bei den hellenistisch gebildeten Juden und den heidnischen Philosophen des Griechentums allgemein beliebt gewesen zu sein. Die sog. Schriften des Hermes Trismegistos, die Gebete dieser Art *εὐλογίαι* und *εὐχαριστίαι* nennen, mögen daher auch auf die Entwicklung der christlichen Danksagungsgebete wenigstens auf hellenistischem Boden nicht ganz ohne Einfluß geblieben sein.

Vgl. O. Casel, Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie. 3. Bdch. der Ecclesia orans (Freiburg 1919).

Eine ausführlichere Beschreibung des Meßopfers bietet um die Mitte des 2. Jahrhunderts die I. Apologie Justins (c. 65—67). Danach wurden „am Sonntage“ für alle Anwesenden aus „Stadt und Land“ vom Vorleser neutestamentliche und alttestamentliche Abschnitte, „soviel für ausreichend befunden wurde“, verlesen. Nachdem der Vorsteher (*ὁ προεσιώς*) eine Homilie mit Nutzenwendung über das Verlesene gehalten hatte, stand alles auf und verrichtete Bittgebete für die Gläubigen, die Neugetauften und „alle anderen Menschen auf der ganzen Welt“. Nach dem allgemeinen Fürbittgebete gaben sich alle den Friedenskuß. Jetzt wurden dem Vorsteher Brot, Wein und Wasser in Mischung als Opfergaben gebracht, worauf er die Danksagungsgebete sprach: er sandte „Lob und Preis dem Vater des Alls durch den Namen seines Sohnes und des Hl. Geistes empor“ und führte die *εὐχαριστία* wegen der Gaben Gottes „des weiteren“ (*ἐπὶ πολὺ*) aus (c. 65); „Bittgebete und Danksagungen sendet er, soviel er vermag, empor“ (*εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας, ὅση δύναμις αὐτῷ, ἀναπέμπει*,

c. 67). Dann stimmte das anwesende Volk zu mit dem Worte Amen. Sofort begann die Austeilung der geweihten Speise, die nunmehr, wie Justin (c. 66) erklärt, selbst *εὐχαριστία* genannt werde, da sie das wahre „Fleisch und Blut des Fleisch gewordenen Jesus“ sei, der solches zu tun seinen Aposteln befohlen habe (worauf der Einsetzungsbericht folgt).

Aus den Worten Justins geht hervor, daß damals für die Ausdehnung des Danksagungsgebetes noch größere Freiheit bestand, daß aber die Messe mindestens folgende Bestandteile bereits umfaßte: 1. Alt- und neutestamentliche Lesung, 2. Predigt, 3. Allgemeines Fürbittgebet, 4. Friedenskuß, 5. Opferung von Brot und Wein, 6. Eucharistisches Hochgebet des Bischofes, bestehend aus Lob-, Dank- und Bittgebeten mit konsekratorischer Kraft, 7. Zustimmung des Volkes mit Amen und 8. Kommunion.

In den Anfang des 3. Jahrhunderts versetzt uns die Schilderung der Messe eines neugeweihten Bischofes in der Schrift Hippolyts von Rom (schrieb zwischen 200 u. 235) über „die apostolische Überlieferung“ (*ἀποστολικὴ παράδοσις*), die heute meist fälschlich Ägyptische Kirchenordnung genannt wird, da sie zuerst in einem koptischen Texte bekannt wurde. Leider ist dieses für die Liturgiegeschichte so bedeutsame Werk des bekannten römischen Märtyrers und Gegenpapstes nur in Bruchstücken erhalten, darunter der Abschnitt der Bischofsmesse in lateinischer Übersetzung. Es verbreitet sich über Weihen, Katechumenat, Taufe, Agape, Eucharistie, Oblationen, Gottesdienst, Begräbnisse und Gebetszeiten. Wenn der Bischof von den Diakonen die Oblation der Messe empfangen hat, so heißt es dort, soll er, die Hände darüber ausbreitend, mit dem ganzen Presbyterium danksagend sprechen: Dominus vobiscum. Sursum corda. Gratias agamus domino. Dann soll er fortfahren: „Wir sagen dir Dank, o Gott, durch deinen geliebten Sohn Jesus Christus, den du in den letzten Zeiten uns als Erlöser und Boten deines Willens gesandt hast, . . . der das Brot nahm und dir danksagend sprach: Nehmet, esset. Dies ist mein Leib, der für euch wird gebrochen werden (*confringetur*). In ähnlicher Weise (nahm er) auch den Kelch und sprach: Dies ist mein Blut, das für euch vergossen wird. Wenn ihr dies tut, feiert mein Gedächtnis! Indem wir also eingedenk sind seines Leidens und seiner Auferstehung, bringen wir dir dieses Brot und diesen Kelch dar, zugleich dir dafür dankend, daß du uns würdig befunden hast, vor dir zu stehen und dir (priesterlichen) Dienst zu erweisen. Und wir bitten dich, daß du herabsendest deinen Hl. Geist auf die Opfer-

gabe (oblato) der h. Kirche; alle Gläubigen, die davon empfangen, mögest du zur Einheit führen und ihnen (die Gnade) schenken, daß sie erfüllt werden mit dem Hl. Geiste zur Befestigung des Glaubens in der Wahrheit, damit sie dich loben und preisen durch deinen Sohn Jesus Christus, durch den dir Ehre und Ruhm sei, dir, dem Vater, und dem Sohne mit dem Hl. Geiste, in deiner h. Kirche, sowohl jetzt als auch in alle Ewigkeit. Amen." Man beachte die Kommunion-Epiklese, d. h. Herabrufung (*ἐπίκλησις*) des Hl. Geistes auf die Opfergabe zur Mitteilung der Kommunionfrüchte, die Schlußdogologie und das Amen des Volkes.

Zur Schrift Hippolyts von Rom vgl. Ed. Schwarz, über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen: Schriften der Wissenschaftl. Gesellschaft in Straßburg 6. Heft (Straßburg 1910); H. Connolly, The so-called Egyptian Church Order and derived documents: Texts and Studies edited by J. Armitage Robinson VIII, 4 (Cambridge 1916); E. Hauler, Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia Latina (Leipzig 1900).

Man beachte, welche Bedeutung von Anfang an das priesterliche Gebet in der christlichen Liturgie besitzt. Das Volk beteiligt sich daran, außer mit inneren Akten, nur mit kurzen Responzen, wie „Amen“. An der Meßhandlung beteiligt sich das Volk bei Offertorium und Kommunion.

§ 42.

Die morgenländischen Meßliturgien.

Die große Freiheit, die anfangs den Liturgen hinsichtlich der Ausdehnung und formellen Ausgestaltung des eucharistischen Gottesdienstes eingeräumt war, mußte bei der weiteren Ausbreitung des Christentums allmählich zu einer beträchtlichen Verschiedenheit der Meßliturgien führen. Der Orientale bevorzugte den phantasievollen, überschwenglichen Ausdruck, häufte die Lesungen und Gebete und brachte bei den früh einsetzenden, erbittert geführten Glaubenskämpfen gern Dogmatisches in die Gebetsformeln hinein. Der Abendländer dagegen verhielt sich im allgemeinen mehr rezeptiv, er nahm die Anregungen, die ihm vom Morgenland, sei es von Ägypten, sei es von Syrien oder Griechenland, kamen, gern auf und verarbeitete sie in seiner Weise.

1. Den Grundbestandteil der morgenländischen Meßliturgien bildet das eucharistische Danksgebetsgebet, die Anaphora (*ἀναφορά*). Ein Anaphorabruchstück, das auf Papyrusblättern des oberägyptischen Klosters Dér-Balyzeh, die dem 7. oder 8. Jahrhundert angehören, im Jahre 1907 gefunden wurde, geht inhaltlich, wie es scheint, ins 4. oder sogar 3. Jahrhundert zurück. Es enthält zwei Epiklesen, eine Konsekrations-Epiklese zwischen Sanktus

und Einsetzungsbericht, d. h. eine Herabrufung des Hl. Geistes zum Vollzuge der Konsekration („würdige dich, uns zu senden deinen Hl. Geist auf diese Kreaturen und mache das Brot zum Leibe unseres Herrn und Erlösers Jesu Christi, den Kelch aber zum Blute des N. I.“), sowie eine Kommunion-Epiklese nach der Wandlung („mach' uns teilhaftig deiner Gnade zur Kraft des Hl. Geistes . .“).

Eine Anaphora, die dem ägyptischen Bischof Serapion von Thmuis (um 355) zugeschrieben wird, ruft nach den Einsetzungsworten den Logos auf die Opfergaben herab und schließt dann die Kommunion-Epiklese sowie Bittgebete für die Lebenden und Verstorbenen an (veröffentlicht durch Wobbermin 1898 in „*Texte und Untersuchungen*“ hrsgg. von Gebhardt und Harnack, N. F. II 3b).

Als sog. Klementinische Liturgie wird das liturgische Formular des 8. Buches der Apostolischen Konstitutionen bezeichnet, das wahrscheinlich nur einen „Idealentwurf“ (Baumstark, *Messe im Morgenland* 28), verfertigt um 400 für die Kirche zu Antiochia, darstellt.

Ähnlich ist die Beschreibung der Meßfeier in der fünften mystagogischen Katechese des h. Cyrill von Jerusalem, im syrischen sog. Testamentum Domini (ed. Rahmani 1899) und in *De ecclesiastica hierarchia* (c. 3) des Pseudo-Areopagiten Dionysius.

2. Seit dem Kampfe gegen die Pneumatomachen am Ende des 4. Jahrhunderts nahmen alle morgenländischen Liturgien Konsekration-Epiklesen nach den Einsetzungsworten, d. h. Epiklesen im engeren Sinne, an. An der Stelle, wo sie bisher den Hl. Geist nur erwähnten, um seine Gnade auf alle Teilnehmer am eucharistischen Mahle herabzurufen, setzten sie jetzt ausführliche Anrufungen ein, durch die noch mehr die göttliche, das Wunder der Wandlung bewirkende Kraft des Hl. Geistes hervorgehoben werden sollte.

So lautet z. B. in der Chrysostomus-Liturgie der späteren Zeit die Epiklese nach der Wandlung: „Sende herab deinen Hl. Geist auf die vorliegenden Gaben! Mache dieses Brot zum kostbaren Leibe deines Christus, was aber in diesem Kelche ist, zum kostbaren Blute deines Christus, (beides) wandelnd (*μεταβαλόν*) durch deinen Hl. Geist! Laß es den Empfängern reichen zum Heile der Seele, zum Nachlaß der Sünden, zur Gemeinschaft des Hl. Geistes . .“

Von den schismatischen Griechen wird seit dem 17. Jahrhundert die Epiklese meist für die alleinige Form der Konsekration gehalten. Die allgemeine Kirche legt indessen die Wandlungskraft ausschließlich den Worten Jesu im Abendmahlsberichte bei (vgl. *Trid. sess. XIII. cp. 1*). Da die morgenländischen postkonsekrationischen Epiklesen erst verhältnismäßig spät entstanden sind, kann ihnen nur die Bedeutung zukommen, entweder nachträglich noch die Mitwirkung der göttlichen Kraft des Hl. Geistes zum bereits vollendeten Wandlungsakte für das Volk festzustellen (Hoppe, *Die*

Epikleſis. Schaffhausen 1864) oder ausführlich mit den Worten eines Gebetes zu entwickeln, was der Moment der Wandlung in größter Kürze vollzogen hat (Kardinal Bessarion † 1472). Der Ausdruck „Mache dieses Brot usw.“ entspricht übrigens den älteren Wortfassungen in der sog. Klementinischen Liturgie und der syrischen Jakobusliturgie: „Sende herab . . . deinen Hl. Geist, damit er dieses Brot (dieses Geheimnis) erscheinen lasse als den Leib deines Christus . . . (und damit er mache), daß sein Genuß den Kommunizierenden zum Heile gereiche . . .“ Demgemäß bringen die älteren postkonsekretorischen Epikleſen nur die Bitte zum Ausdruck, daß der Hl. Geist, was den natürlichen Augen auch nach der Wandlung noch verschlossen ist, durch das Licht des Glaubens zeigen und durch seine Kraft in den Kommunizierenden wirksam machen möge.

3. Mit dem 6. Jahrhundert begann alsdann zu Byzanz (Konstantinopel) eine weitere auffallende Änderung. Der Priesterraum und Altar wurden nämlich dort, anstatt durch Vorhänge (*tetravela*) wie früher, nunmehr durch eine Ikonostase, d. h. eine Bretterwand, die mit Heiligenbildern geschmückt ist, vom Laienschiff getrennt (erster Zeuge ist Paulus Silentarius, um 563). Vor den Lesungen traten die Liturgen aus dem Altarraum heraus und trugen das Evangelienbuch in Prozession durch die Reihen der Gläubigen („Kleiner Eingang“); ebenso fand vor der Opferung ein Umzug mit den Opfertagen statt („Großer Eingang“), zu dem der Chor den „Cherubhymnus“ (*ὁ χερουβικὸς ὕμνος*) sang, der angeblich von Kaiser Justin II (565 – 578) verfaßt wurde und „den von speertragenden Engelscharen unsichtbar begleiteten König aller Dinge“ begrüßt. Der Chor übernahm gleich dem des antiken Dramas Gefänge mit reflektierender Betrachtung, um die Stimmung und Teilnahme des Volkes zum Ausdruck zu bringen. Außerdem haben die meisten Liturgien einen Vorbereitungsteil (*Proskomidie*) erhalten, in dem das Anlegen der priesterlichen Gewänder, die Herichtung der Opfertagen und die Vorbereitung der Gemeinde mit zahlreichen Gebeten bedacht sind.

4. Von den heute üblichen Meßliturgien der orientalischen Kirche sind am bedeutsamsten:

a) Die Jakobusliturgie. Dieselbe weist deutlich die Scheidung in Katechumenen- und Gläubigenmesse auf. In der Katechumenenmesse beginnt der Priester mit Schuldbekenntnis und Bitte um göttliches Erbarmen. Es folgen Gebete des Priesters und des Diakons um den Frieden und andere Anliegen, sodann ein erstes „Dreimalheilig“ (= *Hagios o theos*), ferner Lesungen aus der Hl. Schrift, zuletzt der Entlassungsruf an die Katechumenen und übrigen „Ungeweihten“ durch den Diakon. Zu Beginn der Gläubigenmesse findet eine Inzensation, hierauf der Gesang des „Cherub-

hymnus“ und die Opferung der Gaben statt. Symbolum, Friedenskuß und Diakonallitanei (mit Fürbitten für alle Stände der Kirche, vgl. die Preces oben S. 115) schließen sich an, weiterhin das vom zweiten „Dreimalheilig“ (= Sanctus) unterbrochene große Anaphoragebet des Priesters, der die Einsetzungsworte mit lauter Stimme ausspricht, nach der Anamnese das Opfer Gott anbietet und mit einer Bitte um himmlischen Segen die Epiklese verbindet. Der Ausruf „Das Heilige den Heiligen!“ leitet die Brechung der h. Hostie, Vermischung der Gestalten und Kommunion ein. Den Schluß bilden Danksgiving, Segnung und Entlassung des Volkes.

Die Jakobusliturgie ist vor allem griechisch erhalten (erstmalig 1560 zu Paris gedruckt) und stellt die alte Anaphora der Kirche von Jerusalem dar. Die Orientalen führen sie auf den h. Jakobus den Jünger, den ersten Bischof von Jerusalem, zurück. In der vorliegenden Textgestalt entspricht sie noch wesentlich der Mitte des 4. Jahrhunderts, also den Katechesen Cyrills von Jerusalem. Ihre älteste Handschrift, eine Pergamentrolle des 7. – 8. Jahrhunderts mit arabischen Rubriken, wird in der Vatikanischen Bibliothek aufbewahrt. Die größte Verbreitung hat diese Liturgie in syrischer Übersetzung in der syrisch-monophysitischen Kirche der sog. Jakobiten gefunden. Von den Jakobiten ging sie auch auf die unierten Syrer von Antiochia und Aleppo sowie auf die Maroniten über.

b) Die Liturgie des h. Basilus, des großen Bischofs von Cäsarea in Kappadozien. Sie stellt sich als das Werk eines Meisters der griechischen Rede dar. Heute ist sie im ganzen Gebiete der griechischen und slavisch-byzantinischen Kirchensprache an den meisten Fastensonntagen und gewissen Vigilien gebräuchlich.

c) Die Liturgie des h. Johannes Chrysostomus. Sie enthält an erster Stelle eine ausgedehnte Proskomidie, bei der aus den Opferbroten Partikeln herausgeschnitten und in feststehender Ordnung zurecht gelegt werden. Die Katechumenenmesse beginnt mit der Diakonallitanei (vgl. oben die Jakobusliturgie). Nach dem sog. Kleinen Eingang und ersten „Dreimalheilig“ folgen die Lesungen aus der Hl. Schrift und einige Gebete, die an die Stelle der ausgefallenen Entlassungsgebete getreten sind. Zur Gläubigenmesse wird das Antimision (s. oben S. 172) auf dem Altare ausgebreitet; dann findet der Große Eingang mit dem „Cherubhymnus“ statt. Alles weitere wird ähnlich wie in der Jakobusliturgie ausgeführt.

Die Chrysostomusliturgie kann ihre endgültige Fassung allerdings erst lange Zeit nach dem Tode des Heiligen († 407) erhalten haben. Als die eigentliche Liturgie der Kaiserstadt Byzanz = Kon-

stantinopel hat sie sich in griechischer Sprache bis zu den Basilianerklöstern Süditaliens und Siziliens auf der einen Seite, auf der anderen in slavisch-byzantinischer Übersetzung bis zu den entferntesten Gegenden des russischen Reiches ausgebreitet und wird an den meisten Tagen des Jahres gebraucht.

d) Die Markusliturgie. Sie enthält den Gebrauch von Alexandria, der Hauptstadt der ägyptischen Kirche, und gilt in der mittelalterlichen Tradition (mindestens seit dem 7. Jahrhundert) als das Werk des h. Evangelisten Markus. In ihren älteren Formen hat sie besonders deutlich die Epiklese vor den Worten des Abendmahlberichtes. Sie ist bei den monophysitischen Kopten Ägyptens die herrschende Meßliturgie geworden.

Die Sammlungen von morgenländischen Liturgietexten siehe bei A. Baumstark, Die Messe im Morgenland, S. 180. Eine kurze Orientierung bietet auch K. Gutberlet, Die Meßfeier der griechisch-katholischen Kirche (Regensburg 1920).

§ 43.

Die abendländischen Meßliturgien.

Die Meßfeier des Abendlandes stimmte im 4. Jahrhundert noch in den wichtigsten Teilen mit der des Morgenlandes überein. Mit dem Beginn des 5. Jahrhunderts trat jedoch je nach den näheren oder entfernteren Beziehungen zum Morgenland, sowie gleichzeitig mit der weiteren Ausbildung des Kirchenjahres und dem Aufhören der Katechumenatspraxis eine größere Verschiedenheit ein:

1. Die römische Messe. In Rom wurde es nach Ende der Verfolgungen üblich, daß der Papst sich in feierlichem Zuge zu bestimmten Kirchen begab, um dort, umgeben von vielem Volke und zahlreichem Klerus, die Messe zu zelebrieren. Dabei dienten jene Stationsfeiern, die an den h. Orten Jerusalems und Bethlehems üblich waren, als Vorbild; benannte man doch sogar einige römische Stationskirchen nach denselben (S. Maria Maior ad praesepe, Ad S. Crucem in Jerusalem). Diese Feierlichkeiten gestalteten sich allmählich zu neuen einleitenden Bestandteilen der Messe und veranlaßten Kürzungen an anderer Stelle. Sodann wurde ein Sängerschor (schola cantorum) gebildet, der schon, während der Klerus zum Altare zog, einen Psalm, den späteren Introituspsalm, vortrug.

Welche Abschnitte der Hl. Schrift bei jeder Messe zu verlesen waren, wurde in einem eigenen Buche, dem sog. Comes, aufgezeichnet. Durch Einfügung der Texte der Episteln und Evangelien entwickelten sich daraus nach und nach die Lektionarien. Zwischen den

Besungen entstanden durch Abkürzung früherer längerer Gesänge die vom Vorsänger vorzutragenden kunstvollen Gradualien.

An der Opferung der Elemente, Brot und Wein, pflegten sich alle Gläubigen zu beteiligen. Da der Sängerkhor während des Opferganges der Gläubigen einen Psalm sang, trat dieser zuletzt herzu und opferte das mit dem Wein zu vermischende Wasser. Als dann forderte der Priester die Umstehenden zum Stillgebet auf. Das anfangs vor der Opferung übliche, schon bei Justin erwähnte allgemeine Fürbittgebet (vgl. oben S. 174) und die damit verbundene Verlesung der Namen der Wohltäter (vgl. oben S. 161) verlegte man, wie ein Brief des Papstes Innozenz I an Dezentius, Bischof von Eugubium (Gubbio), vom Jahre 416 bezeugt (Migne, P. I. 20, 551 ff.), schon in früher Zeit in die Konsekrationsgebete, die Erteilung des Friedenskusses aber, die das Fürbittgebet abschloß, vor die Kommunion.

Das eucharistische Hochgebet, auch *prex* oder *preces* genannt, verlor immer mehr von seinem ursprünglichen Charakter als Dankagung. Seine Bestandteile wurden erweitert und vermutlich durch Papst Gelasius († 496) zu einer unveränderlichen Regel, zu einem festen Kanon (*canon, canon actionis = gratiarum actionis?*) geordnet. Die Kommunion wurde allen Gläubigen unter beiden Gestalten gereicht. Während derselben trug der Sängerkhor wieder einen Psalm vor.

Das allgemeine Fürbittgebet verblieb in seiner vollständigen Form, die heute der Karfreitag noch bewahrt hat, schließlich nur noch an den Ferialtagen, seit Gregor d. Gr. auch dann nicht mehr. Statt dessen erhielten neu entstehende besondere Kirchengebete für die einzelnen Tage, die Kollekte, Sekret und Postkommunion, immer größere Bedeutung.

Näheres bei Erklärung der heutigen Meßfeier. Über die weitere geschichtliche Entwicklung im Mittelalter vgl. die oben S. 8 f. genannten Schriften von F. Probst und A. Franz.

2. Die gallikanische oder gallische Messe. Sie entstand auf dem Boden Galliens und wurde sowohl durch orientalische Liturgien, mit denen griechische und syrische Kolonisten bekannt machten, als auch durch das Vorbild und die Autorität Roms mehrfach beeinflusst. Durch römisch-gallische Kolonisten wurde sie auch in Westdeutschland verbreitet. Noch im 7.—8. Jahrhundert scheint sie eine große Ähnlichkeit mit der griechischen Liturgie gehabt zu haben.

Nach einem einleitenden Antiphonalgesang (= *Introitus*) und Friedensgruß wurde das erste „Dreimalheilig“, das *Hagios* (wie heute in der Karfreitagsliturgie), lateinisch und griechisch gesungen.

Drei Knaben sangen Kyrie eleison. Hierauf folgte das Canticum des Zacharias, sowie nach den zwei ersten Lesungen das Canticum trium puerorum. Stets gab es mehrere Lesungen, vor allem aus den Propheten (wie heute an Quatemberfesttagen), an Heiligenfesten auch aus den Witten der Heiligen. In feierlicher Prozession unter erneutem Gesang des Hagios wurde sodann das Evangelienbuch zum Ambo gebracht. Nach Verkündigung des Evangeliums folgte das allgemeine Fürbittgebet, hierauf eine feierliche Übertragung der Opfergaben zum Altare, sodann die Verlesung der Diptychen (vgl. oben S. 161). Auch im gallikanischen Ritus nahmen alle Gläubigen an der Opferung teil. Was nicht unmittelbar zur Messe bzw. zur Kommunion dienen konnte, wurde während der Konsekrationsgebete gesegnet und zum Unterhalt der Armen oder der Kirche verwendet. Der Priester stimmte nunmehr die mit den Worten Vere dignum et iustum est beginnende, unseren Präfationen entsprechende Immolatio missae an, die nach den Festen verschieden war und in das Sanctus ausklang. Nach dem Sanktus leitete ein stets wechselndes Stück (Post Sanctus) zum Einsetzungsbericht über, dem wiederum ein wechselndes Stück (Post mysterium oder Post secreta) folgte. Besonders zahlreich waren dann noch gewisse Segensgebete (Inkliminationsgebete) am Schluß des Kanons oder überhaupt der Messe.

Bei der liturgischen Reform unter den Karolingern wurde die gallikanische Messe durch die römische verdrängt, die alsdann ihrerseits manche Bestandteile des gallikanischen Ritus aufnahm. Über ihre Texte vgl. das Missale Gothicum (Sakramentar von Autun) bei Migne, P. I. 72, 313 und das Missale Gallicanum vetus (Meßbuch von Auxerre) bei Migne, P. I. 72, 342. In ihnen wird die dogmatische Lehre über reale Gegenwart Christi, Wesensverwandlung und Opfercharakter der h. Eucharistie klar und deutlich ausgesprochen. Man beachte auch, wie der Einsetzungsbericht als mysterium, d. h. als Hauptmoment der Messe bezeichnet wird.

3. Die keltisch-irische, spanische und mailändische (oberitalische) Messe. Auch auf den britischen Inseln, in Spanien und Oberitalien zeigte die Meßliturgie noch lange Ähnlichkeiten mit der orientalischen. Nachdem jedoch römische Benediktiner-Missionäre um 600 die Angelsachsen bekehrte und bei diesen die römische Meßfeier eingeführt hatten, schwand ebenfalls bei der nach Irland geflüchteten älteren keltischen Bevölkerung immer mehr der Sondergebrauch in der Liturgie. Mit römischem Ritus vermengte keltisch-irische Reste hat das Stowe-Missale, eine 1881 zu Oxford erstmals veröffentlichte Handschrift des 7. Jahrhunderts, aufbewahrt. Auch die

spanische und die mailändische Messe nahmen mit der Zeit eine stark romanisierte Form an. Die altspanische Liturgie, durch den h. Isidor von Sevilla († 636) revidiert, seit der Herrschaft der Araber in Spanien mozarabischer Ritus genannt, besteht seit Ende des Mittelalters nur noch in einigen Kirchen zu Toledo. Die mailändische, der sog. Ambrosianische Ritus, hat sich bis heute im Erzbistum Mailand erhalten. Ursprünglich reichte ihr Geltungsbereich über die Alpen hinaus zu den Donauländern; Reste von ihr bestanden noch lange in Augsburg. Nach dem heutigen Missale Ambrosianum (ed. noviss. 1902) beginnt sie mit dem Gesang der Ingressa (= Introitus) und Inzensation des Altares. Usdann werden an den Fastensonntagen die alten Supplicationes, d. h. allgemeine Fürbittgebete nach Art der morgenländischen Diakonallitanei (für die Kirche, den Papst, den Frieden, die Stadt und ihre Bewohner, gute Witterung, Jungfrauen, Witwen, Waisen, Gefangene und Büßer, Reisende, zur Strafe in den Bergwerken Verurteilte, Verbannte, Kranke, Beseßene, Wohltäter) vorgetragen, wobei der Chor bald mit Domine miserere, bald mit Kyrie eleison antwortet. Nach einer prophetischen Lesung mit Psalmellus (= Graduale) folgt eine Lektion aus einem Apostelbriefe, weiterhin Allelujavers und Evangelium. Zur Ausbreitung des Korporales wird ein eigenes Gebet gesprochen (Oratio super sindonem). Der weitere Verlauf ist von dem der römischen Messe nicht mehr viel verschieden, jedoch sei erwähnt, daß fast jedes Fest seine eigene Präzation hat und daß bei den Konsekrationsworten der Text an erster Stelle lautet: Hoc est enim corpus meum, quod pro multis confringetur (vgl. die Messe bei Hippolyt von Rom oben S. 175) und an zweiter Stelle: Hic est enim sanguis meus.

Zur irischen Messe vgl. das Stowe-Missale (7. Jahrhundert), das Warren, Oxford 1881, erstmals veröffentlichte, zur mozarabischen Liturgie Férotin, Liber sacramentorum mozarabicus (Paris 1912), und Lejay in Cabrol, Dictionnaire d'archéologie et de liturgie I 1379 sv.

§ 44.

Entwicklung des römischen Meßbuches.

Als im Abendlande ein größerer Wechsel der Meßgebete je nach den Festen und Zeiten des Kirchenjahres eintrat, wurde es notwendig, für den Gebrauch des zelebrierenden Priesters die neuauftkommenden Liturgiestücke in umfangreichere Bände zu schreiben, die man Sakramentarien (sacramentaria, libri sacramentorum

= Bücher der h. Beheimnisse) nannte. Diese Bücher enthalten noch nichts von dem, was der Chor oder der mitfungierende Klerus zu singen bzw. zu sprechen hat, sondern allein die für den Zelebranten bestimmten Texte, also im wesentlichen nur Kollekte, Sekret und Postkommunion, Präfation und Kanon der Messe.

Drei dieser Sakramentarien gehören zu den wichtigsten Quellenbüchern der römischen Meßliturgie:

1. Das Leonianum (sacramentarium Leonianum, zuletzt ediert durch Feltoe zu Cambridge 1896) ist nur in einer einzigen Handschrift des 7. Jahrhunderts in der Kapitelsbibliothek zu Verona erhalten. Es beginnt infolge Blattverlustes mit dem 14. April, reicht bis Mitte Dezember und bietet für die meisten Tage mehrere Messen mit eigenen Präfationen. Der erste Herausgeber (Bianchini 1735) hielt es für ein Werk Leos I und gab ihm den heute noch üblichen Namen. Gegenwärtig beurteilt man es aber meist als die Sammlung eines Privatmannes, die nicht für offiziellen Gebrauch bestimmt war und vermutlich um 538 oder später entstanden ist. Auf 538 weist hin, daß in einer Messe Gott Dank gesagt wird, der „uns beschieden hat, von grimrigen Feinden befreit, das österliche Sakrament mit ruhigem Herzen zu genießen“. Nun ist gerade vor Ostern 538 der Rom belagernde Gotenkönig Wittiges mit seinen Truppen plötzlich abgezogen.

Wenn H. Liezmann (Petrus und Paulus in Rom 23 f.) in einer Messe in natale episcopi, d. h. zum Jahrestage der Bischofsweihe, noch einen genaueren Anhaltspunkt zur Altersbestimmung nachweisen zu können glaubt, so sei bemerkt, daß die richtige Übersetzung der von ihm angezogenen Stelle m. E. nicht auf den „Stiftungstag des Altarsakramentes“, wie L. will, sondern auf den „Jahrestag der Bischofsweihe“ hinzielt, womit sie ihre Beweiskraft verliert.

2. Das Gelasianum (sacramentarium Gelasianum, liber sacramentorum Romanae ecclesiae per anni circulum) wird bereits seit der Karolingerzeit auf Papst Gelasius († 496) zurückgeführt. Es ist in zwei Rezensionen erhalten. Die ältere wurde schon früh in Gallien benutzt und erfuhr dort unter gallikanischem Einfluß manche Erweiterung. Sie enthält in drei Büchern Meßgebete für die Feste von Weihnachten bis Pfingsten, die Heiligentage und den Advent, für die Sonntage und besondere Anlässe, im letzten Buche den Canon actionis (übereinstimmend mit dem heutigen Kanon). Ediert wurde sie nach einer vatikanischen Handschrift ungefähr vom Jahre 750 zuletzt durch Wilson in Oxford (1894).

Die jüngere oder fränkische Rezension des Gelasianums (von A. Ebner gregorianisiertes Gelasianum genannt) ist vermutlich um 750–760

im Frankenreich entstanden, als dort unter Pipin eine größere Annäherung an die inzwischen durch Gregor I verbesserte Liturgie der Stadt Rom erstrebt wurde (vgl. K. Mohlberg, Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung, Einleitung S. XXIX ff.), und enthält gelasianische Meßgebete mit gregorianischen vermischt.

3. Das Gregorianum (sacramentarium Gregorianum, liber sacramentorum de circulo anni a sancto Gregorio papa Romano editus) wurde von Karl d. Gr. zum Meßbuche des Karolingerreiches erhoben. Aus einem zwischen 784 und 791 geschriebenen Briefe des Papstes Hadrian I an den Frankenherrscher geht hervor, daß er diesem auf seine Bitten ein von seinem „heiligen Vorgänger, dem gottbegeisterten Papste Gregor geordnetes, . . . un- vermischtes“ Sakramentar zugesandt habe. Das römische Exemplar wurde in der Aachener Hofbibliothek ausgelegt, um abgeschrieben und so im Lande verbreitet zu werden. So taucht denn von dieser Zeit an im Frankenreiche eine ganz bestimmte Gruppe von Sakramentarabschriften auf, die alle mehr oder weniger auf das Exemplar der Aachener Hofbibliothek zurückgehen.

Das von Papst Hadrian I übersandte Gregorianum, von Duchesne (Origines du culte chrétien 117) einfach Hadrianum (sacramentaire d'Hadrien), von Ebner hadrianisches Gregorianum genannt, muß das zur Zeit des ausgehenden 8. Jahrhunderts beim päpstlichen Gottesdienst gebräuchliche, aus der Reform Gregors d. Gr. herstammende Meßbuch gewesen sein. Es enthält nach einer kurzen Anweisung zur Meßfeier die tägliche Präfation und den Kanon, dann Bischofs-, Priester- und Diakonweihe, ferner die nach dem Laufe des Jahres geordneten Messen von der Vigilie vor Weihnachten (Weihnachten galt damals als Jahresanfang) alle Monate hindurch bis zum 4. Adventssonntage, endlich Orationen für besondere Fälle (ediert durch Wilson, London 1915, und neuestens nach einer Cambräer Handschrift durch H. Liehmann, Münster 1921).

Weil aber das neue Buch den Bedürfnissen der fränkischen Kirche nicht genügte, wurde zu demselben am Kaiserhofe, wie es scheint, durch Alkuin ein Anhang mit beliebten Orationen, gelasianischen Sonntags- und Botiomessen, gallikanischen Präfationen und Benediktionen (Inklinationsgebeten) verfaßt, dessen Annahme man in das Belieben der einzelnen Kirchen stellte. Daher zeigen die Sakramentarienhandschriften der folgenden Jahrhunderte meist wieder eine sehr verschiedenartige Vermischung von gregorianischen und anderen Bestandteilen.

Außer den Sakramentarien waren zur Meßfeier noch weitere Bücher notwendig, nämlich für den Chor Gradualien, für Diakon und Subdiakon Lektionarien, bzw. Evangeliarie und Epistolarie (vgl. oben S. 20 und S. 180 f.).

Über die Lektionarien vgl. St. Beißel, Entstehung der Perikopen des Römischen Meßbuches (Freiburg 1907). Auch die Beschreibungen des päpstlichen Gottesdienstes, die *Ordines Romani* (s. oben S. 23), dienen zur Meßfeier. Davon sind jene Bücher aber wohl zu unterscheiden, die den *Ordo missae* enthielten und deren sich namentlich die Bischöfe beim Pontifikalante bedienten. Die Bücher der letzten Art nahmen im 10. und 11. Jahrhundert viele Privatgebete auf, die der Zelebrant benutzen konnte, während der Chor mit dem Gesang des Gloria, Kredo u. dgl. beschäftigt war (vgl. Jos. Braun über die sog. *Missa Illyrica*: Stimmen aus Maria Laach LXIX [1905] 143 ff.).

Vom 10. Jahrhundert an begann man immer häufiger auch die Gesangstexte des Chores, sowie Epistel und Evangelium in die Bücher des Zelebranten aufzunehmen. Dadurch wurde das Sakramentar zum *Vollmissale* (*missale plenum*). Während die Sakramentarien immer seltener wurden, entstand jetzt ähnlich wie das Kurialbrevier auch ein *Missale secundum consuetudinem Romanae curiae* mit allen zur Messe erforderlichen Texten. Dieses wurde nunmehr für die Missalien aller Diözesen des Abendlandes vorbildlich.

Als im Jahre 1570 Papst Pius V auf Veranlassung des Konzils von Trient eine offizielle Ausgabe des *Missale Romanum* veröffentlichte (vgl. oben S. 22), enthielt dieselbe im wesentlichen eine auf der Grundlage des gregorianischen Sakramentars beruhende Weiterentwicklung des Kurialmissales. Der Kanon wurde aus praktischen Rücksichten in die Mitte des Bandes (nach der Karfreitagmesse) eingefügt. Kalendarium, Generalkrubriken u. ä. wurden an die Spitze gestellt; dann ließ man erst das *Proprium de tempore*, beginnend mit dem 1. Adventssonntage, folgen, hierauf das *Proprium* und *Commune sanctorum*, endlich *Votivmessen* und *Orationen* für besondere Anlässe. Diese Anordnung ist bis heute beibehalten worden. Sogar die Bezeichnung der römischen Stationskirchen in der Überschrift vieler Messen ist aus dem *Gregorianum* in das heutige Meßbuch übergegangen. Als die Päpste Klemens VIII (1604), Urban VIII (1634) und Leo XIII (1886) verbesserte Editionen herausgaben, wiesen diese fast nur im *Proprium sanctorum* größere Veränderungen auf. Ein Anhang *Pro aliquibus locis* nahm Messen für Feste auf, die zwar nicht in der ganzen Kirche, jedoch in vielen Diözesen übereinstimmend gefeiert werden.

Durch die Liturgiereform Pius' X wurde eine neue *Editio typica* notwendig, die soeben (1920) erschienen ist. Vgl. über deren Charakter Fr. Behm, Die Neuerungen im Missale (Regensburg 1920).

3. Kapitel.

Erklärung des feierlichen Hochamtes.

Literatur: N. Cihr, Das h. Meßopfer¹⁶. Freiburg 1917; B. Sauter, Das h. Meßopfer⁴. Paderborn 1912; G. Semeria, La messa nella sua storia e nei suoi simboli². Rom 1906; E. Vandeur, La sainte messe, notes sur sa liturgie⁵. Maredsous 1912; U. Blume, Brevier und Messe². Regensburg 1919; B. Rasche, Kirchliches Stundengebet und Meßopfer². Paderborn 1918; P. Hüls, Liturgik des h. Meßopfers. Münster 1915; Platzweg-Perger, Betrachtungen über die h. Messe. Paderborn 1920; J. Merk, Die hl. Messe in ihrer Feier. Stuttgart 1921.

§ 45.

Die Vormesse oder Messe der Katechumenen.

Die Erklärung der einzelnen Meßteile folgt am besten dem Verlaufe des feierlichen Hochamtes, da in diesem sich die vollständigsten Formen erhalten haben.

Als feierliches Hochamt (*missa solemnis*) wird nämlich das levitierte bezeichnet. Beim nicht levitierten Hochamt (*missa cantata*) entbehrt der Zelebrant der Unterstützung durch Diakon und Subdiakon. Die Lesemesse (*missa lecta*) findet ohne Gesang des Liturgen statt, kann aber als sog. Deutsche Singmesse (vgl. oben S. 151) mit Volksgefang verbunden werden. Die Bezeichnung Privatmesse (*missa privata*) wird in doppelter Bedeutung angewandt; bald versteht man darunter alle Lesemessen, bald alle Messen ohne Unterschied ob gesungen oder nicht, sofern sie nur keinen öffentlichen Charakter als Konventual- oder Pfarrmessen tragen.

Man pflegt die ganze Meßfeier in eine Vormesse oder Messe der Katechumenen (*missa catechumenorum*), die nur vorbereitende Gebete und Belehrungen umfaßt, und eine Messe der Gläubigen (*missa fidelium*) einzuteilen, deren Akte sich unmittelbar auf die h. Eucharistie, Opfer und Opfermahl beziehen. Die Vormesse umschließt wiederum Überreste der römischen Stationsfeier, des synagogalen Gottesdienstes und spätere Zutaten zur Vorbereitung des Liturgen und der Gemeinde.

1. Für die private Vorbereitung des Priesters auf die Zelebration werden die im Missale unter Praeparatio ad missam aufgeführten Akzessgebete besonders empfohlen.

Die Akzessgebete beginnen mit der aus Worten des erblindeten Tobias (Tob. 3, 3) entnommenen Antiphon *Ne reminiscaris, Domine, delicta nostra etc.*, wodurch sie als sehnsüchtiges Verlangen nach Entsündigung und Heiligung gekennzeichnet werden. Die Siebenzahl der Orationen soll auf die durch den hl. Geist zu vermittelnde Gnadenfülle hinweisen.

In der Sakristei folgt unter vorgeschriebenen Gebeten eine symbolische Handwaschung (Sinnbild und Bitte um Herzensreinheit)

und die Anlegung der Messgewänder (Sinnbild und Bitte um die übrigen priesterlichen Tugenden).

Die Anlegegebete sollen vom Abte Ambrosius Autpertus aus Corvey († 829) stammen.

- 2. Zur festgesetzten Zeit zieht der Klerus in kirchlich vorgeschriebener Ordnung (Thuriferar, Zoroferare, Subdiakon, Diakon, Zelebrant) unter angemessenem Orgelspiel aus der Sakristei zum Altare. Die alten römischen Ordines beschreiben an dieser Stelle den feierlichen Einzug des Papstes in die Stationskirche. Die Aufgabe der Stationskirchen ist heute noch über 87 Messformularen im römischen Messbuch erhalten. Doch haben die Feiern selbst in Rom schon seit dem Avignoner Exil der Päpste (1307) aufgehört.

Sobald der Zelebrant vor den Altarstufen angelangt ist (accedente sacerdote ad altare, Grad. Rom. vgl. Decr. auth. n. 2424), stimmt der Sängerkhor den **Introitus** an. Es ist dies ein Erguß der Freude und des Jubels, oder des Schmerzes und der Trauer, je nach der Beschaffenheit des Festes, der Festzeit oder des Anliegens der Gemeinde. Er soll demnach der versammelten Gemeinde den besonderen Charakter der gegenwärtigen Opferfeier kundgeben. Sein Anfangswort dient zur Bezeichnung des ganzen Messformulars, oft auch des betreffenden Sonntags, für welchen dieses Formular bestimmt ist. Der Introitusgesang scheint nach dem Vorbild orientalischer (oder gallikanischer) Liturgien in Rom unter Cölestin I († 432) eingeführt worden zu sein, um den Zug des Klerus von der Sakristei zum Altare mit Gesang zu begleiten. Seine Melodie ist dementsprechend reicher als einfaches Psallieren, jedoch nicht so reich wie die Sologesänge des Graduales.

Ursprünglich wurde ein ganzer Psalm gesungen; später brach man den Gesang ab, sobald der Klerus den Altar erreicht hatte. Seit dem 12. Jahrhundert wird außer der Antiphon nur mehr ein einziger Vers vorgetragen, sodann die Doxologie angefügt und die Antiphon wiederholt. In der Osterzeit (auch an einigen Festen des Herrn und der Heiligen) werden der Antiphon zwei Alleluja angefügt. Die Doxologie, die als Lobpreis Gottes immer freudigen Charakter trägt, unterbleibt zum Ausdruck der Trauer in der Passionszeit und bei den Seelenmessen. Die Vigilien vor Ostern und Pfingsten haben keinen Introitus, weil der Messe dieser Tage in alter Weise der Gesang der Allerheiligentitanei vorausgeht; bei der Pfingstvigilie ist für Privatmessen später ein neuer Introitus beigefügt worden.

Wenn der Zelebrant den Introitus aus dem Messbuche liest, pflegt er nach alter christlicher Sitte das Kreuzzeichen dabei zu machen. Er bildet

dieses aber in Requiems messen nach dem Buche bzw. dem Erdboden hin, um anzudeuten, daß er in solchen Messen allen Segen in erster Linie den Abgestorbenen zuzuwenden wünscht.

3. Nunmehr wendet sich die Gemeinde im Gefühl ihrer Unwürdigkeit und Schwäche im **Kyrie** an Gott, daß er in seiner ganzen Barmherzigkeit ihr die Gnade einer würdigen, fruchtreichen Teilnahme verleihe. Das **Kyrie** ist ein Ruf der Gemeinde an den dreieinigen Gott um Barmherzigkeit. Ursprünglich war es ein Volksruf als Antwort bei der Diakonallitanei (vgl. oben S. 116 und 179). Allmählich ließ man an den meisten Tagen die längeren Gebetsworte des Diakons oder Priesters weg und wiederholte nur mehrmals die Akklamation. Gregor I hat das **Christe eleison** beigefügt. Im 9. Jahrhundert wurde die Zahl und Art der Rufe so wie heute geordnet. Im 10. und 11. Jahrhundert schob man dann viele Tropen ein (vgl. oben S. 130), um die Beziehung auf die Hl. Dreifaltigkeit noch deutlicher zu machen.

4. Inzwischen hat der Zelebrant im **Staffel-** oder **Stufengebet** seine Privatvorbereitung unter Teilnahme seiner Gehilfen zum Abschluß gebracht. Das Stufengebet wird eingeleitet durch die Bekreuzung und besteht aus der Antiphon **Introibo**, aus Psalm 42, Schuldbekennnis, Versikeln und Orationen. Noch das **Missale Pauls III** (1550) gestattete, den Psalm **Judica** „laut oder still für sich bereits auf dem Wege zum Altare zu sprechen“. Heute ist er in das pflichtmäßige Gebet der Kirche aufgenommen und dient dem Zelebranten und seinen Gehilfen zum Ausdruck der Freude darüber, daß sie zum hehren Opferakt den Altar betreten und dort ihre seelischen Kräfte erneuern dürfen. Was aber ihre Freude dämpft und sie an den Stufen des Altares zurückhält, ist der Druck der zahllosen Schwächen und Alltagsfehler; daher schließen sie in tiefgebeugter Stellung das **Konfiteor** (eingeleitet mit **Adiutorium nostrum** etc.) und die Bitte um Sündenvergebung an. Der Psalm **Judica**, der die in der Antiphon nur kurz angedeutete „Freude“ weiter ausführt, unterbleibt in der Passionszeit (am Passionssonntage dient sein Anfang zugleich als **Introitus**) und bei den Requiems messen (da zu diesen Messen **B. 5 Quare tristis es anima mea** etc. wenig paßt). Die der Bitte um Sündenvergebung nachfolgenden Versikeln werden in halbgebeugter Stellung gesprochen, weil mit größerer Zuversicht. Nachdem der Zelebrant dann die Altarstufen hinangestiegen ist, gibt er, eingedenk, daß über den Reliquien h. Märtyrer das Opfer dargebracht werden soll, im **Oramus** seinem Wunsche, daß auch die betr. Heiligen für ihn besonders um Herzensreinheit bitten mögen, inständigen Aus-

druck, indem er dabei geneigt die zum Gebete gefalteten Hände auf den Altar, d. i. auf das Sepulcrum, legt und zu den Worten *quorum reliquiae hic sunt* den Altar, d. i. das Sinnbild Christi und die unter ihm ruhenden Reliquien, verehrungsvoll küßt.

5. Sofort beginnt der Zelebrant die Weihe des Altars durch **Inzensation** für diese Opferfeier gleichsam zu erneuern. (Die im *Ritus celebrandi* IV, 4 vorgeschriebene Weise der Altarinzensation wird verständlich, wenn man gewisse Teile des Ritus als der Hinterseite der mensa geltend ansieht und sich vorstellt, daß der Bischof früher hinter dem Altare stehend zelebrierte.) Den Schluß bildet die Inzensation des Zelebranten als des sichtbaren Stellvertreters des unsichtbaren höchsten Viturgen. Hieran schließt der zelebrierende Priester die aus der Lesemesse herübergenommene private Rezitation des Introitus und des Kyrie.

6. Erst jetzt greift der Zelebrant in die gesangliche Ausführung der Feier ein, indem er das **Gloria** anstimmt, falls die Tagesmesse einen freudigen Charakter trägt. Diese sog. Große Dogologie (vgl. oben S. 118) bezeichnet einen durch den jedesmaligen Festgedanken des Introitus hervorgerufenen und beeinflussten jubelnden Lobpreis des dreieinigen Gottes. Im 5. Jahrhundert wurde sie zu Rom am Weihnachtsfeste, später auch an Ostern gesungen, jedoch nur in der Papstmesse. Seit dem 10. Jahrhundert wurde das Gloria auch den einfachen Priestern am Osterfeste, zuletzt an allen Freudenfesten zu singen erlaubt. Heute ist es daher an allen Tagen gebräuchlich, in deren Offizium sich das *Te Deum* findet. Am Schlusse der Messe entspricht ihm das *Ite missa est*.

7. Die nun folgende **Oration**, auch **Kollekte** genannt (vgl. oben S. 123), gibt der besonderen Fest-, Tages- oder Motivbitte Ausdruck. Weil sie übereinstimmend in den Horen des Tagesoffiziums benutzt wird, stellt sie am deutlichsten die Verbindung von Messe und Stundengebet her. Sie wird eingeleitet durch Altarkuß, Begrüßung des Volkes und Aufforderung zur Teilnahme. Der Zelebrant spricht sie namens der ganzen Gemeinde (daher die Pluralform), unter Ausbreitung der Hände (vgl. oben S. 38) und unter ausdrücklicher Berufung auf die Mittlerschaft Jesu Christi. Das Volk bekundet mit Amen seine Zustimmung. An sich hat jede Messe nur eine Kollekte; jedoch müssen oder dürfen oft noch andere Orationen beigelegt werden, und zwar unter einer gemeinsamen Schlußformel.

Diese *commemoraciones* heißen, wenn sie durch die Rubriken oder Generaldekrete für die ganze Kirche dauernd vorgeschrieben sind, prae-

scriptae, wenn sie vom Papst, Bischof oder Ordensoberen aus besonderer Veranlassung zeitweilig angeordnet wurden, imperatae, wenn sie vom Zelebranten aus Privatandacht hinzugenommen werden, votivae. Das Nähere über Zahl und Ordnung derselben enthalten die Rubricae generales VII und IX.

Wahrscheinlich bildete die Oratio ursprünglich den Abschluß der Prozession zur Stationskirche. Ihr Vorbild war die beim allgemeinen Fürbittgebete übliche Gebetsformel. Dann gab ehemals der Zelebrant, wie heute noch am Karfreitag, eine mit Oremus pro . . . eingeleitete Gebetsintention an; hierauf forderte der Diakon mit *Flectamus genua* zum stillen Bittgebete auf. Nach einiger Zeit verkündete der Subdiakon *Levate*, worauf der Zelebrant als Stellvertreter der Gemeinde mit der liturgischen Oratio schloß.

8. Die durch den Fest-, Tages- oder Botivgedanken angeregte Gemütsbewegung zu Gott hin hat in der Kollekte ihren naturgemäßen vorläufigen Abschluß gefunden. Nunmehr folgen **Schriftlesungen** mit einer entsprechenden Belehrung, Überreste des synagogalen Gottesdienstes, um die Gläubigen auch durch Verkündigung des Gotteswortes auf die fruchtbare Teilnahme an Opfer und Opfermahl vorzubereiten. Ursprünglich las man zuerst einen Abschnitt (Perikope) aus den Propheten, dann einen zweiten aus den Apostelbriefen, zuletzt ein Lesestück aus den Evangelien vor. Zuweilen verwendete man sogar apokryphe Schriften, häufig auch Briefe anderer Gemeinden und Akten der Märtyrer (vgl. den gallikanischen Ritus, oben S. 182). Heute gibt es für gewöhnlich zwei oder mehr Lesungen bei jeder Messe: die erste, Epistel genannt, aus dem *N. T.*, der Apostelgeschichte, den Apostelbriefen oder der Beheimen Offenbarung, die zweite, das Evangelium, aus einem Bericht der vier Evangelisten. In der Epistel redet Christus zu uns durch seine Propheten und Apostel (also mittelbar), im Evangelium in eigener Person (also unmittelbar, bald lehrend, bald handelnd). Darum wird der Evangelienabschnitt nach der Epistel, durch einen höheren Würdenträger, an einem bevorzugten Platze, in feierlicherem Tone und unter viel reicheren Zeremonien verkündigt. — Beide Lesungen sind ausgewählt mit Bezug auf das Kirchenjahr oder die Tagesfeier oder die Botivintention und ergänzen sich gegenseitig zu einem einheitlichen Gedanken. Bald enthält die Epistel die Ankündigung (prophetisch oder typisch) und das Evangelium die Erfüllung (Geschichte) des betr. Beheimnisses, bald umgekehrt; oder die eine Lesung hebt die Anwendung hervor, welche in der anderen enthalten ist. Mehrere Ferialepisteln der Quadragesima erzählen alttestamentliche Begebenheiten oder Wunder, die denen der Evangelienperikope analog sind. Die Lesungen des *Commune sanctorum* führen den betr. Stand von Heiligen vor,

während die des Proprium sanctorum bestimmte Tugenden oder Lebensereignisse des betreffenden Heiligen schildern. Beide Lesungen werden nach synagogalem Vorbild durch Zwischengesang miteinander verbunden, in der Predigt fortgesetzt und in vielen Fällen mit dem Glaubensbekenntnis abgeschlossen.

9. Die erste Lesung, die **Epistel**, ist an den gewöhnlichen Sonntagen immer einem der neutestamentlichen Briefe entnommen, vom 6. Sonntage nach Pfingsten an einem der Paulinischen Briefe in der üblichen Reihenfolge. Auch die liturgische Ankündigung lautet in diesem Falle *Lectio epistolae beati N.*, sonst *Lectio actuum apostolorum* u. dgl. Als *Lectio libri sapientiae* werden Lesungen aus allen alttestamentlichen Weisheitsbüchern, also auch aus dem Hohen Lied, Jesus Sirach und den Proverbien bezeichnet. Alttestamentliche Lesungen finden sich im römischen Messbuche fast regelmäßig an Fast- und Bußtagen, wohl weil der Zustand der Büßenden nach Auffassung der Liturgie dem der Alttestamentlichen gleicht. Bilden Apostelworte den Inhalt der Lesung, so leitet die Kirche sie gern mit der tröstlichen Anrede *Fratres* oder *Carissimi* ein. Sind es Prophetenworte, so hat die Kirche oft ein mahnendes *dicit Dominus Deus omnipotens* hinzugefügt. Die meisten Quatemberstage haben übrigens aus gallikanischem Ritus eine Mehrzahl von alttestamentlichen Lesungen (nebst Stücken des *Canticum trium puerorum*) übernommen.

Die Epistel wird vom Subdiakon (in der *missa cantata* vom Lektor) an der Epistelseite gesungen und inzwischen vom Zelebranten *privatim* gelesen. Der *Schlußritus* (Rit. eel. VI, 4) bedeutet die Rückgabe des Epistolars an den Auftragegeber, der zum Zeichen der Zurücknahme die Hand auf das Buch legt; der Subdiakon empfängt alsdann den Segen des Zelebranten.

10. Während der Klerus die Verkündigung des Evangeliums vorbereitet, stimmt der Chor den **Zwischengesang** an, der den Introitusgedanken wieder aufnimmt bzw. weiterführt und von der Epistel zum Evangelium überleitet: bald mehr ein Austönen jener und bald mehr ein Vorspiel auf dieses. Das Missale unterscheidet vier Arten: Graduale, Traktus, *Melusa* mit Versus und Sequenz. Dieselben kommen bald einzeln, bald verschiedentlich miteinander verbunden zum Vortrage. — Das Graduale, *responsorium graduale* genannt, da ursprünglich von einem Solisten auf einer Stufe (*gradus*) des Ambo gesungen und nur von einzelnen Einlagen des Chores unterbrochen, bedeutet den gesanglichen Höhepunkt der Vormesse. Es gibt der dem Feste oder Tage entsprechenden Stimmung in reichen, schwungvollen Melodien Ausdruck.

In allen Messen das Jahr hindurch kommt es vor, außer am Karfreitag und in der Zeit von Ostersamstag bis Pfingstamstag. An den Ferialtagen des Advents, an den Dienstag, Donnerstag und Samstag der Quadragesima und an den Vigiltagen bildet es den einzigen Zwischengesang; sonst wird es (wahrscheinlich wegen Wegfalls einer in älterer Zeit an dieser Stelle üblichen zweiten Lesung) entweder durch Zufügung eines Allelujaverses oder durch Zutritt eines Traktus, in gewissen Fällen außerdem noch durch eine Sequenz verstärkt. Der Allelujavers, der durch das wiederholte Alleluja noch deutlich den responsorialen Charakter zeigt, gibt in der Regel die Ursache der kirchlichen Festesfreude an. Vom Ostersamstag bis zum Pfingstamstag wird als Ausdruck höchster Freude ein zweiter Vers mit Alleluja hinzugenommen: das sog. Oster- oder Große Alleluja. Der Traktus (tractus, Übersetzung des in der griechischen Musiktheorie gebräuchlichen Kunstausdruckes *ειquός* zur Bezeichnung „einer Art typischer Melodie“, vgl. P. Wagner, Einführung 102) ist sicherlich einer der ältesten Messgesänge. In ihm hat sich synagogales Gut fast unverändert erhalten. Zumeist hat er einen traurigen Charakter. Nur in der Oster- und Pfingstvigilie, wo er an den Allelujavers sich anschließt, gibt er dem freudigen Danke der Neugetauften, an den Quatemberstagen dem Danke der Ordinierten für die Gnade der Weihe Ausdruck. Am Karfreitag, dem höchsten Trauertage des Kirchenjahres, kommt er als einziger Zwischengesang und zwar doppelt vor. Die Sequenz (vgl. oben S. 128 f.) verstärkt als dritter bzw. zweiter Zwischengesang Ostern, Pfingsten und Fronleichnam das freudige Alleluja, dagegen an den beiden Schmerzensfesten Mariä und in der Requiemsmesse an dritter Stelle den Ausdruck der Trauer.

11. Die Verkündigung des **Evangeliiums** bildet den liturgischen Höhepunkt der Vormesse. Die Fülle der sie umgebenden Zeremonien, die sich um das Evangeliar, die Perikope und deren Verkünder drehen, erklärt sich daraus, daß die Kirche in den Evangelien den göttlichen Lehrer, also Christus selber erblickt.

Der Diakon legt, während der Zelebrant die Perikope privatim rezitiert, das Evangeliar auf den Altar, wie um es Christo zu überreichen. Nachdem er kniend das Munda cor gebetet hat, nimmt er den h. Text wieder vom Altare, empfängt ihn sozusagen aus den Händen Christi zur autoritativen Verkündigung an die Gemeinde. Aber da er auch Diener der Kirche ist, kniet er nochmals nieder, wendet sich an den Zelebranten als den augenblicklichen Vertreter der Kirche und bittet um dessen Segen. Der

Zeilebrant erteilt ihm namens der Kirche den gewünschten Segen, legt sodann seine Hand auf das Evangeliar, wie um es dem Diakon zu überreichen. Dieser begibt sich nunmehr unter Begleitung des gesamten Altarklerus (mit Ausnahme des Zeilebranten) in feierlichem Zuge zum Evangelienplatze.

Das Evangelium wird von der vornehmeren Altarseite her verkündet bei zwei brennenden Lichtern, die der Freude Ausdruck geben und an Christus oder an das Doppellicht des Alten Bundes, das Gesetz und die Propheten, erinnern sollen, sowie in der Richtung nach Norden, dem Sinnbild der geistigen Erstarrung, die durch die Botschaft vom Himmelreich gelöst werden soll (vgl. Caer. episc. II, 8, 44). Die ganze Gemeinde, Klerus wie Volk, erhebt sich, sobald der Diakon zu singen beginnt, um Ehrfurcht und Folgsamkeit gegenüber der Botschaft des himmlischen Königs zu bekunden (nach dem Liber pontificalis durch Papst Anastasius, † 401, angeordnet). Die Ankündigung *Initium resp. Sequentia s. evangelli secundum N.* wird vom Chore mit einer jubelnden Begrüßung Christi des himmlischen Lehrers beantwortet: *Gloria tibi Domine*. Inzwischen bezeichnet der Diakon zuerst den Perikopenanfang und dann sich selbst mit dem Kreuzzeichen, wie um von dorthin den Segen auf Stirne, Mund und Brust zu übertragen, d. h. von dorthin Kraft zu holen, daß er die Lehre vom Bekreuzigten im Sinne, auf den Lippen und im Herzen tragen und bewahren, auch frei in Wort und Wandel bekennen könne. In gleichem Sinne bekreuzen sich die Anwesenden. Sofort inzensiert der Diakon das Evangeliar zur Verehrung des darin dargestellten Christus. Zum Schlusse küßt alsdann der Zeilebrant den Anfang des Textes als Ausdruck der Ehrfurcht vor Christus, der aus dem verlesenen Gottesworte zu uns gesprochen hat. Hierauf wird er selbst als Repräsentant Christi vom Diakon inzensiert.

An Sonn- und Feiertagen ist hier der entsprechende Platz für die Predigt. In sonntäglichen Lesemessen, die zugleich Pfarrmessen sind, sollte an dieser Stelle wenigstens eine Übersetzung von Epistel und Evangelium verlesen werden.

12. Das **Kredo** (Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum, vgl. oben S. 124) bringt die Vormesse zum Abschluß. Priester und Volk beteuern darin voll des Dankes über die im Gotteswort empfangene Belehrung, daß sie sich rückhaltlos der ganzen, im Glaubensbekenntnis kurz zusammengefaßten kirchlichen Lehre hingeben wollen.

Ursprünglich war das Kredo Volksgesang in einfachster Melodie und wurde vom Priester nach Belieben, besonders als Ersatz für eine ausfallende

Homilie, angestimmt. Heute wird es eingefügt: a) propter mysterium, wenn die Tagesfeier einem Geheimnisse gilt, das im Kredo ausdrücklich oder einschließlich genannt wird, darum an allen Festen des Herrn und der Mutter des Herrn, an allen Sonntagen als den Tagen des Herrn, am Feste des h. Joseph, des Pflegevaters des Herrn, an allen Festen der Engel (wegen invisibilium im Kredo), am Allerheiligen- und Kirchweihfeste (wegen sanctam . . . ecclesiam); b) propter doctrinam, wegen der Lehrweisheit gewisser Heiligen, daher an allen Festen der Apostel, Evangelisten und Kirchenlehrer; bezüglich der übrigen Heiligen gilt: M. C. V. non credit, d. h. Martyres, Confessores und Virgines haben kein Kredo (mit Ausnahme von Maria Magdalena, die den Aposteln gleichgeachtet wird, weil der Heiland sie beauftragte, die Auferstehungsbotschaft den Aposteln zu überbringen, oder auch weil sie den Glaubensartikel Credo in remissionem peccatorum bestätigt); c) propter solemnitatem, um den Glanz einer Festfeier zu erhöhen, deshalb am Patrozinium einer jeden konsekrierten Kirche sowie bei einer feierlichen Botivmesse.

§ 46.

Der Oblationsteil.

Die Opfergabe der Gläubigen, oblatio, munera, dona u. ä. genannt, die ursprünglich nicht nur aus Brot und Wein, sondern auch aus anderen Naturalien bestand und, soweit sie nicht zur Messfeier diente, an den Klerus, Witwen und Arme verteilt wurde, bezeichnet eine Art Rückgabe der von Gott empfangenen Gaben zu dessen Dienst und damit, verstärkt durch die in Brot und Wein enthaltene Symbolik, ein Opfer der Gemeinde zur Vorbereitung des Opfers Jesu Christi. Auch heute hat das Offertorium von Brot und Wein noch diese Bedeutung; es bietet die Elemente zum Opfer Jesu Christi als noch unvollendete Opfergabe dar und bringt bereits die innere Opfergesinnung der Gemeinde zum Ausdruck.

1. Nachdem in alter Zeit an dieser Stelle zuerst die Katechumenen und Büßer entlassen worden waren, begrüßte der Vtirge von neuem die allein zurückgebliebenen Gläubigen (fideles) und sprach mit ihnen die allgemeinen Fürbittgebete. Heute hat sich als einziger Überrest dieser ehemals so ausgedehnten Gebete zunächst der Gruß des Zelebranten Dominus vobiscum, dann die Gebetsaufforderung Oremus erhalten. Sogleich darauf wird vom Sängerkhore der **Offertorialgesang** angestimmt, dessen wechselnder Text den ganzen Oblationsteil unter den Fest-, Tages- oder Botingedanken stellt. Als sich die Darbringung der Opfergaben noch lange hinzog, wurde meist ein ganzer Psalm mit Antiphon gesungen. Heute ist es in der Regel nur die Antiphon, die gesungen wird. Ihr Charakter ist zumeist ein freudiger, wohl im Hinblick auf die zahlreichen Opfergaben, die ehemals das Volk brachte (vgl. das Offertorium zum Kirchweihfeste).

Bei Requiemsmissen ist ein Responsorialgesang üblich, der in dramatischer Form die Seelen der Verstorbenen bei ihrem Hintreten vor den Richterstuhl Gottes begleitet. Christus möge, so bittet die Kirche, die Seelen aller Gläubigen nicht der ewigen Verdammnis anheimfallen lassen, sondern sie vor den Strafen der Hölle bewahren und durch den Seelenführer, den h. Michael, zum Reiche der Seligkeit und des Lebens hinübergeleiten lassen. Die Kirche stellt also hier den nächsten Augenblick nach dem Verschenden, ähnlich wie in anderen kirchlichen Gebeten (Rit. Rom. tit. VI c. 3 n. 10), verlängert dar. — Nach anderen sind die Worte dieses Offertoriums auf das Fegefeuer zu beziehen, dessen Strafen in der mittelalterlichen Literatur ganz ähnlich wie die der Hölle, vor allem als Peinigung durch Dämonen (daher *os leonis*, *lacus profundum* u. ä.), geschildert wurden. So nach Cäsarius von Heisterbach u. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, S. 222. Auch die Oratio der Messe *In die obitus* müßte dann in dieser Weise erklärt werden.

In den Requiemsmissen hat sich in manchen Gegenden noch bis heute ein Opfergang der Gläubigen erhalten. Die älteste christliche Zeit verlangte, daß jeder, der an der Kommunion teilnehmen und so von den Früchten der Messe genießen wollte, auch zu ihrer Opfergabe beitrage (Cyprian *De opere et elem.* 15, Augustinus *Epist.* III, 8). Der einzelne Gläubige bringt seine Absicht, sich dem Opfer Christi und der Kirche anzuschließen, mit äußeren Gaben zum sichtbaren Ausdruck.

2. Nachdem der Zelebrant das Offertorium *privatim* rezitiert hat, beginnt der sog. **Kleine Kanon**. Der Priester erblickt nämlich in dem ihm überreichten Brote und Weine schon eine, wenn auch noch unvollendete Opfergabe und bringt diese daher schon als Opfergabe der Gemeinde dem himmlischen Vater dar. Er schätzt dieselbe um so höher, als er ihre Bestimmung kennt, in Christi Opferleib und Opferblut verwandelt und in der Kommunion für alle Gläubigen nutzbar gemacht zu werden. — a) Zunächst hebt er das vom Diakon ihm auf der Patene gereichte Brot mit beiden Händen unter kurzem Aufblick himmelwärts, wie um es dem himmlischen Vater entgegenzureichen, bittet im *Suscipe* um gnädige Annahme dieser „unbefleckten Gabe“ (in den Gebeten nach der Wandlung wird auch das Brotopfer Melchisedechs eine *immaculata hostia* genannt), beschreibt sodann mit dem Brote über der Stelle des Altars, wo es liegen soll, ein Kreuz, wie um sowohl Kreuz und Altar, als auch Kreuzopfer und Altaropfer zu identifizieren, und legt es dann mitten auf das sog. Kreuz, wie um das mystische Opfer zur *mactatio* zurecht zu legen. Alsdann wird die Patene dem Subdiakon übergeben, um sie als geweihtes Gefäß verhüllt bis zur neuen Verwendung (bei der *fractio*) aufzubewahren. In Requiems- und Lesemessen wird sie mit dem *Korporale* (und *Purifikatorium*) bedeckt. — b) Inzwischen hat der Diakon Wein in den Kelch gegossen. Der Zelebrant segnet hierauf das Wasser, das nach dem

Vorbilde Christi beim letzten Abendmahle dem Weine beigemischt wird und die Vereinigung der Gläubigen (Wasser) mit Christus (Wein) im Opfermahle versinnbildet (vgl. oben S. 169). Weil der Priester im Weine Christus, der selbst die Fülle alles Segens besitzt, im Wasser aber die lebenden Gläubigen versinnbildet sieht, denen er göttlichen Segen wünscht, so macht er nur über das Wasser (außer bei Requiems-messen, in denen seine Gebetswünsche den Verstorbenen gelten) das Kreuzzeichen und spricht dazu das Gebet *Deus qui humanae substantiae*, dessen ältere Fassung, den Weihnachtsorationen des Gelasianums entnommen, noch eine andere Symbolik andeutet: die Verbindung der menschlichen Natur Christi mit der göttlichen in der Inkarnation. Die Darbringung des Weines geschieht dann in gleicher Weise wie die des Brotes, nur daß der Zelebrant während des Gebetes *Offerimus*, das keine Selbstanklage enthält, die Augen himmelwärts gerichtet hält und der Diakon, der während der Brotoblation mit der Zubereitung des Kelches beschäftigt war, durch Mitansaffen des Kelches und Mitsprechen des *Offerimus* (deshalb die Pluralform) den Wein mitofferiert (zu *cum odore suavitatis* vgl. Gen. 8, 21 und Eph. 5, 2). — c) Wer zur vollen Teilnahme an den Opferfrüchten gelangen will, muß sich auch selbst mit Christus dem himmlischen Vater zum Opfer darbringen. Diese Selbstopferung vollzieht der Zelebrant in seinem und der Anwesenden Namen nunmehr im Gebete *In spiritu humilitatis*, wobei er sich im Gefühle seiner Unwürdigkeit verbeugt. Dem Texte, den einst die drei Jünglinge im Feuerofen benutzt hatten (vgl. Ps. 50, 18 und Dan. 3, 39 ff.), liegt der Gedanke zugrunde, daß Gott das Opfer sündiger Menschen nur beim Vorhandensein wahrer Bußgesinnung annehmen kann (vgl. Thomas von Kempen, *Imit. Christ.* IV 7, 4). — d) Wie alle gottesdienstlichen Sachen (z. B. Kelch, Paramente u. a.) durch kirchliches Sakramentale vor ihrem Gebrauch „geweiht“ werden, so sollen im Hinblick auf ihre erhabene Bestimmung auch die eucharistischen Opferelemente schon jetzt vorgeweiht oder „gesegnet“ sein. So hebt denn der Priester Augen und Hände himmelwärts, senkt sie sofort wieder erdwärts, wie um etwas herunterzuziehen, und bittet den „Heiligmacher“ (d. h. den Hl. Geist, wie mittelalterliche Ordines auch wohl ausdrücklich beisehen), daß er herabkomme und die Opferelemente bereits jetzt mit himmlischer Segenskraft erfülle.

Manche Erklärer wollen in diesem der gallikanischen Liturgie entstammenden Gebete eine Wandlungsepiklese erblicken. Weil Brot und Wein nur eine unvollendete Opfergabe sind, die erst durch die Wandlung ihre Vollendung empfängt, soll in diesen Worten bereits der Wunsch nach der konsekratorisch wirksamen „Segnung“ ausgesprochen sein. Es dürfte ihre

Bedeutung dann auch derjenigen einer Kommunionepiklese nahekommen, d. h. einem Wunsche nach möglichst reichen Kommunionfrüchten, die Gott schon jetzt, sozusagen dinglich, mit der Opfergabe für ihre späteren Genießer verbindet.

3. Die **Inzensation** hat hier einen feierlicheren Verlauf als unter dem Kyrie; denn dort bezieht sie sich nur auf den Altar und den Zelebranten, hier aber zunächst auf die zur Konsekration bestimmten Opferelemente, dann auf Altar und alle Opferteilnehmer. In der Weihesformel des Weihrauchs *Per intercessionem* wird unter Anspielung auf die Vision Offb. 8, 3 ff. der Fürst der Engel und Schirmherr der Kirche nebst allen h. Himmelsbewohnern um Übermittlung unserer Gebete angerufen. Alsdann bittet der Zelebrant bei Inzensierung der Opfergaben und des Altars, daß mit dem Opfer Christi die Opfergebete aller Teilnehmer gleich den Rauchwolken des Inzenses himmelwärts steigen und gnädige Aufnahme finden mögen. Der Ritus schließt mit der Inzensation wie des Zelebranten so auch seiner Gehilfen und aller Teilnehmer zum Sinnbilde dessen, daß vom Altare her die Fülle des Opfers segens über alle sich ergießen soll (*descendat super nos misericordia tua*).

4. Es folgt die ursprünglich durch die Verrichtungen des Oblationsaktes notwendig gewordene, heute indessen rein symbolische **Handwaschung**. Der Priester begleitet sie mit dem Gelöbniß, in möglichster Reinheit und Innigkeit des Herzens das makellose Opfer vorrichten zu wollen, indem er Ps. 25 von V. 6 (*Lavabo*) an rezitiert.

5. Alsdann wirft er, in die Altarmitte zurückgekehrt, einen kurzen Blick himmelwärts, stützt sich auf den Altar und spricht in geneigter Stellung die **zweite Oblation**: *Suscipe s. Trinitas*. Diese neue Bitte um gnädige Annahme des Opfers entfaltet die Opferzwecke näher nach der Seite der Verehrung Christi und der Heiligen hin: mit Nachdruck wird neben dem allgemeinen Zwecke, der Verherrlichung des dreieinigen Gottes, der besondere, die Verherrlichung des durch seinen blutigen Opfertod glorreichen Gottmenschen und zugleich der durch ihn Verklärten hervorgehoben. Letztere, vor denen die bevorzugten Heiligen des Konfiteor (mit Ausnahme des soeben noch genannten h. Michael) sowie die Altarheiligen (*istorum*) besonders angeführt werden, sollen durch ihre Fürbitte mitwirken, daß die Früchte dieser h. Messe uns Erdenpilgern in reichlicherem Maße zufließen. Nachdem der Zelebrant dem Gottmenschen durch den Altarkuß auch symbolisch seine Verehrung ausgedrückt hat, wendet er sich im *Orate fratres* an seine Mitliturgen, um gleichfalls ihre Fürsprache bei Gott zu erhalten. Diese kommen seinem Wunsche im *Suscipiat* nach, das die kirchlichen Opferzwecke kurz wiederholt.

Im Orate fratres wendet sich der Zelebrant an seine nächste Umgebung, um sie darauf hinzuweisen, daß die Messe auch ihr Opfer sei (meum ac vestrum sacrificium). Infolge dieser ausführlicheren Gebetsaufforderung fällt das Oremus vor der Sekret weg (in einigen mittelalterlichen Missalien ist es gleichwohl an dieser Stelle noch erhalten).

6. Den Abschluß des Oblationsteiles bildet die **Sekret**. Ihr Name (oratio secreta) soll daher stammen, daß sie seit ältester Zeit nur *si II* (secreto) vom Zelebranten gesprochen wurde. Andere erklären indessen secreta = secretio bzw. oratio ad secretionem und denken an die „Scheidung“ der Katechumenen von den Gläubigen, die vorherging, oder an die „Absonderung“ der zur Messe brauchbaren Opferelemente von den übrigen Gaben der alten Zeit. In der Tat war die Sekret in der ältesten Zeit wohl das einzige Opferungsgebet (oratio super oblata). Sie wurde sogleich, nachdem die Opferelemente auf den Altar gestellt worden waren, während der Chor noch den Offertorialpsalm sang, vom Zelebranten leise gebetet, um alle Gaben der Gläubigen zugleich mit dem Opfer Jesu Christi Gott anzuempfehlen. Ihr Grundgedanke ist immer der, daß Gott die seiner Güte entstammenden Gaben (tua de tuis dona) gnädig annehmen, im h. Dienste mit Segenskraft erfüllen und den Menschen durch Spendung reicher Gnaden vergelten möge. Indem die Gläubigen ihre irdischen Gaben opfern, die durch Umwandlung in Jesu Fleisch und Blut geheiligt werden sollen, erhoffen sie dafür himmlische Güter. Es ist eine Art heiligen Tausches (sancta commercia, Sekret der fer. IV. post Dom. II. Quadrag.), den diese Gebete oft bezeichnen. In der Regel wird an Heiligentagen dabei die Fürsprache der Heiligen, an anderen Tagen der Fest-, Tages- oder Botivgedanke erwähnt.

Wie die Sekretgebete auf reiche Opfer- und Kommunionfrüchte für alle, die zu den Gaben beigetragen oder sonstwie an der Messfeier sich beteiligt haben, hinzielen, zeigt z. B. sogleich die erste Sekret des Missales, die des ersten Adventsontages. Sie erbittet, daß die heiligen Gaben (haec sacra, vgl. haec sacrificia am Montag der Karwoche) uns, die wir durch Gottes Gnade bereits von (schweren) Sünden gereinigt sind, noch reiner „zu ihrem Ursprung“ (ad suum principium), d. h. zum Ursprung aller Gaben und Gnaden kommen lassen mögen. Am Epiphaniestage bittet die Kirche, daß Gott auf „ihre“ Gaben gnädig herabschauen möge, weil in denselben nicht nur eine symbolische Widmung, wie in den Gaben der drei Weisen, enthalten sei, sondern wirklich Jesus Christus geopfert und genossen werde (immolatur et sumitur). Der Priester schaut hier also im Geiste bereits die Wandlung vollzogen. Am Mittwoch der Karwoche gedenkt die Kirche auch der Darstellung des Leidens Christi. In neueren Sekretgebeten tritt der Gedanke an die äußere Gabendarbringung mehr und mehr zugunsten des inneren Selbstopfers der Gläubigen zurück; vgl. die Sekret am Feste des sel. Petrus Cantius (27. April).

§ 47.

Der Konsekrationsteil.

Während der Klerus im Oblationsteil vorwiegend mit der Zurechtung und Widmung der Opferelemente beschäftigt ist, wendet er sich nunmehr dem Gebet zu deren Heiligung und Umwandlung, der altchristlichen Dankagung, zu.

1. Die **Präfation** bildet den Anfang des eucharistischen Dankagungsgebetes. Ihr Name (praefatio) galt ursprünglich nur den einleitenden Versikeln Dominus vobiscum, Sursum corda, Gratias agamus Domino Deo nostro, die bereits die Ägyptische Kirchenordnung kennt und Cyrill von Jerusalem in seinen Katechesen (Cat. myst. 5, 4—5) eingehend erklärt. Sogleich der erste Satz des Textes Vere dignum et iustum est etc. nimmt die eigentliche „Eucharistia“ auf; seine feierliche, gehobene Redeweise erinnert an gewisse Stellen der Apokalypse (4, 11; 5, 9 und 12) und hymnenartige Lobgebete des synagogalen Gottesdienstes (vgl. oben S. 173). Entsprechend der bei allen Orationen erkennbaren Dreiteilung (vgl. oben S. 123), umfaßten auch die Präfationen ehemals, wie es scheint, stets eine **Anrufung**, eine **Bitte** und einen **Schluß**. Die Anrufung besteht meist nur aus den drei Gottesbezeichnungen Domine sancte, Pater omnipotens, aeternae Deus (vgl. in griechischen Liturgien ἄγιος — ἰσχυρός — ἀθάνατος θεός), woran sich ein Hinweis auf gewisse Großtaten Gottes schließt, für die gerade besonderer Dank oder Lobpreis ausgesprochen werden soll. Bitte und Schluß sind in den Messpräfationen durch das nachträglich eingeschobene „Dreimalheilig“, das Sanktus, abgetrennt worden (vgl. den Schluß des Kanons).

In den Weihepräfationen findet sich dagegen oft noch die vollständigere Form, z. B. bei der Priesterweihe, bei der Weihe der Osterkerze und des Taufwassers.

Messpräfationen enthält das gegenwärtige Missale Romanum außer der praefatio communis zwölf. Bei der Reform durch Pius V wurden acht, die sich bereits im „unvermischten“ Gregorianum finden (vgl. oben S. 185), ausgewählt, nämlich für **Weihnachten**, **Epiphanie** (mit Beziehung auf die ältere Bedeutung des Festes als Geburtsfest Christi: cum Unigenitus tuus in substantia nostrae mortalitatis apparuit), **Fastenzeit**, **Passionszeit**, **Ostern**, **Christi Himmelfahrt**, **Pfingsten** und **Apostelfeste** (verkürzt, mit unmittelbar anschließender Bitte). Als neunte nahm man die im 10. Jahrhundert entstandene Präfation von der **h. Dreifaltigkeit** hinzu, als zehnte die erstmals auf der Synode zu Piacenza (1095)

durch Papst Urban II behufs Erflehung der Fürbitte Mariens für den bevorstehenden ersten Kreuzzug angeordnete praefatio de B. Maria V. Als elfte fügte im Jahre 1919 Benedikt XV die aus mozarabischem Gebrauche stammende besondere Präfation für Requiemsessen und gleichzeitig eine neue Präfation zu Ehren des h. Joseph ein. Die praefatio communis bezeichnet kein besonderes Danksagungsobjekt, bringt aber am reinsten zum Ausdruck, daß unsere Danksagung bei der Messe durch den Mittler Jesus Christus ihre Kraft empfangen soll.

Alle Präfationen sind feierliche Danklieder, bestimmt, das höchste Geheimnis der Messe, den bedeutamen Konsekrationssakt, einzuleiten und in die hierbei erwünschte gehobene Seelenstimmung zu versetzen. Dem entspricht die reiche Sangesmelodie (tonus ferialis, solemnis, solemnior), mit der die Präfation beim Hochamte vorgetragen werden soll. Gegen Schluß wird der fortdauernde Lobpreis aller Engelhöre (Ambrosius, Apol. proph. David V 20) erwähnt und aufgefördert, darin einzustimmen.

Im Sanktus folgt der Chor, bzw. das Volk, dieser Aufforderung und vereint sich mit dem Zelebranten; noch heute zeigt die Melodie im Choralrequiem (und in der 18. Messe des Kyriales), daß sie nur eine Fortsetzung des Präfationsgesanges ist. Das Dreimalheilig ist ein freudiger Jubelruf zur Huldigung des dreieinigen Gottes, daher mit Einsetzen aller freudigen kirchlichen Musikinstrumente, insbesondere Orgelspiel oder wenigstens (seit etwa dem 12. Jahrhundert) mit Schellengeläut verbunden. Sein Wortlaut geht auf die Vision des Propheten Isaias (Is. 6, 1 ff.; vgl. Offb. 4, 8) zurück, jedoch setzt der lateinische Text Deus zwischen Dominus Sabaoth ein und gibt קַלְּהָאָרְצָה („die ganze Erde“) durch coeli et terra wieder.

Die Huldigung wird im Benediktus (zu singen nach der Wandlung SRC 16. Dezember 1909; Decr. auth. n. 4243) noch durch jubelnde Begrüßung des auf unsere Altäre herabkommenden Gottesohnes verstärkt. Im Judentum begrüßte das Volk den erwarteten Messias an den Tagen des Laubbüttenfestes mit ähnlichen Worten, indem es Psalm 117, 26 in der Festprozession sang: „Hosanna (hebräisch הוֹשַׁע־נָא bring Hilfe), gesegnet sei, der da kommt im Namen des Herrn, hosanna in der Höhe (= hilf von deinem Himmelsthron her)!“ Die gleichen Worte riefen die Volksscharen Christus am Palmsonntage zu (Matth. 21, 9). Der Zelebrant und seine Gehilfen sprechen das Sanktus, indem sie in Ehrfurcht sich verneigen; beim Benediktus richten sie sich vertrauens-

voll auf und bezeichnen sich mit dem Kreuze, gleichsam das messianische Heil für sich erbittend.

2. Der **Kanon** (vgl. oben S. 181) hat seinen ursprünglichen Charakter als Danklagungsgebet, nachdem das Sanktus eingefügt und der vorhergehende Gebetsteil weiter entwickelt worden war, immer mehr mit dem eines Bittgebetes vertauscht. Durch nachträgliche Einschaltung besonderer Gebete, die mit *Per Christum Dominum nostrum* schließen, ist er in fünf Abschnitte zerlegt worden. Ein Bild der Kreuzigung, das aus Verzierungen des T von *Te igitur* in alten Handschriften entstanden ist, pflegt seinen Anfang in den Messbüchern zu bezeichnen und damit wieder auf den innigen Zusammenhang der Konsekration mit dem Kreuzesopfer hinzuweisen.

Der Kanon stellt sich besonders durch die ebenmäßige Anordnung seiner Teile als einheitliches Werk eines Mannes (Gregor d. Gr. nennt ihn einen scholasticus, d. h. Gelehrten, Epist. 9, 12 ad Joh. Syrac.) dar; man bedenke nur die durch drei Kreuzzeichen zu Anfang und drei zum Schluß, fünf unmittelbar vor und fünf unmittelbar nach der Wandlung schon äußerlich angedeutete Symmetrie, den in zwei Teilen gleichmäßig erweiterten Einsehungsbericht genau in der Mitte, ein *Memento pro vivis* vor, ein *Memento pro defunctis* nach der Konsekration, eine Liste von zwölf Aposteln und zwölf Märtyrern vor, eine von sieben männlichen und sieben weiblichen Heiligen nach der Wandlung. Da die älteste Tradition gerade den Namen des Papstes Gelasius (492–496) mit dem römischen Kanon verknüpft, dürfte dieser selbst oder einer aus dem Kreise seiner Kurialbeamten als der letzte Redaktor anzusehen sein, der die bis dahin üblichen, vielfach wechselnden Gebete zu der für immer feststehenden einheitlichen Ordnung, zum *canon*, brachte.

Der Name *actio* statt *canon* mag ursprünglich durch Abkürzung der Bezeichnung *gratiarum actio* entstanden sein, ist aber sicherlich schon sehr früh nicht mehr in diesem Sinne verstanden, sondern auf die Opferhandlung, für die in heidnischen Kulturen ähnliche Benennungen gebräuchlich waren, bezogen worden (vgl. F. Probst, Die abendländische Messe vom 5.–8. Jahrh., S. 138 ff. und Fr. J. Dölger, *Sol salutis*. Gebet und Gesang im christlichen Altertum [Münster 1920] S. 222 ff.).

Das erste Gebet des Kanons *Te igitur* nimmt die Empfehlung der Opfergaben wieder auf, die beim Oblationsakte unterbrochen wurde. Der himmlische Vater möge die auf dem Altare liegenden Elemente einer gnädigen Annahme würdigen. Sooft diese Gaben genannt werden (*haec dona, haec munera, haec etc.*) macht der Zelebrant das Kreuzzeichen über dieselben, um damit anzuzeigen, daß er die Segenskraft Gottes (Konsekration) auf sie herabwünscht. An diesen durch Wort und Zeichen ausgedrückten Wunsch schließt er Fürbitten, die vermutlich aus dem ehemaligen allgemeinen Fürbittgebete hierher verlegt sind, und zwar zunächst für die Kirche, dann für den Papst, den Bischof und alle „Recht-

gläubigen und Förderer des katholischen und apostolischen Glaubens". In morgenländischen Liturgien werden mit dem letzteren Ausdrucke meist die Bischöfe, oft auch Kaiser von Byzanz bezeichnet. Im Abendlande dürfte er jetzt ganz allgemein auf solche zu beziehen sein, die durch Wort oder Tat, Schrift oder Lehre zur Ausbreitung des katholischen Glaubens beitragen. Das folgende Memento ist eine spätere Einschaltung, bei der im frühen Mittelalter die Namen der lebenden Wohltäter aus dem Verzeichnis der Diptychen verlesen wurden. Der Priester empfiehlt gleichzeitig alle Anwesenden (*circumstantes*), die mit ihm das Opfer darbringen, und zwar nicht bloß als Lob- und Anbetungsopfer (*sacrificium laudis*), sondern auch als Sühn- und Bittopfer (*pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suae*) zu ihrer Seelenrettung und auch zur Gewinnung irdischen Heiles und Wohlergehens.

Das Wörtchen igitur erklärt sich daher, weil in den Oblations- und Sekretgebeten schon mehrfach „Bitten um gnädige Annahme der Opfergaben“ ausgesprochen worden sind und sich der Priester noch zuletzt in der Präfation an den „Vater“ (*pater omnipotens, aeternae Deus*) gewandt hat. Ist die Dankagung an den Vater in der Präfation per Christum Dominum nostrum gerichtet worden, so wird jetzt auch die Bitte an den Vater per Jesum Christum filium tuum Dominum nostrum gerichtet. Die in alter Zeit aus größerer Zahl ausgewählten, unversehrten Opferelemente werden mit Recht in diesem Gebet bereits *sancta sacrificia illibata* genannt.

Die Namen aller, die zum Opfer beitrugen, wurden in ältester Zeit vom Diakon aufgezeichnet und beim Offertorium, seit dem 5. Jahrhundert beim Memento im Kanon verlesen. Da man auch stellvertretend für Verstorbene Opfergaben brachte, wurden deren Namen an zweiter Stelle aufgeschrieben. Die Verlesung unterblieb zuerst in den Privatmessen, seit dem 7.–8. Jahrhundert immer mehr allgemein. Jedoch erhielt sich noch lange die Sitte, ein Verzeichnis der Wohltäter geschrieben auf dem Altare aufzubewahren. Als nicht mehr alle Gläubigen, die einer Messe beiwohnten, auch Opfergaben an den Altar brachten, wurde der Zusatz *pro quibus tibi offerimus* notwendig.

Das Gebet *Communicantes*, überschrieben *Infra actionem*, da es ursprünglich häufiger wechselte und dann an dieser Stelle innerhalb der *gratiarum actio* eingelegt werden mußte, ist sprachlich an *offerimus* bzw. *offerunt sacrificium et reddunt vota* des vorhergehenden Gebetes anzuschließen (*communicare* = an der Gemeinschaft der Gläubigen teilnehmen). Die Teilnehmer des Messopfers, die in ältester Zeit soeben noch durch die Abenddarbringung ihre Gemeinschaft mit der streitenden Kirche bekundet haben, geben im Gebete *Communicantes* dem Vertrauen auf die enge Beziehung zu triumphierenden Kirche Ausdruck und erwähnen dabei bestimmte Heiligen, deren Fürbitte sie anrufen (*quorum*

meritis precibusque concedas etc.). Genannt werden zuerst und mit Auszeichnung Maria die allerseligste Jungfrau, dann 12 Apostel und 12 andere Märtyrer (keine Bekenner, denn deren liturgische Verehrung beginnt erst in späterer Zeit). Unter den Aposteln wird nach Petrus (wie immer in der Liturgie) Paulus genannt, dagegen (wohl um der Zwölfzahl willen) Matthias ausgelassen; die übrigen Apostel folgen in einer von den Apostelverzeichnissen der Vulgata (Matth. 10, 2 ff.; Mark. 3, 16 ff.; Luk. 6, 14 ff.; Apg. 1, 13) etwas abweichenden Reihenfolge. Die Auswahl der weiteren 12 Märtyrer (5 Päpste, 1 Bischof, 1 Diakon und 5 Laien) dürfte auf ihre besondere Verehrung in Rom zurückzuführen sein (Kyrillus = Sixtus II, † 258; Chrysogonus, Lehrer der h. Anastasia, † 304; Johannes und Paulus, römische Hofbeamte, † 362; Kosmas und Damianus, arabische Ärzte, † 297; alle zuletzt genannten werden zu Rom in eigenen Kirchen verehrt).

Der Ausdruck *memoriam alicuius sancti venerari* geht noch in die altchristliche Zeit zurück, in der man am Jahrestage des Martyrtodes eines Heiligen dessen Grab besuchte und dort mit Gabendarbringung die h. Messe feierte, um sein „Gedächtnis“ wieder zu erneuern. Später wurde jede Messe zu Ehren eines Heiligen als „Gedächtnisfeier“ aufgefaßt.

Im zweiten Abschnitt des Kanons setzt der Priester mit dem Gebet *Hanc igitur* die Bitte um gnädige Annahme der Opfergaben fort, die der Zelebrant, ja die ganze „Familie“ der Gläubigen d. h. die Kirche, darbringen. Gewisse Festeinschaltungen (in alter Zeit waren sie zahlreicher, ja vielleicht regelmäßig) enthalten besondere Meßintentionen der Darbringer: Ostern und Pfingsten für die Neugetauften, bei der Bischofsweihe für den Neugeweihten, Gründonnerstag zur Erinnerung an die Einsetzung der h. Messe. Papst Gregor I soll die Worte *diesque nostros* etc., die um Frieden bitten, in schwerer Kriegszeit beigelegt haben. — Die zum *Hanc igitur* seit Pius V vorgeschriebene Handauflegung wird entweder als demonstrativer Gestus zu *Hanc* aufgefaßt, oder als Gestus der Übergabe bzw. Opferweihe (*placatus accipias*) oder als eine Art sinnbildlicher Herabrufung des himmlischen Segens.

Der dritte Abschnitt der Kanongebete umfaßt die ältesten und wichtigsten Bestandteile, in denen sich der Opferrakt selbst vollzieht.

Das Gebet *Quam oblationem* will mit fünf Prädikaten, die teilweise der römischen Rechtsprache ältester Zeit entlehnt sind (in *omnibus* = ganz und gar, in jeder Hinsicht; *benedictam* mit Segenskraft erfüllt; *adscriptam* formell zugeeignet; *ratam* vollgültig; *rationabilem* der Idee und dem Willen Gottes entsprechend,

im Sinne einer *λογικὴ θυσία*, vgl. Röm. 12, 1 und Joh. 4, 23; acceptabilem wohlgefällig, genehm), eine allseitig vollkommene und vollendete Annahme der Opfergaben bezeichnen und schließt unter sinnbildlicher Bekreuzung die ausdrückliche Bitte um Transsubstantiation an. Es bildet demnach eine Art Wandlungsepiklese des Abendlands.

Daß dieses Gebet schon zur Zeit des h. Ambrosius unmittelbar vor der Wandlung gebräuchlich war, lehrt Ps.-Ambrosius De sacramentis IV 5, 22.

Der nunmehr folgende Konsekrationstext *Qui pridie* hat mehrere erweiternde Ausdrücke, die sich in den biblischen Einsetzungsberichten nicht finden: vor allem *gratias agens benedixit* = *εὐχαριστήσας, εὐλόγησας*; bei der Brotkonsekration in *sanctas ac venerabiles manus suas* und *elevatis oculis in coelum ad te Deum Patrem suum omnipotentem* nach Joh. 6, 5 u. 11; bei der Weinkonsekration *hunc praeclarum calicem in sanctas ac venerabiles manus suas*; (*sanguis*) *novi et aeterni testamenti*; *mysterium fidei*; alles Zusätze, die anscheinend den Konsekurationsakt möglichst dramatisch gestalten sollen, damit der Zelebrant wie durch sein Handeln, so auch durch sein Sprechen in allem an die Person Christi beim letzten Abendmahle erinnere. Nach Aussprechen der Konsekurationsworte „in der Person Christi“ liegt nunmehr die vollendete Opfergabe auf dem Altare, die in der Tat für Gott in jeder Hinsicht annehmbar, für uns mit höchstem Segen erfüllt sein muß.

Nach Ps.-Germanus kommt *mysterium fidei* auch in der gallikanischen Liturgie vor (vgl. oben S. 182). Es war vielleicht nach Vorbild morgenländischer Akklamationen anfangs nur ein Ausruf des Diakons, der das Volk, dem man vom Beginn des Kanons an den Blick auf den Altar durch Vorhänge entzogen hatte, auf die Vollendung des Opferaktes aufmerksam machen sollte. Vielleicht ist es erst eingefügt worden, als man eine früher übliche Epiklese aus dem Text entfernte, weil letztere die Lehre von der alleinigen Wandlungskraft der Konsekurationsworte bedrohte (J. Merk, Die hl. Messe S. 137). In den Apostolischen Konstitutionen (VIII 12, 36) wird der Konsekration des Brotes der Ausruf vorausgeschickt: „Dies ist das Geheimnis (*μυστήριον*) des Neuen Bundes“ (vgl. 1 Tim. 3, 9).

Die große Elevation zur Anbetung der konsekrierten Spezies begann erst im 11.–12. Jahrhundert. Bis dahin hatte man bei den Worten *accepit panem* die Hostie schon bis zur Brusthöhe erhoben. Weil dies zu Mißverständnissen über den Konsekurationsmoment führte, wurde damals eine höhere Erhebung am Schluß der *consecratio panis* mit Schellenzeichen, um die Gläubigen auf den rechten Augenblick der Anbetung aufmerksam zu machen, vorgeschrieben, vom 12. Jahrhundert an auch eine *elevatio calicis* nach Schluß der *consecratio vini*. Dieser Gebrauch, der deshalb gefiel, weil er in der *adoratio Sanctissimi* der Messe ein deutlich hervortretendes Zentrum gab, verbreitete sich allmählich durch das ganze

Abendland. Die Genussektionen des Zelebranten wurden erst im Missale Pius' V wie heute angeordnet. Für das ehrfürchtvolle Anschauen und Anbeten der h. Hostie bei der Elevation hat noch 1907 Papst Pius X besondere Ablässe bewilligt. Die beim Hochamt übliche Inzensation der h. Spezies läßt sich erst seit dem 14. Jahrhundert nachweisen.

Nachdem im Konsekurationsakte Christus, der himmlische Hohepriester, die Opferhandlung vollzogen hat, führen sein irdischer Stellvertreter, der Zelebrant, und das dem Opfer sich anschließende Volk bzw. die Kirche durch das Gebet *Unde et memores* zunächst das „Bedächtnis“ des Leidens sowie der Auferstehung des Herrn, die sog. Anamnese, aus und fügen sogleich nach Art des altchristlichen Dankfagungsgebetes die Bitte um gnädige Annahme des Opfers hinzu. Die begleitenden fünf Kreuzzeichen, entsprechend den Kreuzzeichen im Gebete *Quam oblationem* vor der Wandlung, sind hier rein demonstrativer Gestus. Das Opfer des N. B. ist ein so reines, heiliges, makellofes, vollkommenes und Gott angenehmes Opfer, daß es an sich nicht verschmährt werden kann. Jedoch es sind sündenbesleckte Menschenhände, die es dem himmlischen Vater darbringen. Darum läßt der Priester im Gebet *Supra quae* eine neue Bitte um gnädige Annahme folgen unter Berufung auf gewisse frühere Vorgänge (Gen. 4, 4; 22, 12; 14, 18), in denen Gott aus Abels, aus Abrahams, aus Melchisedechs Händen weniger wertvolle Opfer mit höchstem Wohlgefallen angenommen hat. Diese drei Beispiele sind zunächst wohl gewählt, weil bei ihnen die Akzeptation durch die hl. Schrift ausdrücklich bezeugt wird, dann aber auch weil die betr. Opferobjekte von alters her als Typen des Messopfers gelten. Steht gleichwohl noch unsere Sündhaftigkeit im Wege (denn jene drei waren heilige Männer), dann — so setzt der Priester, voll Inbrunst tief sich neigend und auf den Altar sich stützend, im Gebete *Supplices* inständig drängend hinzu — möge Gott einen würdigeren Stellvertreter für uns, seinen heiligen Engel (einige denken an den Engel des Gebetes bei Tertullian *De orat.* c. 16, andere an Raphael nach Tobias 12, 12, andere an Michael nach Offb. 8, 7 ff.; die morgenländischen Liturgien nennen die Engel und Erzengel allgemein) unsere Darbringung vermitteln lassen. Aus makellos reinen, heiligen Engelhänden werde Gott sie annehmen müssen. Treten wir damit auch als Opferer in den Hintergrund, so sollen doch die Früchte des Opfers, nachdem es aus Engelhänden angenommen ist, gleichwohl uns allen zufließen. Und so klingt das prachtvolle Oblationsgebet mit *ut quotquot* in die Schlußbitte aus, daß alle Teilnehmer aus dem Opfermahle Gnaden aller Art in Fülle erlangen mögen. Der Zelebrant küßt bei *ex hac altaris partici-*

patione den Altar zur Bezeichnung der participatio, bekreuzt bei Corpus et Sanguinem beide mit demonstrativem Gestus sowie bei omni benedictione sich selbst, gleichsam um diesen Segen schon sich unmittelbar zuzuwenden.

Wie Parallelen mit orientalischen Gebeten ergeben, haben die beiden Gebete Supra quae und Supplices früher eine andere Form gehabt und dabei höchstwahrscheinlich die abendländische Kommunionepiklese enthalten (vgl. A. Baumstark, Le liturgie orientali etc. in: Roma e l'Oriente III, 5, Grottaferrata 1913).

Die fünf Kreuze im Gebete Unde et memores werden von den mittelalterlichen Liturgikern gern symbolisch auf die fünf Wundmale Christi am Kreuz bezogen.

Durch die vorige Schlußbitte um reichliche Kommunionfrüchte haben sich die Gedanken des Zelebranten wieder den Empfängern der Opfergnaden zugewendet. Da er nun der Mitglieder der streitenden Kirche bereits vor der Konsekration gedacht hat, fügt er an dieser Stelle eine Fürbitte für die Verstorbenen, also für die leidende Kirche ein. In ältester Zeit waren diese Gebetsworte im allgemeinen Fürbittgebete gleich nach dem Memento pro vivis gesprochen worden. Daher beginnen sie noch heute: Memento etiam! Die Kirche läßt in ihnen nur für diejenigen namentlich beten, die den Taufcharakter, das signum fidei, an sich tragen und mit der Kirche in Gemeinschaft stehend, ruhen in der Hoffnung auf glorreiche Auferstehung (dormierunt in somno pacis, in Christo quiescentibus).

Die bei der Schlußformel Per eundem Christum vorgeschriebene Verneigung des Hauptes stammt aus dem mittelalterlichen Gebrauche, dem umstehenden Klerus ein Zeichen zu geben, daß er sich beim nachfolgenden Gebete Nobis quoque peccatoribus verneige. Heute wird sie verschiedentlich gedeutet, so als Symbol des Herabsteigens Christi in die Vorhölle, wie auch als Erinnerung daran, daß Christus im Tode sein Haupt neigte, oder als Bekräftigung der Wahrheit, daß die Verstorbenen nur durch die Mittlerschaft Christi Anspruch auf Seligkeit haben (vgl. J. Merk, a. a. D. S. 148).

Im letzten Kanonabschnitte bittet der Zelebrant mit dem Gebete Nobis quoque für sich und seine Gehilfen und bringt damit die Fürbitten zum Abschluß. Die ersten Worte werden lauter gesprochen, weil sie die mitfungierenden Kleriker zur inneren Teilnahme auffordern sollen. Symbolisch wird diese Zeremonie auch auf den Ruf des römischen Hauptmannes unter dem Kreuze beim Tode Jesu, das An-die-Brust-Schlagen auf das Verhalten des jüdischen Volkes beim Scheiden vom Kalvarienberge gedeutet. Der Zelebrant erbittet für sich, was er den armen Seelen soeben erwünscht hat und was so viele Heilige bereits erlangt haben. Von den Heiligen macht er 15 namhaft in einer Liste, die offenbar dem Verzeichnis im Com-

municantes nachgebildet ist. Es sind nämlich wiederum alles in Rom hochberühmte Märtyrer. Wurde im Communicantes Maria als die größte Heilige des N. T. an erster Stelle genannt, so hier der h. Johannes der Täufer, der größte Heilige des N. B. Folgten dort zweimal zwölf Apostel bzw. Märtyrer, so folgen hier zweimal sieben männliche bzw. weibliche Märtyrer, darunter der im Communicantes ausgelassene Apostel Matthias und die Apostelschüler Barnabas und Ignatius von Antiochien. Mit dem Namen Alexander wird Papst Alexander I bezeichnet, der um 119 enthauptet wurde und dessen Leib in s. Sabina zu Rom ruht; der römische Priester Marzellinus und der römische Erorzist Petrus wurden gemeinsam um 304 enthauptet. Die beiden heiligen Frauen Felizitas und Perpetua aus Karthago († 202 oder 203), die beiden sizilischen Jungfrauen Agatha und Lucia († 251 bzw. 304), die 13jährige Römerin Agnes († 304), die römische Jungfrau Cäcilia († 177 oder 203) und die römische Witwe Anastasia soll erst Papst Gregor I in der gegenwärtigen Reihenfolge miteinander verbunden haben.

Zur Ordnung der Namen vgl. A. Manser, *Le témoignage d'Aldhelm de Sherborne etc.* in: *Revue Bénédictine* 1911 p. 1—6.

3. Beim **Abschluß des Konsekrationsteiles** wurden in älterer Zeit Gaben aller Art, besonders Erstlinge der Feldfrüchte, die man an den Altar gebracht hatte, vom Zelebranten gesegnet. So werden noch heute an dieser Stelle vom Bischöfe am Gründonnerstage die h. Öle geweiht. Der Priester, der am Schlusse des Supplices das Verlangen nach dem himmlischen Segen ausgesprochen hat (*Memento und Nobis quoque* sind ja spätere Einschaltungen), erkennt nunmehr den göttlichen Segen in allen Gaben Gottes mit den Worten *Per quem haec omnia semper bona creas etc.* freudig an. Die drei begleitenden Kreuzzeichen galten ursprünglich den zu segnenden Früchten. Darauf wird der Lobpreis in dem Gebete *Per ipsum* (vgl. Röm. 11, 36 und Didache c. 9) weiter entwickelt: Dem Vater samt dem Hl. Geiste soll die höchste Ehre und Verherrlichung durch den menschengewordenen Sohn zuteil werden, sofern dieser unser Mittler ist (*per ipsum*), und wir unsere Huldigungen mit der seinigen vereinen (*cum ipso*), ja als Glieder ihm einverleibt sind (*in ipso*). Zum Worte das Symbol fugend, macht der Priester mit dem h. Leib, den er ursprünglich schon zur *fractio* in die Hand genommen, dreimal das Kreuzzeichen über das h. Blut, um anzudeuten: Opferleib und Opferblut, beide zusammen sind die Quelle unseres Segens. Dann bildet er zu den Worten *Patri und Spiritus sancti* mit demselben h. Leibe noch je ein Kreuz

außerhalb des Kelches, um außer der zweiten Person auch der ersten und dritten in der Gottheit für empfangenen Segen den gleichen dankenden Lobpreis zu widmen. Schließlich hält er zum sinnbildlichen Ausdruck der Lobeserhebung beide h. Spezies zugleich eine Zeitlang himmelwärts erhoben. Das ist dann die sog. Kleine Elevation, die ehemals das Volk zur Anbetung mahnte. Im gallikanischen und mozarabischen Ritus, wohl auch im ältesten römischen, wurde sie von dem Rufe des Diakons *Sancta sanctis* (im griechischen Ritus *Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις*) begleitet.

Sogleich nachher fordert der Zelebrant durch den lauten Vortrag des *per omnia saecula saeculorum* die ganze Gemeinde zum freudig zustimmenden Amen auf.

§ 48.

Der Kommunionteil.

Auf die Opferhandlung folgt das Opfermahl; bei den vorbildlichen Opfern des Alten Bundes ein Veröhnungsfest zwischen Gott und den Menschen, beim wahren Opfer des Neuen Bundes ein Freundschaftsbund verstärkt bis zum vollen Einswerden mit dem Gottmenschen selbst, hier wie dort ein Akt, der zwar nicht zum Wesen, aber zur Vervollständigung (Integrität) des Opfers gehört. Deshalb ist beim Meßopfer eine Kommunion der h. Spezies so streng vorgeschrieben, daß sie eventuell auch durch einen anderen, vielleicht nicht mehr nüchternen Priester geschehen muß. Der betreffende Meßteil umfaßt: Vorbereitung der Kommunion, Genuß und Dankagung.

1. **Die Vorbereitung der Kommunion.** Wie die Präfation den Konsekrationsteil, so leitet das Gebet des Herrn den Kommunionsteil ein. Es liegt nahe, die Bitte um das tägliche Brot beim Meßopfer auf die h. Kommunion zu beziehen. Ebenso hat hier die Bitte um Sündenvergebung ihre besondere Bedeutung. Im gallikanischen Ritus wurde, wie ursprünglich auch wohl im römischen, das Pater noster ganz vom Volke gesungen. Papst Gregor d. Gr. gab ihm, wie er am Bischof Johannes von Syrakus (Epist. 9, 12) schreibt, den Ehrenplatz unmittelbar hinter dem Kanon. Vordem ging ihm der damals noch sehr ausgedehnte Brechungsritus, die *fractio*, voraus. Auch soll Gregor, der vor seiner Thronerhebung Abt des römischen Andreasklosters war, dem Embolismus (vgl. oben S. 98) die Friedensbitte *da propitius pacem etc.* sowie die Nennung des h. Andreas eingefügt haben.

Bei der weiteren Vorbereitung tritt naturgemäß die Handlung in den Vordergrund. Schon während des Embolismus nimmt der

Zeilebrant die Patene vom Diakon in Empfang (ursprünglich, um über ihr ein größeres konsekriertes Brot in so viele Stücke zu zerbrechen, als Kommunikanten zu erwarten waren). Er bekreuzt sich bei den Worten *da propitius pacem* zum verstärkten Ausdruck des Verlangens nach diesem Frieden mit der Patene als dem geweihten Träger des Opferleibes Christi und küßt sie ehrfurchtsvoll. Heute wird nur mehr die größere Hostie des Zeilebranten nach anbetender Genußexion über dem Kelche in drei Teile zerbrochen. Diese Brechung versinnbildet nach den älteren Liturgikern die sich an alle hingebende Liebe Christi sowie die Vereinigung aller Gläubigen im Genuß des einen Jesus Christus. Sodann führt der Zeilebrant mit einer Partikel der h. Hostie unter dem Gebetsworte *Pax Domini sit semper vobiscum* oberhalb des Kelches dreimal den Segensgestus aus, wünscht den Anwesenden den Frieden, den er soeben im Embolismus von Gott erbeten hat, und läßt jenen Teil unter den Worten *Haec commixtio et consecratio etc.* (ambrosianisch deutlicher: *Haec commixtio consecrati corporis et sanguinis Domini etc.*) in den Kelch hinabgleiten. Diese Vermischung versinnbildet einerseits die Zusammengehörigkeit von Leib und Blut Christi zu dem einen eucharistischen Sakramente, andererseits die Vereinigung der Kirche mit Christus. Der Priester betet dabei, daß der eucharistische Genuß eine Quelle des ewigen Lebens für alle Kommunikanten werde.

Gleichzeitig nimmt die Gemeinde aus dem laut verkündeten Friedenswunsche des Zeilebranten Anlaß, auch ihrerseits das Gotteslamm auf dem Altare in dreimaligem Gesang des *Agnus Dei* um seinen Frieden zu bitten, unter ausdrücklicher Bezugnahme auf das Wort Johannes' des Täufers, daß Christus die Sünden der Welt und damit die Ursache jeglicher inneren wie äußeren Zwietracht zu entfernen gekommen sei. Diese von der Gemeinde gestellte Bitte spricht auch der Zeilebrant gemeinsam mit seinen Gehilfen aus und erweitert sie dann sofort in dem Stillgebete *Domine Jesu Christe* zu einem Friedensgebete für die ganze Kirche unter Berufung auf die Verheißung des Herrn bei Joh. 14, 27. Der jener lauten Anrufung und diesem stillen Gebete folgende Bruderkuß (*osculum pacis*) ist das Symbol der christlichen Liebe und Einigkeit. Anfangs fand er am Schlusse des allgemeinen Fürbittgebetes vor dem Opfergang der Gläubigen statt (vgl. Matth. 5, 23). Seit dem 5. Jahrhundert wurde er noch passender vor den Gang zum Tische des Herrn verlegt (vgl. oben S. 181). Weil aber der wahre, christliche Friede nur vom *Agnus Dei* ausgehen kann, so nimmt der Zeilebrant ihn

gleichsam vom Altare: er küßt den Altar (gleichzeitig küßt auch der Diakon den Altar zur *salutatio Christi*) und überträgt den Friedenskuß unter *Pax tecum* auf seinen Gehilfen und durch diesen auf den übrigen Klerus und das Volk. Der Friedenskuß unterbleibt am Karfreitag und in den Seelenmessen: dort wegen des Verräterkusses, hier aus dem Grunde, weil Erbarmen und Frieden als Frucht dieser h. Messe in erster Reihe den armen Seelen zugute kommen sollen: *dona eis requiem*.

Die Zeremonien der Brechung und Vermischung waren in alter Zeit weit ausgedehnter. Oft wurde ein Stück des am Tage vorher konsekrierten Brotes an dieser Stelle der Messe in den Kelch gesenkt; ferner wurden Partikeln der h. Hostie zu benachbarten Kirchen geschickt, um dort ebenso Verwendung zu finden.

Der Gesang des *Agnus Dei* ist, wie es scheint, aus dem Morgenland zunächst in die gallikanische Liturgie, sodann durch den aus einer syrischen Familie stammenden Papst Sergius († 701) auch in die römische Liturgie gekommen. Anfangs wurde er abwechselnd von Klerus und Volk während des ganzen Brechungsaktes ausgeführt und stets mit *miserere nobis* beschlossen. Seit dem 12. Jahrhundert ist die Dreizahl und beim drittenmal der Zusatz *dona nobis pacem* üblich geworden.

2. Der Genuß. Während die Gemeinde fortfährt, im wiederholten *Agnus Dei* das Gotteslamm um Erbarmen und Frieden zu bitten, macht der Zelebrant seine letzte persönliche Herzensvorbereitung in zwei Stillgebeten, worin er sich unmittelbar an Christus wendet und für sich *privatim* (in Singularform) fleht. In der ersten Oration erbittet er sich als Kommunionfrucht Befreiung von der Sünde und Treue bis in den Tod, in der zweiten (daß in dieser nur vom h. Leibe die Rede ist, kommt daher, daß sie ursprünglich nur zur *sumptio corporis Christi* gehörte und eine besondere Oration zur *sumptio sanguinis* folgte) Bewahrung vor der unwürdigen Kommunion (*non mihi proveniat*, vgl. 1 Kor. 11, 29) und die Segensfülle der würdigen. Nunmehr hebt er (nach vorheriger Kniebeugung) unter dem freudigen Ausrufe *Panem caelestem accipiam* (nach Ps. 115, 4) den Leib des Herrn von der Patene, neigt sich und schlägt demütig an die Brust, wozu ihm der Ausspruch des Hauptmanns von Kapharnaum die für seine Stimmung so passenden Worte (Matth. 8, 8) leihen muß. Er wiederholt dieselben in gesteigerter Innigkeit noch zweimal. Alsdann erteilt er sich mit dem h. Leibe Christi den sakramentalen Segen und kommuniziert unter der gewöhnlichen Spendungsformel *Corpus Domini etc.* Nach einigen Augenblicken betrachtenden Verweilens (*quiescit aliquantulum in meditatione ss. sacramenti*) und Bersikeln des Jubels und Dankes ergreift er den Kelch, erteilt sich mit demselben

ebenfalls den sakramentalen Segen unter der Spendungsformel Sanguis etc. und genießt das h. Blut.

Damit ist der gnadenreichste Augenblick der Messe für die teilnehmenden Gläubigen erreicht. Denn wie der Priester, so sollen nach der Intention der Kirche nunmehr auch alle Gläubigen, so viele ihrer dessen würdig sind, die h. Kommunion, wenn auch nur unter einer Gestalt, empfangen. Gewiß ist der Akt der Konsekration, objektiv genommen, der Höhepunkt der liturgischen Feier, indem er Gott die größte Ehre erweist, aber der Akt der Kommunion bringt je nach der subjektiven Empfänglichkeit den einzelnen Teilnehmern den persönlichen Gewinn, die Erhebung zur Vereinigung mit Gott und seiner Gnade. Denen, die nicht wirklich kommunizieren, ist die sog. geistliche Kommunion zu empfehlen.

3. Die Dankagung. Diese hebt an im Kommuniongesange und wird dann vom Zelebranten für sich persönlich in den Ablutionsgebeten und darauf für alle gemeinsam in der Postkommunion verrichtet.

Unmittelbar nach der *sumptio sanguinis* bzw. während der Kommunion der Gläubigen singt der Chor die *communio* (= *antiphona ad communionem*). Diese gehört heute zu den wechselnden Messgesängen und ist bestimmt, auch den Kommunionteil mit dem Fest-, Tages- oder Botivgedanken in Beziehung zu setzen und eine entsprechende Stimmung in den Herzen der Gläubigen zu erneuern. In ältester Zeit wurde stets der gleiche Kommuniongesang während des oft lange Zeit dauernden Kommunionganges der Gläubigen benutzt, vor allem gern der Ps. 33 *Benedicam Dominum in omni tempore* mit der Antiphon *Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus*. Später wählte man zur Abwechslung andere Verse aus solchen Psalmen, die beim *Introitus* oder *Offertorium* nicht zu Ende gesungen werden konnten. Als zuletzt nur mehr der Priester kommunizierte, ließ man die Psalmverse ganz wegfällen und behielt allein eine stets wechselnde Antiphon bei.

Die beiden Ablutionsgebete, die während der Abspülung (*ablutio*) gesprochen werden, sind als private Andachtsäußerung des Zelebranten unmittelbar an Christus gerichtet (die Pluralform des *Quod ore rührt* daher, daß es früher, wie noch heute am Donners- tag der Passionswoche, als Postkommunion diente).

In der liturgischen Postkommunion (*oratio post communionem*) geht der Zelebrant in der Regel von dem Gedanken aus, daß alle Teilnehmer der Messe kommuniziert und dadurch große Gnaden empfangen haben, „durch himmlische Speise und himmlischen Trank erquickt“ (Fest des Ev. Johannes) oder „durch heilige Gaben gesättigt“ (Messe der h. Anastasia) worden sind. Er knüpft daran neue Bitten um Güter natürlicher und übernatürlicher Art, wie sie

durch die Fest-, Tages- oder Botivgedanken jedesmal in besonderer Weise nahegelegt werden.

Die Postkommunionen werden in alter Zeit auch orationes ad complendum oder einfach complendae genannt. Eine förmliche Dankagung ist in ihnen verhältnismäßig nur mehr selten erhalten (vgl. Fest des h. Silvester); zumeist hat diese der Gedanke des Kirchenjahres mit seiner speziellen Entfaltung neuer Bitten völlig zurückgedrängt.

An den Ferialtagen der Fastenzeit folgt der Postkommunion noch ein „Bebet über das Volk“ (oratio super populum), dem die altertümliche Aufforderung vorausgeht *Humiliate capita vestra Deo*, wodurch es als altes Segensgebet charakterisiert wird. Im *Gelasianum* waren diese Orationen auch an den Sonntagen der Vorfasten- und Fastenzeit üblich. Wie es scheint, sind sie nach dem Vorbilde morgenländischer Liturgien gebildet; rief doch auch nach den Apostolischen Konstitutionen (VII 15, 6) der Diakon dem Volke vor dem letzten Segensgebete des Bischofes zu: „Verneigt euch vor Gott (ihn ehrend) durch seinen Sohn Christus und empfanget den Segen!“ Daß sie mit der Zeit immer mehr außer Gebrauch kamen, hängt wohl mit der späteren Entwicklung des Segens nach dem *Ite missa est* zusammen.

§ 49.

Der Schluß der Meßfeier.

Der Schlußteil der h. Messe, bestehend aus Entlassungsruf, Entlassungssegen, Schlußevangelium und Dankagung des Priesters, wird wiederum eingeleitet durch Altarkuß und Begrüßung des Volkes.

1. Der Entlassungsruf des Diakons lautet an den Tagen, an denen wegen des freudigen Charakters das Gloria gesungen wird: *Ite, missa est* = Gehet, es ist die Entlassung, im Sinne von: Vollendet ist das h. Geheimnis! (vgl. oben S. 156f.). Dafür tritt an Tagen der Trauer und Buße, an denen man auch in späterer Zeit noch nach der Messe längeres Gebet fortsetzte, die Entlassungsformel des Stundengebets: *Benedicamus Domino*: Lasset uns den Herrn preisen. In beiden Fällen antwortet das Volk, indem es für die Teilnahme an der gnadenreichen Feier Gott Dank sagt: *Deo gratias*.

In Requiemsmissen sollen soweit als möglich alle Friedens- und Segenswünsche sich nur auf die Verstorbenen beziehen. Daher unterbleibt schon vor der Kommunion die *Pax*-Erteilung und mit ihr das zugehörige Gebet *Domine Jesu Christe qui dixisti*; ferner wird zum *Agnus Dei* die Bitte *miserere nobis* bzw. *dona nobis pacem* in *dona eis requiem* (*sempiternam*) verändert, endlich wird statt der Entlassung und Segnung der Gläubigen der den Verstorbenen geltende Wunsch *Requiescant in pace* ausgesprochen.

2. Nunmehr bittet im Stillgebet des *Placeat* der Zelebrant Gott um huldvolle Aufnahme des vollbrachten Dienstes und um reichliche Verleihung seiner Veröhnungsgnade. Dann küßt er den

Altar, richtet Augen und Hände himmelwärts zum dreieinigen Gott, wie um den Segen in Empfang zu nehmen, und spendet ihn (außer in Requiemsmissen) durch das Zeichen des h. Kreuzes unter der Formel *Benedicat vos etc.* Es ist der Segen des Vaters, der seinen Eingeborenen für uns hingegeben hat; es ist auch der Segen des Sohnes, der aus Liebe zu uns das Kreuz bestieg; es ist endlich der Segen des Hl. Geistes, der soeben noch das Wunder der Wandlung, die mystische *Incarnatio*, vollzogen hat. Diesen Segen des dreieinigen Gottes soll der Christ nach dem Wunsche der Kirche am Morgen eines jeden Tages für seine tägliche Arbeit zu gewinnen suchen.

3. Schlußevangelium. Nach mittelalterlichem Gebrauche wird mit einer Segenspendung gern die Verlesung eines Evangeliums verbunden (vgl. Fronleichnamsprozessionen und Wettersegnen), gleich als wollte man damit das persönliche Wort Gottes, den *Logos*, auf die Erde herabrufen, um von neuem seine Wunder- und Segenskraft an den Menschen zu zeigen. Besonders der Anfang des Johannes-evangeliums wurde gern hierzu benutzt.

Am Schlusse der Messe ist die Verlesung des Johannes-evangeliums 1, 1–14 zunächst aus ähnlichen Erwägungen üblich geworden; jedoch ist diese ursprüngliche Bedeutung immer mehr gegenüber der anderen zurückgetreten, daß der erhabene Inhalt dieses Textes wegen des darin dargelegten Geheimnisses der Menschwerdung in tieferem Zusammenhang mit dem Opfer der Messe steht. Die Kirche hat daher seit Pius V 1570 auch für Messen, die keinen Schlußsegens enthalten, wie für Requiemsmissen, den Anfang des Evangeliums nach Johannes vorgeschrieben, es sei denn, daß ein durch höhere Festfeier verdrängtes Sonntags- oder Ferialevangelium verlesen werden müßte.

Das Johannes-evangelium bietet dem Priester und allen Kommunikanten überaus passende Gedanken zur Betrachtung, denn für alle diese ist gerade bei der Meßfeier das „Wort“ wieder Fleisch, ja Speise geworden. Es hat unter ihnen auf dem Altare sein Zelt aufgeschlagen, ja in ihren Herzen Wohnung genommen und ihnen die göttliche Gnade und Wahrheit offenbart. Dafür sei Gott gepriesen und gedankt. *Deo gratias* lauten die Schlußworte der liturgischen Gehilfen. Alsdann verlassen alle die hehre Opferstätte und kehren unter Orgelspiel in derselben Ordnung, wie sie gekommen, in die Sakristei zurück.

4. Dem Zelebranten obliegt noch die Verrichtung der im Missale bezeichneten Rezeßgebete. Die aus dem Lobgesang der drei

Jünglinge im Feuerofen (Dan. 3) und Psalm 150 zusammengesetzte Psalmodie wird durch die Antiphon *Trium puerorum* als ein Lob- und Danklied gekennzeichnet. Mit *Kyrie* und *Pateroster* schließt sich Bittgebet an. In Versikeln wird zu drei Orationen übergeleitet, die aus der Privatandacht des Papstes in der dem h. Laurentius geweihten Kapelle *Sancta sanctorum* beim Lateranpalaste stammen. Der Priester fleht darin zunächst, bezugnehmend auf das Feuer in Babylons Glutofen, Gott möge alles unheilige Feuer im Innern der Menschenherzen ersticken. Dann bittet er um Beistand in den Tagesgeschäften. Endlich ruft er im Hinblick auf die Standhaftigkeit des h. Laurentius Gottes Hilfe im Kampfe gegen sündhafte Begierden und Leidenschaften an.

Am Schlusse der Lesemessen werden gewisse Gebete vom Zelebranten, womöglich in der Landessprache, „mit dem Volke“ verrichtet. Die gegenwärtig üblichen hat erstmals Papst Leo XIII am 6. Januar 1884 vorgeschrieben; Papst Pius X hat die dreimalige Anrufung des h. Herzens Jesu beigefügt. Wird die stille Messe „mit einer gewissen Feierlichkeit“ zelebriert (z. B. bei Gelegenheit der Erstkommunionfeier) oder folgt auf sie unmittelbar, ohne daß der Priester den Altar verläßt, eine andere kirchliche Funktion oder öffentliche Andachtsübung (z. B. sakramentaler Segen oder Weihegebet am Herz-Jesu-Freitag), so dürfen die genannten Gebete unterbleiben (SRC 20. Juni 1913 und 2. Juni 1916; Decr. auth. n. 4271).

Bei den nicht levitierten Hochämtern (*missae cantatae*) darf in der Regel kein Weihrauch verwendet werden. Jedoch ist in einigen Diözesen durch päpstliches Indult gestattet, an bestimmten Tagen auch bei diesen die gleichen Inzensationen wie beim feierlichen Hochamt auszuführen, im Bistum Münster z. B. an allen Duplexfesten erster und zweiter Klasse (Indult vom 18. März 1892). Dadurch soll auch Kirchen mit geringerer Priesterzahl die unter solchen Umständen allein ausführbare höchste Feierlichkeit ermöglicht werden.

Messen, bei denen sich der Zelebrant an den durch die Rubriken hierfür freigegebenen Tagen eines besonderen Meßformulars bedient, um einem speziellen Votum, dem Wunsch oder der Intention einer Einzelperson oder Genossenschaft, Ausdruck zu geben, werden *Votivmessen* genannt, die in feierliche und private unterschieden werden. Das Römische Meßbuch enthält 25 Formulare, die ausschließlich für *Votivmessen* dienen. Auch die Requiemsmessen sind zu den *Votivmessen* zu rechnen. Schon Tertullian (*De coron. mil.* 3) bezeichnet es als Sitte, am Jahrestage eines Verstorbenen das h. Opfer zu feiern. Das heutige Meßbuch kennt als besondere Gedächtnistage den 3., 7. und 30. Tag sowie den Jahrestag nach dem Tode oder Begräbnis eines Verstorbenen. Über die sog. gregorianischen Messen vgl. Thalhofer-Eisenhofer, *Liturgik* II 253 f.

Dritter Abschnitt.

Liturgik der Sakramente und Sakramentalien.

1. Kapitel.

Die heiligen Sakramente.

Literatur: L. Billot, *De ecclesiae sacramentis*¹. 2 Bde. Rom 1906 u. 1908; N. Cihr, *Die h. Sakramente der katholischen Kirche*². Freiburg 1918; A. D. Sertillanges, *Les sept sacrements de l'Église*. Paris 1912; F. Probst, *Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christl. Jahrhunderten*. Tübingen 1872; Fr. Diekamp, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des h. Thomas*². 3. Bd. Münster 1920; J. B. Sägmüller, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*³. 2. Bd. S. 20 ff. Freiburg 1914; Tim. Schäfer, *Die Verwaltung und Spendung der h. Sakramente nach dem C. J. C. (Seelsorger-Praxis XXVIII. Bd.)*. Paderborn 1921.

§ 50.

Die Sakramentspendung im allgemeinen.

Sakramente (des Neuen Bundes) sind äußere, d. h. sinnlich wahrnehmbare Zeichen, die infolge ihrer Einsetzung durch Jesus Christus die Kraft haben, die Übertragung einer Heiligungsgnade (Erteilung oder Vermehrung der heiligmachenden Gnade nebst Vergebung von Todsünden und Tilgung ewiger Strafen) nicht nur anzuzeigen, sondern auch zu bewirken. Ihre Liturgie besteht teils aus wesentlichen Bestandteilen, die der göttliche Stifter der Kirche, wenn auch nur im allgemeinen (dem Grundgedanken nach, in genere), angeordnet hat und deren Substanz zu ändern die Kirche nicht berechtigt ist (vgl. oben S. 16), teils aus außerwesentlichen Zusätzen der Kirche, die man in der Regel Zeremonien zu nennen pflegt. Die wesentlichen Bestandteile der Liturgie eines jeden Sakramentes bilden sein „äußeres Zeichen“, das wiederum aus „Ding“ und „Wort“ oder nach der üblichen aristotelisch-scholastischen Terminologie aus „Materie“ (materia) und „Form“ (forma) zusammengesetzt ist. Besteht die „Materie“ in einer sinnenfälligen Handlung, die unter Anwendung einer körperlichen Substanz (Wasser, Chrisma) vollzogen wird, so heißt die Substanz „entfernte Materie“ (materia remota), ihre Anwendung „nächste

Materie" (materia proxima). Die „Form“ ist zumeist ein gesprochenes, lautbares Wort; jedoch können unter Umständen andere die Handlung deutlich bestimmende Zeichen dafür eintreten.

1. Äußeres Zeichen und Zeremonien der Spendung. Die Zusammensetzung des äußeren Zeichens aus Materie und Form entspricht der Zusammensetzung bzw. Vereinigung der menschlichen und der göttlichen Natur in Christus. So stellt jedes Sakrament im äußeren Zeichen ein schwaches Abbild des Verdiensturhebers und höchsten Spenders seiner Gnaden dar: durch seine „Form“ weist es auf das ewige „Wort“ des Vaters hin, d. h. auf die göttliche Natur des Erlösers, die seine Gnaden schafft, durch die „Materie“ aber auf die menschliche Natur, mit deren Hilfe der Erlöser für uns die Gnaden verdient und sie während seiner irdischen Wirksamkeit wiederholt ausgespendet hat.

Die Zeremonien, die von der Kirche der Sakramentspendung aus wichtigen Gründen beigelegt worden sind und darum außer im Notfalle nicht ohne Sünde weggelassen werden dürfen, haben in der Regel eine belehrende, erbauende und Gnaden vermittelnde Bedeutung:

a) Sie belehren, indem sie einzelne Gnadenwirkungen bildlich darstellen oder ihre Entfaltung zeigen. Die Zeremonien dieser Art machen, wie der Catechismus Romanus (p. II c. 1 qu. 18) sagt, „das, was die Sakramente bewirken, noch mehr klar und stellen es gleichsam vor Augen“.

b) Sie erbauen, indem sie die h. Geheimnisse mit Ehrfurcht und Würde umgeben. Sie „prägen die Heiligkeit dieser Dinge tief dem Herzen der Gläubigen ein und erheben den Geist derer, die sie anschauen und genau beobachten, zu Gedanken an himmlische Dinge. Sie erwecken Glauben und Liebe“ (Catech. Rom. I. c.).

c) Sie vermitteln Gnaden untergeordneter Art, indem sie als Sakramentalien die Disponierung des Empfängers vorbereiten oder erhöhen. Man denke an die Besprengung mit Weihwasser vor Spendung der Krankenkommunion u. ä. Solche Sakramentalien bewirken nach den Lehren der katholischen Dogmatik, wenn auch nur fürbittweise, aktuelle Gnadenhilfe, dingliche Heiligkeit und zeitlichen Segen.

2. Gültige und würdige Spendung. Es ist hauptsächlich folgendes zu beachten:

A. Vor der Auspendung. Der Priester, der ein Sakrament spenden will, soll im allgemeinen (von gewissen Ausnahmefällen abgesehen) sich mit dem Superpelliz (Rochett) und darüber mit einer

Stola von jener Farbe bekleiden, die dem Ritus des Sakramentes entspricht (Rit. Rom. tit. I c. 1 n. 7). Wie die Stola die priesterliche Gewalt bezeichnet, so soll das weiße Superpelliz die Herzensreinheit, womit die h. Sakramente gespendet und empfangen werden müssen, zum Ausdruck bringen.

Der Spender muß, da er Christi Person vertritt, den von Christus für die verschiedenen Sakramente verschieden angeordneten Bedingungen entsprechen, um die Sakramente gültig spenden zu können. Um sie zugleich erlaubterweise und würdig zu spenden, soll er auch im Stande der heiligmachenden Gnade sein. Dies ist für einen Vertreter der Person des allheiligen Gottesohnes nicht nur höchst geziemend, sondern wird auch durch die Heiligkeit des sakramentalen Aktes selbst verlangt, da zu dessen Zustandekommen der Spender nicht als rein sachliches Instrument, sondern als ein Mensch, der sein Handeln bewußt lenkt, mitzuwirken hat.

Beim Akte der Sakramentespendung sollen in der Regel ein oder mehrere mit einem Superpelliz (Röcklein) bekleidete Ministranten zugegen sein (Rit. Rom. tit. I c. 1 n. 8), um dem Spender, wenn er die liturgischen Gebete verrichtet, im Namen der Gläubigen zu antworten.

Die h. Geräte, Paramente, Ornamente, Leintücher und Gefäße müssen wohl erhalten (*integra*), würdig ausgestattet (*nitida*) und sauber (*munda*) sein, so wie es die Ehrfurcht gegen die h. Geheimnisse und die Erbauung der Gläubigen fordert (Rit. Rom. l. c. n. 9).

B. Bei der Ausspendung. Zur Gültigkeit des sakramentalen Aktes ist im Augenblicke der Spendung weiterhin erforderlich, daß der Spender mindestens die virtuelle Intention habe, das zu tun, was die Kirche tut (*intentio faciendi, quod facit ecclesia*), sowie daß er die rechte „Materie“ und „Form“ anwende und in einer der Natur des Sakramentes entsprechenden Weise miteinander verbinde. Darüber hinaus wird er sich freilich bemühen, auch soweit als möglich eine aktuelle Intention zu erwecken (Rit. Rom. l. c. n. 12), und nicht nur die Worte der „Form“, sondern alle Worte, auch die der begleitenden Zeremonien, aufmerksam, deutlich (*distincte*), andächtig und mit vernehmlicher Stimme (*clara voce*) zu sprechen (l. c. n. 11), sowie alle vorgeschriebenen Gebräuche mit geziemender Würde (*decenter gravique actione*) vorzunehmen (l. c. n. 12).

C. Nach der Ausspendung. Den Empfänger der Gnaden des Sakramentes soll der Spender mit seinem Gebete und gegebenenfalls mit weiterer Belehrung unterstützen. Für sich selbst wird er Gott danken, daß er im Dienste Christi zur Heiligung des Volkes

beitragen durfte. Alle bedeutenderen Fehler soll er, und zwar die wesentlichen auch mit großer eigener Beschweris, soweit es noch möglich ist, wieder gutzumachen suchen; die unbedeutenden sollen ihm wenigstens Anlaß sein, daß er sich vor Gott verdemütige, um Verzeihung bitte und bessere Vorsorge für sein zukünftiges Verhalten treffe.

Für die Beurteilung der Gültigkeit eines gespendeten Sakramentes in Zweifelsfällen sei bemerkt:

Ist der Zweifel bloß negativ, so daß man nur nicht gerade im einzelnen sich über den richtigen Vollzug des Aktes Rechenschaft geben kann, so steht die Präsumption für die Gültigkeit und soll die Spendung nicht wiederholt werden.

Ist der Zweifel aber positiv, d. h. stützt er sich auf eine bestimmte Wahrnehmung, und ist er demgemäß als vernünftig zu erachten, so muß unterschieden werden: Handelt es sich um ein Sakrament, das zum Heile notwendig ist (Taufe, Absolution bei Sterbenden, die nicht zugleich die h. Ölung empfangen haben, h. Ölung bei Bewußtlosen, die nicht vorher ein anderes Sakrament empfangen konnten) oder kommt, wie bei der Priesterweihe, das *bonum religionis* in Betracht, so muß die Spendung (bedingt) wiederholt werden. Ist dagegen das Sakrament nicht so notwendig (z. B. Firmung, h. Ölung nach Empfang der anderen Sakramente, Ehe), so kann je nach den Schwierigkeiten, die eine Wiederholung für den Priester oder Bischof mit sich brächte, eine solche leichter unterlassen werden, zumal wenn die Zweifelsgründe nicht bedeutend sind und dem Empfänger eventuell nur geringe Nachteile entstehen.

Bei einzelnen Sakramenten ordnet das Rituale eine Eintragung der Spendung in das betreffende Pfarrbuch an (l. c. n. 18).

Von den apostolischen Zeiten an haben die Gläubigen wie bei der Feier der h. Messe, so auch bei Aus spendung der Sakramente und anderen kirchlichen Handlungen Gaben zum Unterhalt des Klerus dargebracht, woraus die sog. Stolgebühren entstanden. Wie die kirchliche Gesetzgebung immer festgehalten hat (vgl. Conc. Lateran. IV. decr. 66) und auch das Rituale Romanum (l. c. n. 13) erklärt, darf für die Spendung von Sakramenten im allgemeinen „weder direkt noch indirekt“ etwas verlangt werden. Auch das neue Rechtsbuch (can. 736) hält diesen Grundsatz im allgemeinen aufrecht, gestattet jedoch die geziemende Einforderung von Stolgebühren, wenn solche durch ein Provinzialkonzil oder eine Bischofskonferenz angeordnet und vom päpstlichen Stuhle genehmigt sind (can. 1507).

3. Ritualbücher. Da die „Form“ der Spendung bei den meisten Sakramenten nur in einigen wenigen Worten besteht, die man leicht auswendig behalten kann, pflegte man sie in der ältesten Zeit nicht einmal aufzuzeichnen, sondern anscheinend nur mündlich weiter zu überliefern. Als aber zahlreiche Zeremonien mit vielen

Gebetstexten hinzukamen, nahm man diese zunächst in die vorhandenen Sakramentarien auf. So finden wir im Leonianum, Belasianum und Gregorianum die Textworte der Taufe und Firmung in Verbindung mit der Messe des Karfreitags.

Später legte man eigene Hefte (*manualia* oder *manipuli*) für die Formeln der Sakramentspendung an, insbesondere für die Taufe und letzte Ölung, Eheschließung und Krankenseelsorge. Dazu schrieb man oft die Sterbe- und Beerdigungsgebete, Benediktionsformulare, vielfach auch kirchenrechtliche Bestimmungen, die von besonderer Bedeutung für die Seelsorge waren, und Beschlüsse der Diözesansynoden. Aus den entsprechenden Büchern für die Spendung der bischöflichen Sakramente entwickelten sich im 9.—10. Jahrhundert die sog. Pontificalien. Aus den Heften des Pfarrklerus, die mit der Zeit einen immer größeren Umfang annahmen, entwickelten sich die Ritualbücher, die bald *Ritualia*, bald *Obsequialia*, *Parochialia*, *Sacerdotalia* u. ä. hießen. Gegen Ende des Mittelalters wurden solche Bücher meist Agenden genannt (vgl. oben S. 9). Die Agende der Kathedrale galt in der Regel als Vorbild für die entsprechenden Bücher aller Pfarrkirchen.

War eine Agende defekt geworden, so mußte sie auf der nächsten Diözesansynode durch Abschrift aus dem Exemplar der Domkirche ergänzt werden. In manchen Diözesen bestand die Vorschrift, daß alle Pfarrer zu den jährlichen Synoden in der Bistumshauptstadt ihre Agende mitbringen sollten, um sie auf ihre Vollständigkeit hin prüfen zu lassen.

Die Mannigfaltigkeit der kirchlichen Gebräuche bei der Sakramentspendung wurde noch durch willkürliche Änderungen vermehrt, die einzelne Pfarrer, oft in bester Absicht, beim Auftreten des Protestantismus vornahmen. Hier und da ging man damals so weit, daß man die Krankenkommunion unter beiden Gestalten nach Aussprechen deutscher Konsekrationsworte spendete, bei der Taufe die Exorzismen wegließ u. a. Auch fehlte es oft an der rechtgläubigen Erklärung der zum würdigen Empfang notwendigen Erfordernisse. Daher beschloß die vom Trienter Konzil für die Neuherausgabe der liturgischen Bücher eingesetzte Kommission besonderen Fleiß auf die Bearbeitung des priesterlichen Ritualbuches zu verwenden.

So veröffentlichte erst im Jahre 1614 Papst Paul V das *Rituale Romanum*. Dasselbe enthält ausführliche Instruktionen über die rechte Weise der Sakramentspendung im allgemeinen (tit. I), bespricht Materie, Form, Spender, Zeit, Ort sowie alle übrigen Erfordernisse bei Spendung eines jeden Sakramentes, das einfache Priester spen-

den können, und bietet die sämtlichen Texte mit ihren Rubriken dazu (tit. II—V und VII). Dem Sakramente der h. Ölung schließt es die Seelsorge für Kranke und Sterbende, ferner (tit. VI) die Beerdigungsriten an. Zuletzt folgen noch Instruktion und Texte für Benediktionen (tit. VIII), Prozessionen (tit. IX) und Exorzismen (tit. X).

Dieses Römische Rituale, das, wie schon oben S. 23 bemerkt, zunächst nur dringlich empfohlen, nicht direkt vorgeschrieben wurde, ist heute, nachdem noch mehrfache Revisionen und Erweiterungen stattgefunden haben (besonders unter Benedikt XIV 1748), fast von der ganzen abendländischen Kirche angenommen.

Weil die Trienter Reform des Rituals so lange auf sich warten ließ, gaben einzelne deutsche Bischöfe schon vorher verbesserte Diözesanagenden im Druck heraus, so Bischof Ernst von Münster im Jahre 1592, Erzbischof Wolfgang von Mainz 1599, Erzbischof Ferdinand von Köln 1614. Es war nicht gut möglich, diese neuen Drucke sofort nach Erscheinen des Römischen Rituals außer Gebrauch zu setzen. Man behielt sie daher einstweilen bei, ja man ließ von ihnen selbst neue Auflagen mit mannigfachen Annäherungen an den römischen Ritus veranstalten, z. B. erschien in Münster 1712 eine völlig veränderte Ausgabe der Diözesanagende, die in dieser Form noch bis zur Einführung des Römischen Rituals 1894 ihre Geltung behauptete. Ähnlich lagen die Verhältnisse in den anderen deutschen Diözesen. Die vom Römischen Rituale abweichenden Sondergebräuche sind heute in den *Collectiones rituum* der verschiedenen Bistümer mit römischer Approbation gesammelt.

§ 51.

Die Taufe.

Die Taufe als das Sakrament der geistigen Wiedergeburt (*βάπτισμα* und *βαπτισμός* von *βάπτειν* eintauchen, *baptismus*) ist das erste und notwendigste der christlichen Sakramente.

1. Geschichte. Bereits im Judentum bestanden mannigfache gesetzliche Waschungen oder Taufen, die wie die Johannaufgabe zur Bedeckung der Bußgesinnung dienen sollten. Die Taufe Jesu im Jordan (Matth. 3, 13 ff.) war ein vorbildlicher Akt, der auf die Einsetzung des Sakramentes vorbereitete (vgl. Joh. 3, 22; 4, 1 ff.). Im Gespräche mit Nikodemus (Joh. 3, 3 ff.) verkündigte Jesus die Heilsnotwendigkeit der christlichen Taufe. Kurz vor seiner Himmelfahrt (Matth. 28, 19) sandte er alsdann seine Jünger zur Taufe aller Menschen aus, womit die Einsetzung des christlichen Sakramentes vollendet war.

Dementsprechend spendeten die Apostel die Taufe „im Namen Jesu“, d. h. unter Berufung auf den Taufbefehl Christi, in seiner Kraft und zur innigsten Verbindung mit ihm (Apg. 2, 38 ff.; 8, 12 f.

36 ff.; 9, 18; 10, 47; 19, 3 ff. u. ö.). Wenn jemand seine Sünden bereute, zur Lebensbesserung entschlossen war und an die Lehre Jesu glaubte, konnte er sogleich getauft werden. Jedoch verband sich bald eine längere Belehrung, Fasten und Beten mit der Vorbereitung auf die Taufe.

Die Didache (c. 7) und die I. Apologie Justins (c. 61) enthalten eine Schilderung der ältesten Taufweise. Danach fand der Taufakt durch dreimaliges Untertauchen oder Übergießen unter Anrufung der *h. h.* Dreifaltigkeit statt.

Bald nachher entwickelte sich die Katechumenatsdisziplin. Wer sich zum Katechumenat anmeldete (*rudis*), wurde vom Bischofe nach einer Einführungskatechese, sowie nach einer Zeremonie, die eine Verscheuchung des unreinen, heidnischen Geistes darstellte (*exsufflatio spiritus immundi*), mit dem Kreuze an der Stirn bezeichnet und durch Handauflegung (in einigen Gegenden auch durch Exorzismus unter Darreichung von Salz) in den Schutz und Unterricht der Kirche aufgenommen. Als Katechumene (*κατηχούμενος*) sollte er nunmehr regelmäßig der Vormesse anwohnen und sich zwei bis drei Jahre im christlichen Leben bewähren. Dann erst trat er in die Klasse der „Auserwählten“ oder „Kompetenten“ (*electi*, *competentes*, *φωτισόμενοι*, *illuminandi*), in das sog. *Photizomenat* ein, erhielt während der Quadragesimalzeit besondern Unterricht über das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser (*Traditio* und *Redditio symboli*) und wurde wiederholten Exorzismen unterworfen. Hieran schloß sich im Abendland die auffallende Zeremonie der „Eröffnung der Ohren“ mit Verlesung der Evangelienanfänge an. Die Taufspendung selbst fand in der Ostersnacht nach Widersagung des Teufels und feierlichem Bekenntnis des Glaubens an die spezifisch christlichen Lehren (Dreipersonlichkeit Gottes) unter dreimaliger Immersion (im Abendland auch durch Infusion des in der *Piscina* stehenden Täuflings) statt. Es folgte Firmung und Kommunion noch am Ostermorgen, sowie Vervollständigung des Unterrichts in der Osterwoche.

Außer am Osterfeste fanden Taufen in der ganzen österlichen Zeit sowie besonders am Pfingstfeste, im Morgenland auch am Epiphaniesteste statt. Kranke konnten in Notfällen zu jeder Zeit getauft werden.

Vom 5. Jahrhundert an wurde die Erwachsenentaufe immer seltener, das Katechumenat fiel und machte Platz für die sog. *Skrutinenordnung*. Statt der Erprobung im christlichen Leben wurde nämlich bei Erwachsenen nach abgekürztem Unterricht, wie bei Kindern, die Bürgschaft für eine christliche Erziehung durch sog.

Paten (patrini, sponsors) als ausreichend hingenommen. Der früher mit liturgischen Feierlichkeiten verbundene Unterricht wurde auf einige zeremonielle Formeln, die auf anfangs drei, später sieben Tage verteilt waren, die sog. Skrutinien (scrutinia = Prüfungen), beschränkt, mehr nur, um den Paten ihre Pflicht, das Kind religiös zu erziehen, eindrucksvoll vor die Seele zu stellen; denn Paten und Eltern mußten an diesen Tagen den Täufling zur Kirche begleiten.

Gegen Ende des 8. Jahrhunderts, in der Zeit Karls d. Gr., wurde noch weiter gekürzt. Der Anhang, den Alkuin zum Gregorianum verfaßte (vgl. oben S. 185), enthält einen kürzeren Ordo baptismi, bei dem alle Skrutinien auf einen einzigen Tag zusammengedrängt sind. Diese Taufform wurde das ganze Mittelalter hindurch in den meisten Kirchen, besonders in Deutschland, gebraucht und ist im wesentlichen als Ordo baptismi adultorum in das Rituale Romanum übergegangen. Dabei wurde statt der Immersion immer mehr die Infusion üblich, jedoch erhielt sich die Immersion (der Kinder) mancherorts noch bis ins 16. Jahrhundert. Die Firmung wurde von der Taufe getrennt und die Kommunion, die bei Kindern noch bis ins 12. Jahrhundert hinein durch Darreichung einiger Tropfen des h. Blutes ausgeführt zu werden pflegte, allmählich durch eine Ablutio vini ersetzt.

Die Ablutio vini nach der Kindertaufe hat sich in einigen Gegenden, z. B. im Münsterland, noch bis ins 19. Jahrhundert erhalten.

2. Der heutige Taufritus. Der römische Ritus der Kindertaufe (Ordo baptismi parvulorum, Rit. Rom. tit. II c. 2) ist durch Abkürzung aus dem Ritus der Erwachsenentaufe, dem soeben erwähnten Ordo baptismi adultorum, entstanden. Er umfaßt in kürzester Form:

a) die Zeremonien des Katechumenats an der Kirchthüre (ad limen ecclesiae), und zwar Benennung mit einem „christlichen“ Namen, vorzüglich mit dem eines Heiligen, der Vorbild, Fürbitter und Beschützer sein soll (vgl. can. 761), sodann eine kurze Einleitungskatechese über die beiden Hauptgebote des Christentums, weiterhin eine symbolische Verscheidung des unreinen Geistes durch die Zeremonie der exsufflatio, endlich die Aufnahme in den Schutz der Kirche durch Kreuzzeichnung, Handauflegung und Darreichung des Salzes, das zugleich Sinnbild der christlichen Lehre ist;

b) die Zeremonien des Photizomenats in drei Stationen, noch an der Kirchthüre wiederholte Exorzismen, dann autoritative Einführung in die Kirche und auf dem Wege zum Taufbrunnen

Gebet des Symbolums und Vaterunsers, vor dem Taufbrunnen letzter Exorzismus und sog. *Apertio aurium* (Sinnbild der Eröffnung des geistigen Sinnes, vgl. Mark. 7, 32 ff.);

c) den Taufakt, der nach feierlicher Widerfragung (*abrenuntiatio*) und symbolischer Salbung zum Kampfe wider den Teufel, sowie nach kurzer Befragung über den christlichen Glauben und über die Absicht, sich taufen zu lassen, durch dreimalige Infusion in Kreuzform unter gleichzeitiger Anrufung der einzelnen Personen der hh. Dreifaltigkeit erfolgt;

d) die Zeremonien nach der Taufe, nämlich die Salbung mit Chrisam zum Zeichen der Gnadenfülle und zur Verähnlichung mit Christus, dem Gesalbten, die Darreichung des weißen Kleides (Taufunschuld) und der brennenden Kerze (Pflicht zur rechten Betätigung des Christenglaubens). Ein Segenswunsch für den Täufling und eine Ermahnung an die Paten bilden den Abschluß.

Die Erwachsenentaufe hat reichere Zeremonien (siebenfache Kreuzbezeichnung, dreimalige Aufforderung zum Beten des Vaterunsers u. a.).

Auch bei Nottaufen muß die vollständige Taufform, die rechte Materie (natürliches Wasser, Abwaschung) und die rechte Intention angewandt werden. Das neue Gesetzbuch wünscht die Zuziehung von einem oder zwei Zeugen (can. 742).

Unter den deutschen Diözesangebräuchen ist bemerkenswert, daß seit dem 11. Jahrhundert, bevor der Priester mit den Paten das Symbolum rezitierte, das Evangelium von der Segnung der Kinder durch den Herrn nach Matth. 19, 13–15 oder Mark. 10, 13–16 verlesen und daran je nach den Umständen eine Ansprache an die Paten geknüpft wurde. In Münster ist dieser Gebrauch bis zur Annahme des *Rituale Romanum* beibehalten worden. Die neueren *Collectiones rituum* haben die Ansprache an die Paten und Belehrung derselben über ihre Patenpflichten meist an den Schluß der ganzen Taufhandlung verlegt. Für die Fragen, die an die Paten gerichtet werden, ist selbstverständlich die Volkssprache anzuwenden; einzelne Diözesanagenden bzw. *Collectiones rituum* (z. B. Passau, München-Freifing) haben mit Recht auch die Belehrung in der Einleitungskatechese *Si vis ad vitam ingredi etc.* in deutscher Übersetzung aufgenommen.

3. Liturgische Bedeutung. Der sakramentale Akt deutet symbolisch bereits die Wegnahme sündhafter Unreinigkeit und Wiederherstellung früherer Heiligkeit der Menschennatur an. In der Abwaschung mit Wasser findet man sogar die Tilgung der ewigen Strafe angezeigt, da Wasser Feuerogluten löscht. Noch deutlicher weist die Symbolik der Immersionstaufe auf das „Be-gräbnis“ der alten, sündhaften Menschennatur und das Auferstehen zu neuem geistigen Leben hin. Die der Spendung nachfolgenden Zeremonien bezeichnen die einzelnen sakramentalen Wirkungen genauer als Nachlaß aller Sünden (*Deus . . . dedit tibi remissio-*

nem omnium peccatorum), als positive Heiligung durch Eingießung der heiligmachenden Gnade (ipse te liniat chrismate salutis . . . Accipe vestem candidam . . .) und mahnen zur Sorgfalt in Bewahrung der Taufgnaden (custodi baptismum etc.). Da die Worte der Spendungsform „Ich taufe dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes“ eine Weihe an die heiligste Dreifaltigkeit enthalten, deuten sie als letzte Wirkung die Einprägung des unauslöschlichen Charakters an.

4. Spender und Empfänger. Ordentliche Spender der feierlichen Taufe (baptismus solemnus) sind die Bischöfe und Priester, außerordentliche die Diakone; jedoch ist an erster Stelle der eigene Pfarrer des Täuflings bzw. seiner Mutter zur Spendung berufen (can. 738). Fremde Priester bedürfen der (wenigstens präsumierten) Erlaubnis des Ortspfarrers zur feierlichen Taufe. Spendet ein Priester oder Diakon die Nottaufe (b. privatus), so hat er, falls noch Zeit vorhanden ist, die dem Taufakte nachfolgenden Zeremonien unmittelbar anzuschließen. Im übrigen sind alle bei Nottaufen unterlassenen Zeremonien später in der Kirche nachzuholen (Rit. Rom. tit. II c. 5). Fähig zum gültigen Empfang der Taufe ist jeder noch nicht getaufte Mensch, sobald und solange er lebt. „Erwachsene“, d. h. solche, die den Vernunftgebrauch besitzen, bedürfen zum gültigen Empfang einer Intention, nämlich der positiven Willensbereitschaft, sich taufen zu lassen (can. 745). Der erlaubte und würdige Empfang setzt eine innere Disposition voraus, worüber die Sakramentenlehre zu vergleichen ist. Die Kindertaufe wird schon durch die älteste Tradition bezeugt (Trenäus, Adv. haer. II, 22, 4; Origenes, Comm. in Rom. 5, 9; Cyprian, Ep. 59, 2 ff.). In der Regel soll die Taufe der Kinder nicht über den dritten Tag nach der Geburt verschoben werden.

Zur feierlichen Taufe sind ein bis zwei Paten erforderlich (can. 762—769), denen die Pflicht zufällt, für die christliche Erziehung des Kindes Sorge zu tragen.

Zur Geschichte der Taufliturgie vgl. F. Gillmann, Taufe „im Namen Jesu“ oder „im Namen Christi“? (Mainz 1913); F. J. Dölger, Der Erorzismus im altchristlichen Taufritual (Paderborn 1909); F. Probst, Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines (Münster 1892) S. 398 ff.; A. Franz, Das Rituale von St. Florian (Freiburg 1904) S. 152 ff. und R. Stapper, Die älteste Agende des Bistums Münster (Münster 1906) S. 87 ff. Zur morgenländischen Liturgie vgl. A. Staerk, Der Taufritus der griechisch-russischen Kirche (Freiburg 1913).

§ 52.

Die Firmung.

Obwohl die Firmung in der ältesten Zeit in der Regel unmittelbar nach der Taufe gespendet wurde und ihre Gnadenwirkung zur Erhöhung und Vollendung der Taufgnade dient (*τελειωσις, βεβαίωσις, consummatio, signaculum spiritus, consignatio, confirmatio*), ist sie doch nach Apg. 8, 14 ff. und 19, 6 von der Taufe verschieden. Sie ist das Sakrament, das die Getauften zum mutigen und standhaften Bekenntnisse des Glaubens mit dem Hl. Geiste erfüllt.

1. Geschichte. Nachdem Priester oder Diakone die Taufe vorgenommen hatten, spendeten in ältester Zeit nur die Bischöfe unter Handauslegung und Gebet, sowie (nachweisbar seit dem zweiten Jahrhundert) unter gleichzeitiger Salbung mit Chrysam (*ἄγιον μύρον*) die Firmung (vgl. Tertullian, *De bapt.* 6–8; Origenes, *In Lev. hom.* 6, 5; 8 11; Hippolytus, *In Dan.* I, 16; Ägyptische Kirchenordnung, ed. Achelis 98 f.; *Canones Hippolyti* 19, 13 u. a.).

Gerade die Salbung wurde im Morgenland zum feierlichsten Ritus, den man an mehreren Körperstellen ausführte (Cyrill, *Cat. myst.* 3). Als wegen des Anwachsens der Diözesen die Bischöfe nicht mehr jeder Taufspendung beiwohnen konnten, wurde im Orient die Firmung auch den einfachen Priestern überlassen. Die Handauslegung trat dort fast ganz zurück. Die griechische Form lautet, wohl im Anschluß an Apg. 2, 38: *Σφραγίς δωρεᾶς Πνεύματος ἁγίου. Ἀμήν.*

Im Abendland hielt man bis heute daran fest, daß die Neugetauften zum Empfang der Firmung vor den Bischof zu führen seien. Dieser legte ihnen unter Gebet um die sieben Gaben des Hl. Geistes (Ambrosius, *De myst.* 7, 42) die Hand auf und bezeichnete sie gleichzeitig mit Chrysam an der Stirn. Die Worte zur Stirnbezeichnung (*consignatio*) lauteten: *Signum Christi in vitam aeternam* (*Gelasianum* I, 44) oder ähnlich, seit dem 9. Jahrhundert auch schon wie heute: *Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen.* Endlich folgte wie beim Schluß der Taufe ein Friedensgruß, dessen Ritus bei Kindern nur andeutungsweise in Form des „Backenstreiches“ möglich war und früh anders gedeutet wurde (*Durandus* 6, 84). Ein bischöflicher Segenswunsch wurde im gallikanischen Ritus noch hinzugefügt.

2. Der gegenwärtige Ritus. Der Firmung wird heute ein Einleitungsvers *Spiritus sanctus superveniat in vos etc.* voraus-

geschickt; daran schließt sich eine allgemeine Handausstreckung mit dem Gebet um die sieben Gaben des Hl. Geistes, hierauf eine besondere Handauflegung an, die mit gleichzeitiger Salbung der Stirn des einzelnen Firmlings verbunden ist. Die besondere Handauflegung und die Salbung bilden den eigentlichen sakramentalen Akt; schon das Hinstrecken der Hand und Berühren der Stirn mit dem Chrysam kann als Handauflegung im liturgischen Sinne gelten. Der Chrysam wird aus Olivenöl und Balsam bereitet und muß vom Bischöfe geweiht sein. Für die „Form“ ist wesentlich, daß eine „Besiegelung“ oder Kennzeichnung der Person des Empfängers als wahren Jüngers Christi (*σφραγίς*, signo te), sowie eine Mitteilung stärkeuder Gnade (*δώσεῖς πνεύματος ἁγίου*, confirmando te, in vitam aeternam) zum Ausdruck gebracht wird.

Auf den sakramentalen Akt folgt der Friedensgruß unter Berührung der Wange des Firmlings, heute meist als geistlicher Ritterschlag gedeutet, sodann der Gesang einer Antiphon, die nochmals um volle Zuwendung aller Firmungsgnaden bittet (*Confirma hoc Deus, quod operatus es in nobis etc.*) mit Versikeln, Oration und bischöflichem Segensgebet.

3. Liturgische Bedeutung des sakramentalen Zeichens. Das Öl versinnbildet die Kraft und Bewandtheit im Kampfe wider die Feinde des Heils, die Fülle der Gnaden und das Licht der göttlichen Erleuchtungen. Der Balsam deutet den Wohlgeruch des christlichen Tugendlebens und die Reinerhaltung vom Verderben der Welt an. Die Handauflegung bezeichnet die Übertragung des Hl. Geistes; die Kreuzbezeichnung an der Stirn will darauf hinweisen, daß der Gefirmte seinen Glauben an Christus mutig und offen bekennen und sich des Kreuzes als seines Feldzeichens nie schämen soll. Dazu passen die Worte der Form, in denen gleichsam eine Weihe zu heiligem Kampfe in der Heeresfolge des Bekreuzigten ausgesprochen wird. Der Friedensgruß und die begleitende Zeremonie versprechen dem, der mit Christus kämpft und alle Unbilden geduldig erträgt, den wahren Frieden des Herzens.

4. Spender und Empfänger. Ordentlicher Spender ist der Bischof, außerordentlicher der Priester mit päpstlicher Vollmacht (Missionare und morgenländische Priester, *privilegium tacitum*).

Empfänger kann jeder getaufte sein, der noch nicht gefirmt ist. Zum erlaubten und würdigen Empfang wird Gnadenstand und hinreichende Unterweisung in der christlichen Religion verlangt (can. 786).

Zur Firmung ist ein Pate gleichen Geschlechts wie der Firmling erforderlich (can. 780—800).

Nach dem Gebrauch der meisten norddeutschen Diözesen wird dort ein gemeinsamer Pate für eine größere Zahl von Firmlingen, etwa für alle Firmlinge einer Schule oder sogar Pfarrgemeinde, genommen.

F. J. Dölger, Das Sakrament der Firmung. Wien 1906; K. Lübeck, Das Myron in der orthodoxen griechischen Kirche: Theol. Quartalschrift 1915, 412 ff.

§ 53.

Die heilige Eucharistie.

Die Eucharistie, d. h. Leib und Blut Jesu Christi unter den Gestalten von Brot und Wein, kommt durch den Konsekrationsakt der Messe zustande.

1. Aufbewahrung. Zur Geschichte der Aufbewahrung vgl. oben S. 70 f. Nach dem neuesten Rechte (can. 1264 und 1265) ist die dauernde Aufbewahrung der h. Eucharistie für alle Dom- und Pfarrkirchen sowie gewisse Klosterkirchen pflichtmäßig, für andere Kirchen und Kapellen aber nur mit ausdrücklicher bischöflicher Erlaubnis oder auf Grund päpstlichen Indultes gestattet. Die h. Hostien sind rechtzeitig zu erneuern; nach den meisten Diözesanverordnungen dürfen sie vom Tage ihrer Bereitung an bis zu ihrer Sumierung vielleicht 14 Tage, jedoch keinesfalls über vier Wochen alt werden.

2. Geschichte der Kommunionsspendung. In den vier ersten Jahrhunderten pflegten sich alle der Messe beiwohnenden Gläubigen an der Kommunion zu beteiligen (Cyprian, De orat. Dom., c. 18). Voraus ging der Ruf: „Das Heilige den Heiligen!“ (*Tà ἅγια τοῖς ἁγίοις*). Die Gläubigen empfingen dann vom Priester bzw. Bischof die h. Hostie in die Hand, verehrten dieselbe und führten sie selbst zum Munde; den Kelch reichte der Diakon. Die Spendungsformel lautete bei Austeilung der Gestalt des Brotes „Leib Christi“, bei Austeilung der Gestalt des Weines „Blut Christi (Kelch des Lebens)“. Beidemale antwortete der Empfänger „Amen“ im Sinne von „So ist es“ oder „Das ist mein fester Glaube“.

Im frühen Mittelalter wurde es üblich, das h. Blut mit einem Röhrchen (Fistula) aus dem Kelche zu sumieren oder auch unter der Spendungsformel „Der Leib und das Blut unsers Herrn Jesu Christi bewahre dich zum ewigen Leben“ die h. Hostie ins h. Blut eingetaucht unmittelbar in den Mund zu reichen. Die letztere Art der Kommunion ist im Morgenland bis heute in Gebrauch geblieben; sie wird dort in den meisten Riten mit Hilfe eines Löffelchens ausgeführt.

In morgenländischen Liturgien findet sich vor der Kommunionausteilung oft ein feierliches Bekenntnis des Glaubens an die Gegenwart Christi im h. Sakramente. Schon nach den Apostolischen Konstitutionen (VIII 13, 11–17) wurde der Ruf: *Tà ἅγια τοῖς ἁγίοις* vom ganzen Volke mit den Worten beantwortet: „Einer ist heilig, einer der

Herr, Jesus Christus, in der Herrlichkeit Gottes des Vaters gepriesen in alle Ewigkeit. Amen.“ Sodann wurde noch die Große Dogologie, das Gloria in excelsis (in abgekürzter Form) gesungen. In ähnlicher Weise beschreibt der h. Cyrill von Jerusalem (Cat. myst. 5, 19—23) die Kommunionausteilung. Er gibt den Täuflingen eine genaue Anweisung darüber, wie ehrsüchtigsvoll sie die Hand nach dem h. Leibe Christi ausstrecken und den Kelch des h. Blutes empfangen sollen. Nach der unierten armenischen Liturgie (ed. G. Avedichian, Venedig 1826) nimmt noch heute dort zuerst der Priester die h. Hostie in die Hand und spricht: „Ich bekenne und glaube, daß du bist Christus, der Sohn Gottes, der die Sünden der Welt getragen hat.“ Während dann die übrigen Kleriker einen Hymnus singen, der mit den Worten beginnt: „Christus, geopfert, wird unter uns ausgeteilt, alleluja“, kommunizieren zunächst Zelebrant und Diakon unter beiden (getrennten) Gestalten. Darauf übernimmt der Diakon den Kelch und richtet die Aufforderung an die Gemeinde: „Mit Furcht und Glauben nähert euch und empfängt ehrsüchtigsvoll die h. Kommunion.“ Die Kleriker aber sprechen: „Unser Gott, unser Herr ist bei uns erschienen. Gebenedeit sei, der da kommt im Namen des Herrn!“ Alsdann wird die h. Kommunion dem Volke ausgeteilt, und zwar wird sie unter der Brotsgestalt noch heute dort in die Hand gereicht.

Im Abendland wurde es dagegen (vereinzelt bereits seit dem 7. Jahrhundert, allgemein seit dem 9. Jahrhundert) Gebrauch, auch die h. Hostie allein, in den Mund des Kommunikanten zu legen und die Gestalt des Weines nur mehr denen zu spenden, die ausdrücklich danach verlangten. Statt des h. Blutes reichte man dem Volke nicht-konsekrierten Wein, in den man entweder eine kleine Partikel der h. Hostie oder einige Tropfen konsekrierten Weines gemischt hatte. Für das 13. Jahrhundert bezeugt Thomas von Aquin, daß „viele Kirchen“ dem Volke die h. Kommunion überhaupt nur mehr unter einer Gestalt austeilten, und er billigt diese Sitte, weil sie die Gefahr einer Verunehrung des h. Sakramentes durch Verschüttung vermindere (Summa 3 qu. 80 a. 12). Dazu kam, daß auf solche Weise leicht die häufigere Kommunion, und zwar auch außerhalb der Messe, befördert werden konnte. Als später die Hussiten die Notwendigkeit des „Laienkelches“ zum vollen Empfang der Kommunionfrüchte lehrten, verurteilte die Kirche diesen Irrtum und ordnete jetzt für den römischen Ritus die Spendungsweise unter einer Gestalt allgemein an (Ausnahmen bei der Bischofskonsekration und beim feierlichen Hochamt des Papstes).

Das Vermischen nicht konsekrierten Weines mit einer Partikel der h. Hostie findet sich noch heute in der Karfreitagsliturgie. Wegen die Anschauung, daß auf solche Weise der Wein konsekriert werde, sprachen sich bereits Amalar und der Mikrológus aus (Migne P. 1. 78, 893 ff.). Als erster Zeuge für die Sitte, dem Volke überhaupt nur mehr die Brotsgestalt zu reichen, gilt Abt Rudolf von St. Trond (um 1110), der zugleich die Gründe hierfür in folgenden Versen anzeigt:

Hic et ibi cautela fiat, ne presbyter aegris
 Aut sanis tribuat laicis de sanguine Christi;
 Nam fundi posset leviter simplexque putaret,
 Quod non sub specie sit totus Jesus utraque.

In vielen Gegenden wurde jedoch den Laien noch das ganze Mittelalter hindurch sog. Ablutionswein, wenigstens an den höheren Festtagen, gereicht. Ja, einzelne Orte haben dies noch bis in die neueste Zeit bei außerordentlichen Anlässen, z. B. bei der Erstkommunionfeier, beibehalten. Bei Empfang der höheren Weihen ist Ablutionswein für alle Kommunikanten durch das Römische Pontifikale vorgeschrieben. Bei der Bischofsweihe reicht der Konsekrator dem Neugeweihten die Kommunion unter beiden Gestalten und nachher eine (1.) Ablution.

3. Ritus. Die im 13. Jahrhundert aufkommende Praxis der Kommunion außerhalb der Messe hat zu einem eigenen Spendungsritus geführt, der ins *Rituale Romanum* (tit. IV c. 2 und 4) aufgenommen ist.

a) Vorbereitungsritus. Durch Confiteor und Absolutionsformeln, *Ecce agnus Dei* und *Domine non sum dignus* wird angezeigt, daß der Empfänger sich durch Akte der Reue, des Glaubens und Vertrauens, der Demut und fester Zuversicht vorbereiten soll.

b) Spendungsakt. In der Spendungsformel *Corpus Domini nostri Jesu Christi custodiat animam tuam in vitam aeternam. Amen* (beim Biatikum: *Accipe etc.*), die unter Segnung des Kommunikanten mit der h. Hostie (oberhalb des Ciborium) gesprochen wird, ist zugleich ein Bekenntnis des Glaubens an die Gegenwart Christi und ein Wunsch für das Heil des Empfängers enthalten.

c) Schlußritus. Bei Kommunion innerhalb der Messe gilt der letzte Teil der Messe als Schlußritus (*revertitur ad altare nihil dicens . . . Miss. Rom., Rit. cel. X, 6*). *Extra missam* ist am Altare die Antiphon aus dem Fronleichnamsoffizium *O sacrum convivium* mit Versikeln und Oration (in der österlichen Zeit: *Spiritus nobis*) zu beten und nach *Ablutio digitorum* und *Repositio Sanctissimi* der priesterliche Segen zu erteilen (außer, wenn der Zelebrant in schwarzer Messkleidung die Kommunion ausgeteilt hat).

In einzelnen Diözesen haben sich ältere Gebräuche mit Anwendung der Volkssprache erhalten. So besteht für die Diözese Passau die Anweisung: *Extra missam ex antiqua et generali apud nostrates consuetudine potest (sc. presbyter) sermone vernaculo alloqui Latinae linguae ignaros: „Sehet das Lamm Gottes . . . O Herr, ich bin nicht würdig . . .“ (Rituale Passaviense Rituali Romano conformatum. Passau 1893, tit. V)*. Nach Austeilung der h. Kommunion wird dort der Segen mit der Pyxis erteilt und dann erst reponiert.

Der Krankenkommunion (auf dem Hinweg das *Miserere* und andere Psalmen) geht eine *Aspersio loci*, eventuell mit deutschen

Vorbereitungsgebeten, bei Priestern und Diakonen auch eine Ablegung des Glaubensbekenntnisses (Coll. Rit. Arg., tit. V, c. 3) voraus. Nach dem Spendungsakte soll die Oration *Domine sancte*, womöglich mit Zufügung deutscher Dankjagungsgebete, gesprochen und zum Abschied dem Kranken mit dem Ciborium ohne begleitende Worte (*nihil dicens*) der sakramentale Segen erteilt werden (auf dem Rückweg Ps. 148 *Laudate Dominum de coelis u. a.* Gebete; nach Rückkehr in der Kirche ein der Kirchenkommunion ähnlicher Abschluß und Segen mit der *Pyxis*).

Der Verzehrgang soll in der Regel öffentlich ausgeführt werden, d. h. der Priester sei wenigstens mit *Superpelliz* (*Rochett*) und weißer Stola bekleidet, sowie von einem Ministranten mit brennendem Licht begleitet. Aus besonderen Gründen, wie sie eine Instruktion Benedikts XIV (2. Febr. 1744) zunächst für Serbien anerkannte, darf die Übertragung des Allerheiligsten auch geheim (*privatim*) geschehen. Alsdann trägt der Priester das h. Sakrament in einer Burse an Kordeln auf der Brust verborgen und verdeckt die Stola mit seinen Überkleidern. Erst im Hause des Kranken legt er das *Superpelliz* an. Dort müssen alle vorgeschriebenen Zeremonien der Spendung ausgeführt werden, nur tritt an die Stelle des sakramentalen der einfache priesterliche Segen, da eine zweite h. Hostie nicht mitgenommen wird (Rit. Rom. App. I). Um die häufigere Kommunion auch bei Kranken zu fördern, hat das kirchliche Gesetzbuch neuestens jedem Priester, der dies aus gerechter und vernünftiger Ursache für geraten hält (can. 847), gestattet, das h. Sakrament in privater (geheimer) Form zum Zwecke einer Andachtskommunion zu den Kranken zu bringen. Das *Viatikum* soll dagegen womöglich stets von den eigenen Pfarrgeistlichen überbracht werden, denen überhaupt allein jeder öffentliche Verzehrgang innerhalb ihres Pfarrbezirkes zusteht (can. 848—850).

4. Liturgische Bedeutung des Spendungsritus. Die Symbolik der h. Gestalten wurde bereits oben S. 168 f. erwähnt. Die Schlußantiphon der Spendung *O sacrum convivium* gibt passend als Wirkungen der würdigen Kommunion innigste Vereinigung mit Christus (*Christus sumitur*), Vermehrung der heiligmachenden Gnade und Stärkung aller Seelenkräfte (*mens impletur gratia*) sowie als teilweise Rückwirkung auf das Leibliche eine Zusicherung der glorreichen Auferstehung (*futuræ gloriæ nobis pignus datur*) an.

5. Spender und Empfänger. Ordentliche Spender der Kommunion sind die Bischöfe und Priester, außerordentliche die Diakone; jedoch bedürfen letztere einer (wenigstens präsumierten) Erlaubnis

des Pfarrers oder Bischofs (gravi de causa, can. 845). Das Biatikum darf an allen Tagen und zu jeder Zeit ausgeteilt werden; sonst darf die Kommunion am Karfreitag überhaupt nicht, am Karfreitag nur während und nach der Messe, an den übrigen Tagen nur während der Zelebrationszeiten gespendet werden. Empfänger des sakramentalen (nicht bloß materiellen) Genußes ist jeder Getaufte. Die heutige kirchliche Praxis erklärt einen jeden für berechtigt und durch göttliches (Joh. 6, 54) und kirchliches Gebot zur Kommunion verpflichtet, der geistig so entwickelt ist, daß er die h. Eucharistie von gewöhnlicher Speise unterscheiden und ehrfürchtvoll anbeten kann. Wunsch der Kirche ist, daß derselbe womöglich eine „vollständigere Kenntnis der christlichen Lehre und genauere Vorbereitung“ erhalte (can. 854). Zum würdigen Empfang fordert sie in der Regel körperliche Nüchternheit von Mitternacht an und angemessene Herzensvorbereitung.

Über die Nüchternheit vgl. oben S. 164 f. Für lebensgefährlich Erkrankte besteht eine allgemeine Befreiung von diesem Gebote. Auch dürfen solche, die nicht gerade lebensgefährlich, jedoch „schon länger als einen Monat“ und „ohne sichere Aussicht auf baldige Genesung“ erkrankt sind und bei denen der Arzt Nüchternheit für unzutraglich hält, ein- bis zweimal in jeder Woche mit Zustimmung ihres Beichtvaters auch dann kommunizieren, wenn sie vorher „eine Medizin“ (in jeder Form) oder eine andere Stärkung in flüssiger Form (per modum potus) genossen haben (can. 858).

J. Hoffmann, Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum (Speyer 1891).

§ 54.

Das Bußsakrament.

Beim Sakrament der Buße, in dem der Priester dem entsprechend vorbereiteten Sünder die nach der Taufe begangenen Sünden nachläßt, kommen für die Liturgik weniger die Akte des Pönitenten, Reue, Beichte und Genugtuung als die Worte der Losprechung und die sie begleitenden Handlungen des Spenders in Betracht.

1. Geschichte. Aus dem Einsetzungsberichte (Joh. 20, 22 f.) geht nichts über die Form der Verwaltung dieses Sakramentes hervor; er läßt den Ausdruck sowohl der Akte des Sünders wie des losprechenden Apostels bzw. Bischofs unbestimmt. Jedoch finden wir bereits Ende des 1. Jahrhunderts ein Sündenbekenntnis (*ἔξομολόγησις*, Didache c. 14) vor Teilnahme an der Kommunion, sowie eine kirchliche Leitung der Genugtuungsakte (Klemens von Rom 1 Cor. 52, 1) bezeugt. Von den nachfolgenden Kirchenschriftstellern wird wenigstens in Verbindung mit letzteren eine rituelle Losprechung

oder Rekonziliation erwähnt, die durch Handauflegung und Bebet des Bischofs, zuweilen auch durch Ölungen vollzogen wurde (Tertullian, De poenit. c. 9, Cyprian, Epist. 17, 2, Augustinus, De bapt. 3, 21 u. ö.). Märtyrer und Bekenner durften für bußfertige Sünder „Friedensbriefe“ (libelli pacis) ausstellen, auf Grund deren der Bischof die Bußzeit abkürzte. Im Morgenland bestand während des 4. Jahrhunderts eine Einteilung der Büßer in drei oder vier Klassen (*προσκλαυοντες, ακρωόμενοι [δπολιπιοντες], συσιάντες*), im Abendland nur zeitweilig während des 9. Jahrhunderts in drei (flentes, audientes und consistentes). Ein eigener Bußpriester leitete die Bußübungen der öffentlichen Sünder im Namen der Kirche. Seit Aufhebung des Bußpriesteramtes (in Konstantinopel 391 durch Bischof Nektarius) wurden die Devotionsbeichten mit privater Bußübung immer zahlreicher. Öffentliche Buße blieb für öffentliche Sünden im Abendland noch bis ins 12. Jahrhundert, ja im beschränkten Umfange noch bis zum 17. Jahrhundert (Pontif. Rom. III., De expuls. publ. poenitentium in fer. IV. Cin.; De reconc. poenit. in fer. V. Coenae Domini) in Gebrauch. Vom 9. Jahrhundert an gestattete man auch „Redemptionen“, d. h. der Pönitent durfte sich unter Umständen Helfer beschaffen, die für ihn einen Teil der Buße leisteten. Auch bei der Privatbeichte fand die Lossprechung durch Handauflegung oder Handausstreckung gegen die Pönitenten, unter Anwendung einer deprekativen, seit dem 13. Jahrhundert auch einer indikativen Form statt.

Wie Beichte und Buße im frühen Mittelalter stattfanden, lehrt z. B. ein *ordo privatae seu annualis poenitentiae*, der im Fuldaer Sakramentar des 10. Jahrhunderts (ed. G. Richter und A. Schönfelder, S. 42 ff., 281 ff.) enthalten ist. Danach mußte der Seelsorger die Gläubigen vor Beginn der Fastenzeit auffordern, vom Aschermittwoch an mit den Beichteten bei ihm zu beginnen. Jedem sollte er alsdann eine passende Buße für die Dauer der Fastenzeit auferlegen und die Lossprechung nach Verrichtung derselben für Gründonnerstag in Aussicht stellen. Wenn aber ein besonderer Grund vorliege zur Abkürzung dieser Zeit (Si vero interest causa aut itineris aut cuiuslibet occupationis aut ita forte hebes est, ut ei hoc sacerdos persuadere nequeat...), sollte er dem Pönitenten sowohl für die Fastenzeit wie auch für das übrige Jahr eine Buße auferlegen und ihn sofort rekonzilieren. Der Pönitent verneigte sich zu Beginn der Beichte demütig vor dem Priester und nahm auf dessen Aufforderung hin diesem gegenüber Platz (der Beichtvater saß in *sedili* wohl an den Chorshranken). Nachdem der Priester Fragen über einige Hauptwahrheiten des Christentums (Trinität, Verantwortung nach dem Tode) und über die Bereitwilligkeit, dem Nächsten zu verzeihen, gestellt hatte, beichtete der Pönitent (*confiteatur omnia peccata sua, quae recordari potest*). Den

Schluß mit dem Ausdruck der Reue und der Bitte um den priesterlichen Urteilspruch (*iudicium tuum [deprecor], qui sequester ac medius inter Deum et peccatorem ordinatus es hominem*) sprach er knieend in demüthiger Haltung. Der Priester ließ ihn einige Augenblicke noch seine tiefe Reue äußerlich bekunden, dann gab er ihm die Buße mit Berücksichtigung aller persönlichen Verhältnisse auf und fügte eine Reihe von Fürbittgebeten (deprekative Lossprechungsformel) hinzu. Wenn möglich, sollte noch eine eigene Messe folgen.

In den späteren Zusätzen der ältesten Agende von Münster (ed. Stapper S. 77) wird bereits eine indikative Formel den beiden deprekativen Misereatur und Indulgentiam angeschlossen. Dort wird auch die Handauflegung ausdrücklich erwähnt. Daß die indikative Formel im Abendland so bald allgemein wurde, ist wohl hauptsächlich auf das große Ansehen des h. Thomas von Aquin zurückzuführen, der sich in einem eigenen Opusculum (18 al. 20) für sie aussprach. Ebenso einflußreich wird vorher das Ansehen des h. Augustinus für die lange Beibehaltung der deprekativen Formeln gewesen sein, da dieser Heilige im Hinblick auf die Donatisten sich jede indikative Fassung gewandt hatte, damit der Gedanke, die persönliche Heiligkeit des Priesters sei das Ausschlaggebende, ganz und gar ferngehalten werde (Serm. 99, 8).

Die orientalischen Riten haben die deprekative Formel bis heute beibehalten. Recht passend stellen die Griechen dabei Gott als die *causa principalis* der Sakramentsgnade in den Vordergrund, indem sie sagen: *Ὁ Θεός συγχωρήσει σοι δι' ἐμοῦ* = Absolvat te Deus per meum ministerium.

Im koptischen Ritus wird das Absolutionsgebet erst gesprochen, nachdem der Pönitent längere Zeit seine Epitimia (Buße) verrichtet hat. Im äthiopischen Ritus findet sich in Verbindung mit der Absolution eine Berührung des Pönitentem mit einem Ölweiz; bei den Nestorianern tritt eine Ölung an die Stelle der Handauflegung für gewisse größere Sünden.

Über die spätere Form der „öffentlichen“, vor dem Bischofe bis zum Gründonnerstage abzuleistenden Buße (*poenitentia solemnis*), die in Münster noch 1598, 1613 und 1666 durch Synodalstatuten erneuert wurde, vgl. C. F. Krabbe, *Statuta synodalia dioecesis Monasteriensis* (Münster 1849) S. 81 und Stapper, *Die älteste Agende* S. 123 f. Im übrigen siehe zur Geschichte des Bußsakramentes P. A. Kirsch, *Zur Geschichte der katholischen Beichte* (Würzburg 1902); E. Vacandard, *La pénitence publique* (Paris 1903); J. Hörmann, *Untersuchungen zur griechischen Laienbeichte* (Donauwörth 1913).

2. Der heutige römische Ritus. Das *Rituale Romanum* (tit. III, c. 1 und 2) verlangt, daß der Spender sich mit dem Superpelleiz und violetter Stola bekleide, duldet jedoch abweichende Ortsgebräuche (*prout tempus vel locorum feret consuetudo*). Diözesanagenden schreiben in der Regel bei Beginn jeder Beichte noch eine Segnung des Pönitentem vor (*Dominus sit in corde tuo* etc.), um dessen reumütige und aufrichtige Selbstanklage zu erleichtern. Ist nach Vervollständigung der Anklage, Beichtzuspruch und Auflegung der Buße der Beichtvater zur Losprechung bereit,

so verrichtet er zunächst zwei Bittgebete, Misereatur und Indulgentiam, für den Pönitenten. Hierauf spricht er eine doppelte Absolutionsformel unter feierlicher Berufung auf seine priesterliche Gewalt, im ersten Satz Dominus noster etc. eine kanonische (natürlich nur in foro interno, von den etwa inkurrierten Zensuren), im zweiten Satz Deinde ego te absolvo etc. die sakramentale. Von Indulgentiam an hat der Priester zum Zeichen der Gnadenmitteilung die Hand gegen den Pönitenten erhoben und bildet bei in nomine Patris etc. das Kreuzzeichen. Das Schlußgebet Passio erinnert an die alten Redemtionen, indem es die Verdienste Christi und der Heiligen sowie die früheren eigenen Verdienste des Pönitenten als Ergänzung seiner Bußwerke erklärt.

An Konflikttagen dürfen Misereatur, Indulgentiam und Passio ausgelassen werden. Einschaltungen sind bei „bedingter“ Absolution (si capax es, si vivis etc.) nur mentaliter zu machen. Für die Absolution in foro externo bietet das Rituale Romanum (tit. III c. 3) eigene Formulare.

Die päpstlichen Pönitentiale an den Hauptkirchen in Rom pflegen nach dem Schlußgebet noch das Haupt des Pönitenten leicht mit einem Stabe zum sinnbildlichen Ausdruck der Bußauferlegung zu berühren.

3. Bedeutung, Spender und Empfänger. Die Losprechungsworte Ego te absolvo a peccatis tuis, vorhergehende und nachfolgende Gebete bezeichnen zusammenfassend alle Einzelwirkungen des Sakramentes: Wiederausföhnung mit Gott unter Gnadenmitteilung und Sündenvergebung, umfangreichen Straferlaß und Wiederaufleben früherer Verdienste. Spender des Sakramentes sind Bischöfe und Priester, und zwar, da es sich um Fällung richterlicher Sentenzen handelt, nur soweit sie Jurisdiktion (iurisdictio ordinaria oder delegata) besitzen. Empfänger kann jeder Getaufte sein, der nach der Taufe persönliche Sünden begangen hat und mit hinreichender Reue und dem Willen genugzutun sich der Beichte unterwirft. Einem Pönitenten, an dessen Disposition kein Zweifel möglich ist und der die Absolution wünscht, darf die letztere weder verweigert noch (ohne seine Zustimmung) aufgeschoben werden (can. 886). Die Beichten weiblicher Personen dürfen, abgesehen von Krankheits- und anderen Notfällen, nur im Beichtstuhl (nicht in Privatwohnungen) angehört werden (can. 910).

§ 55.

Die Krankenölung.

Das Sakrament der heiligen Ölung (sacra unctio, εὐχέλαιον = Gebetsölung) ist zur aktuellen Stärkung und Heiligung lebensgefährlich erkrankter, der Sünde fähiger Christen

bestimmt. Es wird auch letzte Ölung (*extrema unctio*) genannt, weil es im Unterschied von den bei der Taufe, Firmung und Priesterweihe üblichen Salbungen erst am Ende des Lebens empfangen wird.

1. Geschichte. Bereits die Apostel wurden von Christus nach Mark. 6, 12 f. ausgesandt, um Kranke mit Öl zu salben und dadurch zu heilen, jedoch erwähnt hierbei die Hl. Schrift keine sakramentale Wirkung. Es gab auch im Judentum schon Ölsalbungen verschiedener Art an Kranken. Die Einsetzung des christlichen Sakramentes ist am wahrscheinlichsten erst nach der Auferstehung des Herrn, vielleicht gleichzeitig mit der Einsetzung des Bußsakramentes erfolgt. Nach dem Tridentinum bezeichnen die Worte des Apostels Jakobus „Ist jemand krank unter euch, so rufe er die Priester der Kirche“ usw. (Jak. 5, 14 f.) nur eine „Promulgation“ des Sakramentes (Trid. sess. XIV. De extrem. unct., cp. 1).

Im christlichen Altertum überließ man das geweihte Krankenöl auch den Gläubigen selbst zu außersakramentalem Gebrauch (Innozenz I, Ep. 25 ad Decent., c. 8). Privatsalbungen mit Öl, das der Bischof geweiht hatte, hielt man für wertvoll zur Wiedererlangung der Gesundheit. Daher ist im Orient die Sitte entstanden, nicht bloß schwer, sondern auch leicht Erkrankte zu salben. Ja, in einigen Riten, auch bei den unierten Maroniten am Libanon, werden selbst die bei einer Ölung anwesenden Besunden gesalbt.

Die schismatischen Christen des Morgenlandes schreiben der Krankenölung, wohl im Hinblick auf die dort üblichen Rekonziliationsölungen, noch heute eine besondere Bedeutung für die Vorbereitung auf die Krankenkommunion zu; sie lassen daher die Ölung der Kommunion vorausgehen. Bei ihnen weihen mehrere Priester (bis zu sieben, nur im Notfalle einer) selbst das Öl und nehmen abwechselnd an sieben aufeinander folgenden Tagen die Salbungen vor.

Für den abendländischen Gebrauch der Krankenprovisur haben die Verordnungen einer Synode zu Nantes, die in der um 850 vollendeten Kapitulariensammlung des Benedikt Levita erwähnt werden, die größte Bedeutung erlangt. Danach sollte der Pfarrer, der von der schweren Erkrankung eines Gemeindegliedes erfährt, sobald als möglich den Kranken besuchen, die Krankenstube unter Gebet mit Weihwasser besprengen, den Kranken trösten und auffordern, auf Gott zu vertrauen, seine Sünden zu bereuen, seine irdischen Angelegenheiten zu ordnen und den rechten Glauben festzuhalten. Endlich sollte er ihn segnen und (eventl. zu einer späteren, gelegenen Zeit) ihm die Beichte hören, worauf die h. Ölung, die Kommunion und die *Commendatio animae* folgten. Diese An-

weisungen wurden auch in die Sammlungen kirchlicher Befehle, die Abt Regino von Prüm († 915) und Bischof Burchard von Worms († 1025) veranstalteten, aufgenommen. Der zuletzt genannte Bischof gab seinem Formular der h. Ölung bereits einige Fragen bei, die der Priester an den Kranken stellen konnte, um seinen Glauben und sein Vertrauen auf die Verdienste Christi anzuregen. In späteren Agenden werden oft ähnliche Fragen mitgeteilt und dem h. Anselm von Canterbury († 1109) zugeschrieben.

Auch im Abendland rief man, wenn es möglich war (z. B. in Klöstern oder an Stiftskirchen), mehrere Priester zur h. Ölung herbei. Man ließ diese gemeinsam den Friedensgruß beim Betreten der Krankenstube aussprechen und die Handauslegung unmittelbar vor der h. Ölung ausführen (älteste Agende von Münster, ed. Stapper S. 55) sowie abwechselnd die Salbungen vornehmen, eventl. an sieben aufeinanderfolgenden Tagen (Fuldaer Sakramentar des 10. Jahrhunderts, ed. Richter u. Schönfelder S. 292 ff.). Die Salbungen der älteren Zeit fanden oft an 7–14 verschiedenen Körperstellen statt. Später wurden diese Riten immer mehr vereinfacht.

Die *forma sacramenti* war bald deprekativ (in einem Gebet ausgedrückt), bald optativ (in Wunschform), bald indikativ (Ungo te etc.). Die indikative Form galt als die ambrosianische, die optative als die römische. Letztere wurde in das Dekret Eugens IV Pro Armenis 1439 aufgenommen. Der indikativen Form wurde in der Regel ein Zwecksatz beigefügt, der sie der optativen annähert, z. B. *Ungo oculos tuos de oleo sanctificato, ut, quidquid illicito visu deliquisti, huius olei unctione expietur* (Fuldaer Sakramentar S. 293).

Zur abendländischen Geschichte des Ölungsritus vgl. die oben S. 9 bezeichneten Ritualbücher.

2. Der heutige römische Ritus. Das *Rituale Romanum* (tit. V c. 2) läßt die Krankenölung der Kommunion folgen. Nach Belehrungen über die Wirksamkeit des Sakramentes bzw. kurzen Vorbereitungsgebeten wird in den drei Orationen *Introeat*, *Oremus* und *Exaudi*, die bei mangelnder Zeit unterbleiben dürfen, eine Haussegnung ausgesprochen. *Confiteor*, *Misereatur* und *Indulgentiam* sollen alsdann an die Notwendigkeit des Gnadenstandes für würdigen Empfang des Sakramentes erinnern. Nachdem die Anwesenden Fürbittgebete, etwa eine *Vitanei*, für den Kranken begonnen haben, spricht nunmehr der Priester unter Handausstreckung und dreimaliger Kreuzbezeichnung einen *Quasi-Exorzismus* über den Kranken aus und nimmt der Reihe nach an den

sechs im Rituale bezeichneten Körperstellen als Hauptstößen der Sünde die sakramentale Salbung vor, die nach Versükeln mit drei Orationen beschlossen wird. Die im Rituale Romanum vermerkte *Unctio renum* fällt immer aus, die *Unctio pedum* aus „jeder vernünftigen Ursache“ (can. 947, § 2 u. 3). *Materia remota* ist Olivenöl, dessen Weihe der Bischof oder ein päpstlich bevollmächtigter Priester vollzogen hat (can. 945). *Materia proxima* ist die Salbung des Körpers mit dem bezeichneten Öle. Die Spendungsform ist *optatio*. Am 25. April 1916 hat die S. C. Off. (Denzinger 1996) erklärt, daß als forma im Notfalle (in casu verae necessitatis) genüge: *Per istam sanctam unctionem indulgeat tibi Dominus, quidquid deliquisti. Amen.* Dabei braucht die Salbung nur an einem Sinne „oder richtiger an der Stirn“ ausgeführt zu werden; jedoch sollen die einzelnen Salbungen des Rituals, wenn die Gefahr vorüber ist, d. h. wenn der Kranke noch länger lebt, nachgeholt werden (can. 947, § 1).

Nach deutschem Diözesangebrauch wird die Spendung der h. Ölung in einigen Gegenden mit der sog. „Offenen Schuld“, d. h. der Übersetzung des Confiteor, begonnen und dann von den Anwesenden eine Krankenlitanei gebetet, die vor allem die sog. Sterbepatrone sowie Diözesanheiligen anruft. Nach dem Passauer Rituale nimmt der Priester zum Schluß nach alter Gewohnheit (*ex antiquissima nostrae dioecesis consuetudine*) ein Kreuz in die Hand, erteilt damit einen Krankensegnen, legt dem Kranken sodann die rechte Hand auf und fügt noch einige Segensgebete hinzu. Nach dem Römischen Rituale (tit. V c. 2) soll der Priester vor dem Kranken ein Kreuzbild zurücklassen und diesen mit freundlichen Worten darauf hinweisen, daß er in den Leiden seiner Krankheit dasselbe oft anschau und andächtig verehere. Auch die letzte Münster'sche Agenda, die der Annahme des römischen Ritus vorherging, empfahl diesen Gebrauch und enthielt eine dazu passende kurze Ansprache, der sich Akte der göttlichen Tugenden anschlossen. In manchen Fällen kann der Seelsorger die gleichen Anregungen schon mit der Überreichung eines Ablass- oder Sterbekreuzes, mit vorhergehenden Krankenbesuchen oder mit der Vorbereitung auf die *Benedictio apostolica* (s. unten S. 252 § 59 A 2) verbinden.

3. Bedeutung des Spendungsritus. Die Spendungsform enthält wesentlich, daß die Salbung, die vollzogen wird, sündentilgende Kraft besitzt. Die Öl salbung bezeichnet symbolisch als Einzelwirkungen geistige Heilung (*sanatio animae*, und zwar Tilgung der Sündenreste, Sündenstrafen und Sündenschwächen), geistige Stärkung (Vermehrung der heiligmachenden Gnade und Verleihung aktueller Gnaden gegenüber den Schwächen der Krankheit und Versuchungen des Todeskampfes) sowie leibliche Heilung (sofern dieselbe dem Seelenheil des Kranken zuträglich sein sollte). Von den drei nach Vollendung der sakramentalen Salbungen folgenden Orationen umfaßt die

erste mit der Jakobusstelle alle bezeichneten Wirkungen, die zweite er-
fleht vorzüglich die Heilung der Seele, die dritte die des Körpers.

4. Spender und Empfänger. Spender der sakramentalen
Krankenölung sind nur Bischöfe und Priester, und zwar ist der Orts-
pfarrer bzw. Pfarrgeistliche der ordentliche Spender (can. 938).
Empfänger kann jeder Christ sein, der nach erlangtem Vernunft-
gebrauch infolge von Krankheit oder Alterschwäche sich in Lebens-
gefahr befindet (can. 940). Im übrigen vgl. can. 941–947.

J. Kern, *De sacramento extremæ unctionis tractatus dogmaticus*
(Innsbruck 1907); K. Lübeck, *Die h. Ölung in der orthodoxen griechischen*
Kirche: Theologie und Glaube 1916 S. 318 ff.

§ 56.

Das Sakrament des Ordo.

Das Sakrament der Weihe (*ιερωσύνη*, *ordinatio*, *consecratio*) umfaßt die drei Weifestufen des Diakonats, Presbyterats
und Episkopats. Vorstufen sind im Abendland die Weihen der
Ostiarier, Lektoren, Exorzisten, Akolythen und Subdiakone, im Morgen-
land die Weihen des Lektors (*ἀναγνώστης*) und Subdiakons
(*ὑποδιάκονος*). Die Erteilung der Tonsur ist nur eine Zeremonie
zur Aufnahme in den klerikalen Stand. Da der Subdiakonats wegen
der mit ihm verbundenen Verpflichtungen (Breviergebet, Zölibat) eine
Lebensentscheidung mit sich bringt, wird er seit dem 12. Jahrhundert
als höhere Weihe (*ordo maior* oder *sacer*), jedoch nicht als sakra-
mental betrachtet. Erst der Diakonats verleiht wesentlichen Anteil am
besonderen Priestertum, der Episkopat bildet dessen Bekrönung.

1. Das geschichtliche Hervortreten der Weiheriten.
Was Jesus Christus seinen Aposteln zu verschiedenen Zeiten an priester-
lichen Vollmachten übertragen hatte (Luk. 22, 19; Joh. 20, 23), leiteten
diese hinwiederum, offenbar einer Anordnung Christi entsprechend,
unter Handauslegung und Gebet auf ihre Nachfolger über, jedoch
in dreifach verschiedenem Ausmaße, bald nur zur „Dienstleistung“
(Apg. 6, 6), bald zur Ausübung des Priestertums selbst (Apg. 14, 22;
1 Tim. 5, 22; 2 Tim. 1, 6), bald auch zur Weiterübertragung der
gleichen Gewalt an andere (Apg. 13, 3; 1 Tim. 4, 14; Tit. 1, 5).
Die Benennung der Geweihten war in der ersten Zeit noch schwankend
(*πρεσβύτεροι* und *ἐπίσκοποι* promiscue). Nur der Bischof galt
von Anfang an als „Vorsteher“ der Gemeinde. Im übrigen bestand
Konzelebration der Presbyter, in den Landgemeinden auch Stellver-
tretung des Bischofs durch Presbyter. Zum Zeichen der kirchlichen
Vollgewalt und Wissenschaft (Dion. Ps.-Areop., *De hier. eccl.* 5, 7)

wurde dem Bischöfe bereits seit dem 4. Jahrhundert (Const. Apost. VIII, 4) bei seiner Weihe das Evangelienbuch aufs Haupt gelegt. Bei allen drei sakramentalen Weihestufen wurden nach römischem Ritus zur Handauflegung Kollekten und konsekratorische Präfationen gesprochen. In den Sakramentarien werden diese Präfationen consecrationes genannt, da sie offenbar als wesentliche forma sacramenti galten. Dazu kamen später (zuerst im gallikanischen Ritus, wie die Statuta ecclesiae antiqua, eine Schrift des 6. Jahrhunderts, bezeugen) mannigfache andere Zeremonien, wie Salbungen des Hauptes (beim Bischof) und der Hände (beim Priester), Übergabe der Amtsabzeichen und Gewänder, des Stabes und Ringes, der Mitra und liturgischen Handschuhe beim Bischofe, der gekreuzten Stola und der Kasel (Planeta) beim Priester, der einfachen Stola und der Dalmatik beim Diakon, sowie die Darreichung der liturgischen Geräte, des Kelches und Evangelienbuches (porrectio instrumentorum). Die Übertragung der niederen Weihen und des Subdiakonats stand dem Archidiacon zu und wurde in Rom erst nach gallikanischem Vorbilde, seit etwa dem 7. Jahrhundert, mit Weihen verbunden.

2. Das Wesentliche im heutigen Weiheritus. Über die Einzelheiten vgl. Pontificale Romanum I, De ordinibus conferendis. Die drei sakramentalen Weihen unterscheiden sich von den vorausgehenden durch einen ungleich größeren Reichtum an Zeremonien; vor allem ist ihnen aber die Handauflegung in verschiedener Form eigentümlich.

a) Beim Diakonat folgt nach einer mit Oremus beginnenden Gebetseinladung des Bischofs, die auch Invitatorium genannt wird (und mit der die Kollekte Preces nostras etc. unmittelbar verschmolzen ist), eine konsekratorische Präfation. In die letztere ist seit dem 13. Jahrhundert eingeschaltet, daß der Bischof allein jedem Ordinanden nur eine Hand, die Rechte, unter den Worten Accipe Spiritum sanctum etc. auflegt; dann wird unter fortbauern-der Ausstreckung der Rechten über alle Ordinanden die Präfation beschlossen. Nur diese letzte Ausstreckung der einen Hand des Bischofs allein gilt allgemein als wesentlich zur Form, da nur sie für die älteste Zeit und die allgemeine Kirche nachweisbar ist und in den sie begleitenden Worten die Wirkungen des Sacramentes, Vermehrung der heiligmachenden Gnade und Anrecht auf Berufsgnaden (Emitte in eos . . . Spiritum sanctum, quo in opus ministerii tui fideliter exequendi septiformis gratiae tuae munere roborentur), deutlich genug ausgesprochen werden. Weil aber bei Sakramenten der sicherere Teil gewählt werden muß (in

sacramentis pars tutior est eligenda), erklärt die römische Kirche auch die Darreichung des Evangelienbuches, die sich etwa seit dem Jahre 1000 findet, als unerlässlich. Ferner sind mit dem heutigen Ritus noch eine Überreichung der Stola (candida, da ursprünglich nur weiß) und der Dalmatik verbunden.

Dem Weiheakte geht eine rein zeremonielle Befragung über die Würdigkeit der Ordinanden, eine Ansprache an die letzteren über ihre Dienstverrichtungen, das Gebet der Allerheiligenlitanei (mit dreifacher Einschaltung) sowie eine aus gallikanischem Ritus stammende *Allocutio* an Klerus und Volk voraus. Auch das Schlußgebet nach Vollendung der Weihe *Domine sancte, Pater fidei, spei et gratiae* stammt aus gallikanischem Gebrauch.

b) Beim Presbyterat geht eine Auflegung beider Hände (aufs Haupt der einzelnen Ordinanden, ohne begleitende Worte) dem Invitorium nebst zugehöriger Kollekte und der konsekratorischen Präfation voraus. Nach dem Bischöfe legen in gleicher Weise die assistierenden Priester jedem Ordinanden beide Hände auf. Der Bischof hält alsdann auch während des nachfolgenden Invitoriums noch die rechte Hand über alle Ordinanden ausgestreckt. Gerade diese Handauflegung bzw. Handausstreckung wird als wesentlich angesehen; mit dem Invitorium gelten auch die folgende Kollekte und zumal die Präfation, die *extensis manibus ante pectus* gesungen wird, als die Handauflegung determinierend und daher als sakramentale Form. Sie geben als Wirkungen die *benedictio sancti Spiritus* und *virtus sacerdotalis gratiae* an. Spätere Riten sind die der Präfation folgende Überreichung der priesterlichen Gewänder und Salbung der Hände, die Darreichung des Kelches mit Wein und Wasser, sowie der Patene mit einer Hostie zur Erklärung der übertragenen Konsekrationsgewalt, und nach der Kommunion der Messe eine wiederholte Handauflegung zur Erklärung der übertragenen Absolutionsgewalt. Die drei zuletzt genannten Zeremonien wurden durch römische Entscheidungen (Denzinger 701, 965 u. ö.) als unerlässlich bezeichnet. Endlich kommen noch ein Kerzenopfer beim Offertorium, Konzelebration mit dem Bischöfe, *Credo* und Treuegelöbniß der Ordinanden nach Empfang der Kommunion hinzu.

Auch der Priesterweihe geht einleitend eine Befragung über die Würdigkeit der Ordinanden, eine aus gallikanischem Gebrauch stammende *Allocutio* an Klerus und Volk (schließend: *Si quis igitur habet aliquid contra illos etc.*), eine Ansprache an die Ordinanden über ihre Amtspflichten und die Allerheiligenlitanei voraus. Die Kasel wird zuerst nur gefaltet, als *planeta plicata*, angelegt, da sie in ihrer älteren großen Form (vgl. oben S. 50) sonst die Hände des Ordinanden, die nachher gesalbt werden, den Kelch berühren und Gaben darbringen sollen, behindert hätte. Das Gebet *Deus sanctificationum omnium auctor* ist ein galli-

kanisches Weihegebet. Die Konzelebration der neugeweihten Priester mit dem Bischöfe kam zu Rom erst im 13. Jahrhundert auf. Bis dahin war der Primiziant sogleich nach seiner Weihe von den Klerikern der Titelkirche, für die er geweiht wurde, in feierlichem Zuge abgeholt worden und hatte noch am Weihetage selbst in der für ihn bestimmten Pfarrkirche unter Assistenz eines sog. *paranimphus presbyter* selbständig das erste h. Opfer gefeiert.

c) Beim Episkopat legen der Konsekrator und die assistierenden Bischöfe dem Konsekrandus das Evangelienbuch auf Schulter und Nacken; dann berühren sie sein Haupt und sprechen gemeinsam: *Accipe Spiritum sanctum*. Hierauf betet der Konsekrator eine Kollekte und Präfation, deren erster Teil als wesentlich gilt. Nachdem der Konsekrator nämlich die Wirkungen des Sakramentes genügend bezeichnet hat (*Comple in sacerdote tuo ministerii tui summam etc.*), unterbricht er den Präfationsgesang mit der Salbung des Hauptes. Die assistierenden Bischöfe sprechen alle Worte der Präfation *submissa voce* mit. Aus den übrigen Zeremonien der Bischofsweihe sind besonders das Opfer von Kerzen, Brot und Wein, die Konzelebration, die Kommunion unter beiden Gestalten und die Inthronisation bemerkenswert.

Der Bischofsweihe geht einleitend eine Befragung nach dem *Mandatum apostolicum*, Leistung eines Eides der Treue gegenüber dem Apostolischen Stuhle, ein sog. Examen über Glaubensreinheit, eine kurze Ansprache über die Amtspflichten, *Invitatorium* und *Allerheiligenlitanei* voraus. Ganz am Schlusse ist noch im 13. Jahrhundert die *Akkimation Ad multos annos* hinzugekommen (s. oben S. 116).

Für den Subdiakonat und die niederen Weihen bildet die Überreichung ihrer Geräte (*porrectio instrumentorum*) die Quasi-Materie, während die zugehörigen Worte als Quasi-Form gelten.

Den niederen Weihen gehen *Admonitiones* über die Amtsverrichtungen voraus, dem Subdiakonat außerdem die *Allerheiligenlitanei*.

3. Bedeutung der wesentlichen Riten. Die Handauflegung versinnbildet die Übertragung des hl. Geistes in verschiedenem Ausmaß; beim Diakonat legt der Bischof nur eine Hand aufs Haupt des Ordinanden, beim Presbyterat beide, beim Episkopat beide gleichzeitig mit den Assistenten. Fortgesetzt wird die Handauflegung noch durch die Handausstreckung bzw. *extensio manuum ante pectus*. Die Worte der zugehörigen Gebete, insbesondere der Präfationen bezeichnen die verschiedene Fülle der übertragenen Gewalt (*ministerium — presbyterium — summa ministerii*) und erbitten die dazu notwendige Gnadengabe. Die übrigen Zeremonien erklären die einzelnen Funktionen des Amtes. Die Salbungen versinnbildeten zugleich die Gnade, die von Christus, dem Gesalbten, auf seine besonderen Diener niederströmt.

Alles ist ins Gefüge der Messe äußerst kunstvoll eingebaut: Die Tonsur und die vier niederen Weihen werden außer der Messe und vor der Epistel erteilt, der Subdiakonatsweihen immer in der Messe vor der Epistel, die Diakonatsweihe vor dem Evangelium, ebendort auch die wesentlichen Momente des Presbyterats und Episkopats, deren letzte Teile sich weiter über die ganze Messe erstrecken. Bei der Weihe von Priestern findet die Konzelebration an einem einzigen Altare statt, bei der Bischofsweihe wird die Messe zu gleicher Zeit an zwei Altären gefeiert.

4. Spender und Empfänger. Spender der drei sakramentalen Weihestufen ist nur der Bischof. Die Assistenz von Priestern bzw. Bischöfen soll die Einheit mit dem Presbyterium bzw. Gesamtepiskopat zum Ausdruck bringen. Empfänger kann jeder Christ männlichen Geschlechts sein, der die betreffende Weihe bisher noch nicht besitzt (*character indelebilis*). Über die Bedingungen zum erlaubten Empfang vgl. C. J. C. can. 968–1001.

St. v. Dunin-Borkowski, Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopates. Freiburg 1900; G. M. van Rossum, *De essentia sacramenti ordinis disquisitio historico-theologica*. Freiburg 1914; C. Gutberlet, Der sakramentale Ritus der Priesterweihe: *Zeitschr. f. kath. Theologie* 1901, S. 625 ff.; Thalhofer-Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik* II S. 392 ff.

§ 57.

Das Ehesakrament.

Christus hat die Ehe zwischen Getauften zur Würde eines Sakramentes erhoben, so daß ein solcher Ehevertrag nie gültig sein kann, ohne daß ihm zugleich der sakramentale Charakter eignet (can. 1012, vgl. Eph. 5, 25–32). Indessen ist sie ein Sakrament ganz eigener Art, insofern bei ihr (vgl. Thomas von Aquin, *Suppl. qu. 42 a. 1*, Bellarmin, Suarez u. a.) Materie und Form im Ehevertrage der Brautleute selbst, nicht in Akten des Liturgen liegen.

1. Geschichte. Auf die Eheschließung folgten bereits in frühchristlicher Zeit die Darbringung des Meßopfers und besondere kirchliche Segnungen, wie Tertullian (*Ad uxor. II, 9*) bezeugt: *Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem eius matrimonii, quod Ecclesia conciliat et confirmat oblatio et obsignat benedictio, angeli renuntiant, Pater pro rato habet?* Auch der Ringwechsel findet sich bereits im Altertum. Die Christen übernahmen ihn aus heidnischem Gebrauche in ihre kirchliche Eheschließung (Tertullian, *Apolog. c. 6*). Wenn auch im Mittelalter die ersten Akte der Eheschließung zeitweilig nur im Kreise der Familie oder vor den

Kirchtüren stattfanden, so wurde doch auch damals der Anschauung über das selbständige Mitwirkungsrecht der Kirche durch die Formeln Rechnung getragen, mit denen der Priester nachher den Konsens der Brautleute für gültig erklärte, die Trauringe segnete und die Hände der Brautleute „verband“. Nicht selten lauteten die Formeln wie im heutigen *Rituale Romanum*: *Ego coniungo vos in matrimonium in nomine Patris etc.* Schon die ältesten Ritualbücher ließen viele Segensgebete folgen. Dann schloß sich die Messe *pro sponsis* an, in der ein besonderer Brautseggen und die h. Kommunion erteilt wurde.

In den morgenländischen Riten findet schon die Verlobung unter kirchlichen Zeremonien mit Segnung der Ringe statt. An der Eheschließung beteiligt sich dort der Priester, indem er nach langen Gebeten den Brautleuten Kränze aufs Haupt legt, ihnen einen Trunk gesegneten Weines reicht und viele Segenswünsche ausspricht.

2. Der heutige römische Ritus. Dieser läßt für die Entgegennahme des Ehekonsenses und seine kirchliche Bestätigung größte Freiheit, indem er auf den Landesgebrauch (*ritus receptus uniuscuiusque provinciae*) verweist (*Rit. Rom. tit. VII c. 2*). Die Diözesanritualien bestimmen diesen Teil der Eheschließung meist dahin, daß nach einer Ansprache des Geistlichen eine feierliche Befragung über den Ehekonsens stattfindet. Dann sollen die vorher gesegneten Ringe überreicht werden, deren Symbolik die unverfälschte Treue (*fidelitas integra*) der beiden Ehegatten anzeigt. Wo nur ein Ring gesegnet wird, pflegt der Bräutigam diesen der Braut anzustecken. Zum Ausdruck der gegenseitigen Liebe und Hilfeleistung (*mutua caritas*) werden ferner die Hände der Brautleute ineinander gefügt und mit der Stola, dem Sinnbilde der kirchlichen Segnungsgewalt, umwunden. Die begleitenden Worte des Priesters drücken die kirchliche Anerkennung und Bestätigung des Eheschlusses sowie zugleich mit Kreuzzeichen, Asperision und Segenswunsch die Gnadenwirkung des Sakramentes aus. Alsdann soll womöglich die Messe mit feierlichem Brautseggen (*benedictio nuptiarum*) folgen. Dieser erbittet reiches Familienglück und Segen der Nachkommenschaft für die Braut. Über die Botivmesse *pro sponsis* vgl. die Rubriken im *Missale Romanum*. Der feierliche Brautseggen, der von der Braut nur einmal (also nicht mehr bei späteren Wiederverheiratungen) empfangen werden darf, kann nur von jenem Priester erteilt werden, der befugt ist, gültig und erlaubterweise der Ehe zu assistieren (*can. 1101*). Er ist stets mit einer Messe zu verbinden.

3. Bedeutung der Trauungszeremonien. Dem bereits erklärten sakramentalen Akte sind mancherorts viele bedeutungsvolle Zeremonien beigegeben. So werden zuweilen die Brautleute an einer bestimmten Kirchthüre, dem Brautportale, an dem in alter Zeit häufig die den Bräutigam erwartenden klugen und törichten Jungfrauen dargestellt waren, vom Pfarrer feierlich abgeholt. Die Braut trägt dabei eine brennende Kerze in der Hand, wird mit Weihwasser besprengt und nach einigen Gebeten aufgefordert, die priesterliche Stola anzufassen und dem Priester in die Kirche zu folgen. Diese feierliche Einführung soll der Braut im besonderen den kirchlichen Schutz und Segen zusichern. Die Kerze soll sie an die Lampe der klugen Jungfrauen (Matth. 25, 1 ff.) und damit an die Pflicht mahnen, mit dem Beispiele eines reinen, frommen Wandels den übrigen Christen voranzuleuchten, sowie dahin zu streben, daß sie dereinst, wenn der himmlische Bräutigam ruft, mit brennender Lampe, d. h. mit guten Werken erfunden werde. Zum Ausdruck der Teilnahme an dem Eintritt in den wichtigen neuen Lebensabschnitt begleiten Anverwandte und zwei Brautführer (Paranymphen) das Brautpaar. Heute kommt den Brautführern im Abendland nur noch die Bedeutung von Trauzeugen zu; früher hatten sie dem Brautpaare während des Brautstandes auch Ratgeber und Wächter der Keuschheit zu sein, weshalb meist nur ältere Verwandte dazu genommen wurden. Das Haupt der Braut ist in den meisten Gegenden unbedeckt zum Zeichen, daß sie bisher noch keinem Manne unterworfen war (1 Kor. 11, 13). Vielsach trägt es einen Myrtenkranz zum Zeichen der bewahrten jungfräulichen Keuschheit. Bereits der h. Chrysostomus erklärt den Kranz als „Zeichen des Sieges“ für solche Brautleute, die bisher einen fleckenlosen Wandel geführt haben (Hom. 9 in ep. 1 ad Timoth.). Am Traualtare nimmt die Braut die Stellung links vom Bräutigam ein, zum Zeichen ihres auf göttlicher Anordnung beruhenden Abhängigkeitsverhältnisses zum Ehe- manne (Gen. 3, 16; 1 Kor. 11, 3; Eph. 5, 23). Bei der Segnung der Ringe wird in der Regel gebetet, daß Gott den Eheleuten helfe, die Treue unversehrt zu bewahren. Der Ring als ein in sich geschlossenes Ganze, ohne Anfang und ohne Ende, soll als stetes Mahnzeichen an die gelobte Treue fortan getragen werden. Die folgenden Segnungsgebete über die Brautleute nehmen auf den Patriarchensegen und alttestamentliche Vorbilder wahren Eheglückes Bezug.

In den Diözesangebräuchen findet sich als Einleitung der Eheschließung fast regelmäßig eine Ansprache an die Brautleute über Zweck und Gnaden des Sakramentes. Die Sitte, nur einen Ring zur Eheschließung zu benutzen, ist die ältere, hat sich heute aber nur noch in

wenigen deutschen Diözesen erhalten (z. B. Köln, Straßburg, Passau). Nach Isidor von Sevilla (De eccl. off. III 20, 8) soll der Bräutigam den Ring der Braut anstecken vel propter mutuae fidei signum vel propter id magis, ut eodem pignore eorum corda iungantur, und zwar an den vierten Finger, den Ringfinger, quod in eo vena quaedam, ut fertur, sanguinis ad cor usque perveniat. In England gibt noch heute der Bräutigam der Braut außer dem Ring eine Gold- und eine Silbermünze (vgl. Kauf des Mundium im alten deutschen Recht, Freisen, Manuale Lincopense S. 31 ff.). Nach der Paderborner Agende von 1602 sollte der Bräutigam, wenn er der Braut den Ring ansteckte oder sonst eine Brautgabe (arrha) überreichte, dabei sprechen: „Mit diesem Ring oder Gottesheller oder Gottespfennig vertraue und vermähle ich mich dir. Im Namen des Vaters usw.“

Die Segensgebete nach dem Vermählungsakte sind in den Diözesanagenden (z. B. in Köln) später sehr zahlreich geworden. Inhaltlich zeichnet sich der feierliche Brautsegens aus, der zur Messe gehört. Bereits das Sakramentarium Leonianum enthält die für Brautleute bestimmten Messorationen, das erste Segensgebet Propitiare und den Schluß des zweiten von Fidelis et casta nubat in Christo an. Die Oration vor dem letzten Segen stammt aus gallikanischem Gebrauch.

Indem die Diözesanagenden ältere laudabiles consuetudines et ceremoniae im Eheschließungsritus beibehalten, entsprechen sie einem Wunsche des Konzils von Trient (sess. XXIV. cp. 1 de reform. matr.: eas omnino retineri sancta synodus vehementer optat).

4. Gültige und erlaubte Assistenz. Nach dem kirchlichen Gesetzbuche sind nur jene Ehen gültig, die vor dem Pfarrer des Trauortes oder vor einem von diesem delegierten Priester und in Gegenwart von wenigstens zwei Zeugen (von gewissen Ausnahmefällen abgesehen) abgeschlossen werden (can. 1094). Die Assistenz muß innerhalb der Grenzen des Pfarrbezirkes geleistet werden; dabei ist es indifferent, ob die Brautleute eigene oder fremde Pfarrangehörige sind, wenigstens soweit die Gültigkeit der Ehe in Frage kommt. Der Pfarrer kann jedoch einem andern Priester die Befugnis erteilen, innerhalb der Grenzen seines Pfarrbezirks gültig zu assistieren (can. 1095), nur muß diese Delegation stets ausdrücklich, und zwar einem bestimmten Priester für eine bestimmte Ehe, gegeben werden außer den in der Pfarrei angestellten Hilfsgeistlichen (vicarii cooperatores), denen eine Generaldelegation erteilt werden darf (can. 1096).

Erlaubterweise assistiert der Pfarrer, wenn entsprechend den kirchlichen Rechtsbestimmungen der ledige Stand (status liber) der Brautleute festgestellt ist, alle anderen kirchlichen Vorbedingungen erfüllt sind und entweder das Domizil (oder Quasi-Domizil) des einen Teils der Ehekontrahenten am Trauort oder doch sein Aufenthalt am Trauort seit länger als einem Monat (bei vagi genügt der tatsächliche Aufenthalt) oder die Erlaubnis des betreffenden

Wohnorts- bzw. Aufenthaltspfarrers nachgewiesen wird (can. 1097). In der Regel ist die Ehe vor dem Pfarrer der Braut abzuschließen, wenn nicht eine gerechte Ursache hiervon entschuldigt. Näheres über die Form der Nottrauung u. a. can. 1098—1109.

Zur Geschichte der Eheschließungsriten vgl. besonders die bisher edierten mittelalterlichen Diözesanagenden, siehe oben S. 8 f.

2. Kapitel.

Die Sakramentalien.

Literatur: F. Probst, Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten. Tübingen 1872; Ders., Lehre vom liturgischen Gebete². Breslau 1892; Fr. Schmid, Die Sakramentalien der katholischen Kirche. Brixen 1896; W. Arendt, De sacramentalibus disquisitio scholastica-dogmatica². Rom 1900; A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. 2 Bde. Freiburg 1909.

§ 58.

Realbenediktionen.

Sakramentalien (*sacramentalia, sacramenta minora*) sind äußere d. h. sinnlich wahrnehmbare Zeichen (Sachen oder Handlungen), die infolge kirchlicher Einsetzung auf Grund des kirchlichen Gebetes die Kraft haben, Wirkungen untergeordneter Art zu Kultzwecken, zur Abwehr von Übeln sowie zur Förderung des geistigen und leiblichen Wohles der Gläubigen zu erlangen. Man unterscheidet nach dem Zwecke:

a) Weihungen oder Konstitutivbenediktionen (*benedictiones constitutivae*), die Personen oder Sachen eine dauernde (dingliche) Heiligung verleihen,

b) Segnungen oder Invokativbenediktionen (*benedictiones invocativae*), die eine vorübergehende Heiligung oder Segnung bewirken,

c) Beschwörungen oder Exorzismen (*exorcismi*), deren erster Zweck die Abwehr von Übeln, insbesondere von dämonischen Einflüssen ist.

Die Weihungen erheben die konsekrierte bzw. benedizierte Person oder Sache zu einer dauernden übernatürlichen Bestimmung, machen dieselbe also zu einer *persona* bzw. *res sacra*. Werden sie unter Anwendung von Chriam ausgeführt, so heißen sie auch Konsekrationen (*consecrationes*). Nach dem Objekte pflegt man Real- und Personalbenediktionen zu unterscheiden.

Zur Gültigkeit einer Konsekration oder Benediktion wird erfordert, daß sie an dem von der Kirche bezeichneten Objekte mittelst

des kirchlich vorgeschriebenen Ritus von bevollmächtigten Liturgen vollzogen werde (vgl. C. J. C. can. 1144 – 1153).

Für die Seelsorge kommen namentlich folgende Realbenediktionen in Betracht:

1. Die Benediktion des Weihwassers, das (seit dem 8. Jahrhundert) an jedem Sonntage vor der Hauptmesse in Prozession dem Volke ausgeteilt wird, um dieses an die Taufgnade zu erinnern, an die aus derselben entspringenden Pflichten zu mahnen und die Bewohnung der Messe um so fruchtbarer zu machen. Zugleich besitzt das Weihwasser als sachliches Sakramentale, das laut kirchlichen Gebeten Unheil und Übel abwehrt, eine weitere Bedeutung für Kirchen- und Hausweihen sowie zum privaten Gebrauch (vgl. Miss. u. Rit. Rom.). Deshalb zog in alter Zeit die sonntägliche Prozession zur Austeilung des Weihwassers um die Kirche, und der Zelebrant segnete den Kirchhof und die Gräber, die Kloster- und Stiftsgebäude, überhaupt die Wohnungen der Gläubigen ein. Noch heute erinnert das Weihegebet (*ut quidquid in domibus vel locis fidelium . . .*) hieran wie auch die Oration, die nach der Austeilung gesungen wird (*Exaudi nos*), worin gebetet wird, Gott möge seinen h. Engel zum Schutz „aller Bewohner dieses Wohnortes“ (*qui custodiat . . . omnes habitantes in hoc habitaculo*) senden.

2. Die Kerzenweihe am Lichtmessstage, die aus dem Bestreben entstand, den Gläubigen die Kerzen, die sie zur Lichterprozession getragen hatten und nach Hause mitnahmen, als ein Sakramentale heilbringend zu machen (*ad usus hominum et sanitatem corporum et animarum*). Für die Kerzen zum Blasiussegen besteht eine besondere Weiheformel (Rit. Rom. Appendix I). Ihre Kreuzung weist auf die Verdienstursache der Gnaden, den Kreuzestod Christi hin; sie selbst deuten (*illustrativ*, vgl. oben S. 59) die Abwendung der Übel an.

3. Die Aschenweihe. Die Asche stellt symbolisch die Vergänglichkeit des Irdischen dar. Wie bereits Tertullian erwähnt (*De pudic. c. 4*), traten die Pönitenten ihre Buße „in Sack und Asche“ (*in sacco et cinere*) an. Jedoch wurde es erst seit dem 10. Jahrhundert Sitte, die Asche unter Gebeten zu weihen, die für die Träger derselben die Frucht der Bußgesinnung, Sündennachlaß und Gottessegens jeder Art, erlesen. Im folgenden Jahrhundert wurde daher der Gebrauch, Asche am Aschermittwoch in der Kirche zu nehmen, ganz allgemein. Nach der Austeilung der Asche fand während des Mittelalters in größeren Kirchen oft eine Prozession statt, bei

der die berühmte Sequenz *Media vita in morte sumus* gesungen wurde. Vgl. die alte münsterische Domagende (ed. Stapper S. 143).

4. Die Palmweihe. Der Palmzweig galt seit jeher als Zeichen des Sieges und des Erbarmens. Bei der Prozession am Palmsonntage, die den Einzug Jesu in Jerusalem nachahmen soll, wurden von alters her geweihte Palmen getragen, und zwar nicht bloß als Symbole des Sieges unseres Herrn (vgl. Dffb. 7, 9) und der Hoffnung auf die eigene Seligkeit, sondern auch als „wirksame Unterpfänder“ für den Schutz gegen die mannigfachen Anfechtungen des bösen Feindes. Auch heute noch werden sie zu gleichem Zwecke geweiht und den Gläubigen zum Aufbewahren in ihre Wohnungen mitgegeben (vgl. die Weihegebete). Der römische Weiheritus ist nach Analogie einer Messe ohne Opferung, Wandlung und Kommunion (*missa sicca*) eingerichtet. Die Verehrung des Gekreuzigten in der Prozession, im Mittelalter oft dramatisch ausgestaltet (vgl. Stapper, Die älteste Agende des Bistums Münster S. 139), erreicht heute ihren Höhepunkt im Gesang des *Gloria laus et honor* (s. oben S. 127).

5. Die Weihungen an der Ostervigilie. Die Weihe des neuen Feuers, des Weihrauchs, der Osterkerze (seit Ende des 4. Jahrh.) und des Taufwassers wurden bereits oben S. 79 u. 89 erwähnt. Als feierliches Opferungsgebet der Kerze wird das *Exultet* gesungen. Das Einsenken der Osterkerze in den Taufbrunnen bei der Taufwasserweihe stellt die Herabkunft der Kraft des Hl. Geistes, um das Wasser als *materia* zur geistigen Wiedergeburt zu befruchten, symbolisch dar. Nach Amalar (*De eccl. off.* I, 26) wurden auch die Kerzen der Katechumenen in das Taufwasser eingesenkt. Bereits um 500 wurden Stücke der Osterkerze an die Gläubigen ausgeteilt, woraus sich die Weihe der *Agnus Dei* zu Rom entwickelt hat. Die Weihe von Eßwaren am Osterfeste hängt mit dem Schluß der Fastenzeit zusammen.

6. Die Kräuterweihe am Feste Mariä Himmelfahrt. Sie ist aus dem Bestreben entstanden, heidnischen Aberglauben, der mit einzelnen Feldkräutern getrieben wurde, zu bekämpfen und auch für die Wirksamkeit der Heilkräuter auf das fürbittende Gebet der Kirche zu verweisen (vgl. *Rit. Rom.*, Appendix I und die Diözesananagen den).

7. Wettersegnen. Mit Prozessionen oder Bittgängen, besonders mit jenen am Markustage und vor Christi Himmelfahrt, wurden seit dem 12. Jahrhundert gern Kultakte verbunden, in denen das Bedeihen der Feldfrüchte, günstige Witterung und Segen der Fruchtbarkeit erfleht wird. Im Hinblick auf die Macht des Evangeliums

als des Repräsentanten Christi (Audiamus evangelium quasi praesentem Deum. Augustinus, Tract. 30, 1 in Joh. Migne, P. I. 35, 1632) wird dazu an vier Stationen der Anfang der vier Evangelien verlesen und dann entweder mit dem h. Sakramente oder nur durch die Hand des Priesters der Segen erteilt. In Deutschland hat sich auch mit der Fronleichnamsprozession eine solche Segenserteilung „an vier Altären“ verbunden (vgl. oben S. 155).

8. Kirchweihe. Die Weihe der Kirchen besteht entweder in der vom Bischöfe vollzogenen Konsekration oder in der von einem beauftragten Priester ausgeführten, weniger feierlichen Benediktion (vgl. oben S. 66). Die Zeremonien der Konsekration sind aus einer Verbindung von gallikanischen mit römischen Gebräuchen entstanden. Besonders bemerkenswert ist zunächst die dreifache Asperision des Kirchengebäudes von außen, der erste Einzug in das Innere, die Einschaltung gewisser Segensversikeln in den Gesang der Allerheiligenslitanei, die Einzeichnung des griechischen und des lateinischen Alphabetes in ein Aschekreuz auf dem Fußboden (altrömischer Gebrauch bei Besitznahme eines Grundstückes), die Weihe des mit Wein, Salz und Asche vermischten Wassers. Dann wird der Altar zur Aufnahme der Reliquien hergerichtet, sowie das Innere der Kirche durch Besprengung mit Weihwasser und durch Gesang einer Weiheprefation geheiligt. Nunmehr werden die Reliquien in Prozession zum Altar übertragen und in denselben eingeschlossen. An die Weihe des Altares, unterbrochen durch Salbung der zwölf Apostelkreuze im Kircheninnern, schließt sich die Darbringung des ersten h. Messopfers.

Zur Geschichte vgl. D. Stiefenhofer, Die Geschichte der Kirchweihe vom 1.—7. Jahrhundert (München 1909).

Erwähnt sei noch die Konsekration von Kelch und Patene, die Benediktion der übrigen h. Gefäße, der priesterlichen Gewänder und Altartücher, eines neuen Kreuzbildes, der Glocken, der Fahnen, der Friedhöfe, endlich auch der Sterbekreuze, Medaillen und Rosenkränze. Die Formulare finden sich teils im Pontificale Romanum P. II, teils im Rituale Romanum tit. VIII sowie Appendix I und II, teils im Missale.

§ 59.

Personalbenediktionen und Exorzismen.

A. Zu den Personalbenediktionen gehören vorzüglich:

1. Der Segen mit dem Allerheiligsten oder der sakramentale Segen. Er wurde oben S. 152 f. erwähnt. Seine Liturgie bringt in den zwei Strophen des Fronleichnamshymnus Anbetung der h. Eucharistie und Lob des dreieinigen Gottes zum Ausdruck. Im Versikel wendet sich der Gedanke den Gnaden zu, die das h. Sa-

krament enthält. In der Oration bittet die Kirche unter Bezugnahme auf das Kreuzesopfer um Zuwendung der Erlösungsfrüchte an alle andächtigen Verehrer des h. Sakramentes. Nachdem der Priester das weiße Schultervelum angelegt hat, besteigt er nunmehr den Altar, nimmt die Monstranz in die vom Velum bedeckten Hände und bildet mit ihr das Zeichen des Kreuzes, jenes Sinnbild des Opfertodes Christi, vom dem wir alles Heil erwarten, über die andächtig niederknienenden Gläubigen.

2. Der päpstliche, bischöfliche und priesterliche Segen. Der bischöfliche Segen ist durch zwei einleitende Versikeln ausgezeichnet, deren erster (*Sit nomen Domini benedictum*) den Namen Gottes preist, von dem, wie der zweite bekennt (*Adiutorium nostrum in nomine Domini*), all unsere Hilfe kommt. Erst nach dieser feierlichen Berufung auf Gottes Hilfe spricht nunmehr der Bischof den Segenswunsch aus, zu dem er drei Kreuzzeichen bildet. Der priesterliche Segen außerhalb der Messe mit der Formel *Benedictio Dei omnipotentis etc.* wird im *Rituale Romanum* am Schluß der Kommunionsspendung und aller Krankensegnungen angegeben.

Eine priesterliche Krankensegnung findet sich im *Rituale Romanum* (tit. V c. 4) unter der Überschrift *De visitatione et cura infirmorum*. Sie beginnt mit dem Segenswunsche *Pax huic domui*, Asperision des Kranken und des Krankenzimmers; es folgt Psalmodie, Versikeln und drei Orationen, deren beide letzte um Wiederherstellung der körperlichen Gesundheit flehen. Der priesterliche Segen und Besprengung mit Weihwasser bilden den Abschluß. Ein zweites längeres Segensformular, das je nach der Zeit und dem Belieben des Priesters gebraucht werden soll, folgt im *Rituale* sogleich darauf. Den vorausgehenden Rubriken (c. 4 n. 6–17) entspricht es, daß der Seelsorger häufiger Gebete in der Landessprache benutzt (Akte des Glaubens, der Hoffnung, Liebe, Reue, Ergebung und Geduld, Dankagung und Fürbitte) und diese mit dem einfachen priesterlichen Segen beschließt. Ein kürzeres Segensformular für erwachsene Kranke (*benedictio adulti aegrotantis*) findet sich im Appendix I. Die erste der dort verzeichneten drei Orationen ist eine Vorweihe des Krankenzimmers (wie bei der h. Blung); die zweite bittet um Heilung der Seele, die dritte um Hebung der Krankheit. Eine Handausstreckung mit wiederholter Segenspendung schließt sich an.

Der selbe Appendix enthält auch Formulare für die Segnung kranker Kinder, die bei unmündigen gewissermaßen als Ersatz

der h. Ölung dienen kann, sowie für die Segnung gesunder Kinder *cum praesertim in ecclesia praesentantur* (also z. B. bei Beginn des Schulgottesdienstes, des Beicht- oder Kommunionunterrichtes).

Für Wallfahrer ist ein eigener Pilgerseggen des Rituals (tit. VIII c. 11 u. 12) bestimmt. Der Segen für Neuvermählte wurde bereits oben S. 244 f. erwähnt.

Die Segnung der Wöchnerinnen (*benedictio mulieris post partum*, Coll. Rit. Monast. tit. I c. 4) hat die altchristliche Sitte der Wöchnerinnen zur Voraussetzung, den Tempelgang Mariä (Luk. 2, 22 ff.) nachzuahmen. Sie dient als feierliche Dankagung für die Erhaltung der Gesundheit und als Bitte um Bewahrung des göttlichen Schutzes.

Für Sterbende ist ein päpstlicher Segen, die *Benedictio apostolica in articulo mortis* (Rit. Rom. tit. V c. 6), mit einem vollkommenen Ablass in der Sterbestunde verbunden. Der Ritus gliedert sich in Einleitung, Spendung und Schluß. Den Segen selbst erteilt der Priester im Gebet *Dominus noster Jesus Christus* unter Berufung auf die dem Apostel Petrus verliehene Binde- und Lösegewalt und auf seine päpstliche Bevollmächtigung. Nach dem kirchlichen Gesetzbuche (can. 468, § 2) besitzt jeder Priester, der einem Sterbenden beisteht, diese Vollmacht. Der Empfänger muß (wenigstens im Augenblicke des Todes) im Stande der Gnade sein, mit dem Munde oder, falls dies nicht möglich ist, mit dem Herzen den Namen Jesus anrufen, sowie den Tod und seine Leiden mit Ergebung aus Gottes Hand annehmen. Durch Vorsprechen kurzer Anrufungen, wie „Jesus, dir leb' ich; Jesus, dir sterb' ich“ usw., kann die Disposition eventuell noch nachträglich ergänzt werden. Auch solche, die sich aus anderen Ursachen als Krankheit in Lebensgefahr befinden (z. B. zum Tode Verurteilte), können diesen Segen empfangen, wofern sie nur sonst der sakramentalen Aussprechung würdig sind (also nicht Unmündige, Erkommunizierte u. dgl.).

Beim Verscheiden eines Kranken mögen die kirchlichen Sterbegebete (*Ordo commendationis animae*) aus dem Rituale (tit. V c. 7 u. 8) verrichtet werden. Die (kürzere) *Vitanei* enthält die Anrufungen der Sterbepatrone Kamillus und Johannes de Deo. Das zweite der Anempfehlungsgebete *Commendo te omnipotenti Deo, carissime frater* ist einem Briefe des h. Petrus Damiani († 1072) an einen sterbenden Freund entnommen. Aus frühchristlicher Zeit stammen die mit dem emphatisch wiederholten *Libera* beginnenden Bitten, die unter Berufung auf zwölf Beispiele der

Bibel und auf das siegreiche Martyrium der h. Thekla (die Feuerqualen, wilde Tiere und Schlangen überwand) in ähnlicher Weise, wie es in den Katakombenbildern oft dargestellt wird, Befreiung von allen Leiden nach dem Tode erlehen. Den Abschluß bildet das Responsorium *Subvenite*, das bereits im Gregorianischen Antiphonar enthalten ist, mit Versikeln und Oration. Im *Subvenite* werden die Engel zur Empfangnahme der abgeschiedenen Seele herbeigerufen, um sie Christo zum gnädigen Gerichte vorzuführen.

3. *Erequien*. Dieselben bilden in Verbindung mit der Darbringung des h. Messopfers eine Reihe von Asperisionen und Inzensationen, die durch die prozessionale Beileitung des Leichnams unterbrochen werden. Bei der Abholung der Leiche Erwachsener im Sterbehaufe herrscht noch der Ausdruck des Schuldbewußtseins und reuiger Bitte um Gnade vor (*De profundis*). Auf dem Wege zur Kirche bzw. zum Grabe deutet die Antiphon zum *Miserere* bereits die christliche Hoffnung an (*Exultabunt Domino ossa humiliata*). In der Kirche werden alle Mittel der Fürbitte, insbesondere Messopfer und *Absolutio* für den Verstorbenen aufgewandt. Wird eine Leichenrede gewünscht, so hat dieselbe vor der *Absolutio* stattzufinden. Beim Begräbnis von Laien findet an den meisten Orten in Deutschland die Messfeier getrennt von der Beerdigung statt. Alsdann wird erst beim Betreten des Friedhofs das *Subvenite* nebst dem anderen Responsorium *In paradisum deducant te angeli* gesungen. Am Grabe wird dem Vertrauen auf die Wirksamkeit der kirchlichen Gnadenmittel Ausdruck gegeben. In den Worten des Priesters Zacharias, dem Kanticum *Benedictus*, bricht die Freude über die Nähe des Erlösers, an den auch der Verstorbene geglaubt hat, hervor, während die Antiphon zum Troste der Überlebenden an die Verheißung Christi „Ich bin die Auferstehung und das Leben“ (*Ego sum resurrectio et vita etc.*) erinnert.

Bei Kinderleichen hat der ebenfalls dreiteilige Ritus einen durchaus freudig-tröstlichen Charakter.

Zur Geschichte siehe L. Kuland, Die Geschichte der kirchlichen Leichenfeier (Regensburg 1901).

B. **Exorzismen**. Die Heilung der Besessenen war in der ältesten christlichen Zeit als Charisma vielen frommen Christen, seit der Mitte des 3. Jahrhunderts aber nur einem eigenen kirchlichen Stande, dem der Exorzisten, übertragen. Heute haben sich in Verbindung mit der Taufe und einigen Weihungen, insbesondere der Weihwasserweihe, noch einige Exorzismen erhalten, durch die Personen oder Sachen gleichsam zur Vorbereitung einer Gnadenmitteilung dem Ein-

flüsse dämonischer Einwirkung entzogen werden sollen. Die Exorzismen bei der Taufe scheinen aus dem Bestreben entstanden zu sein, tief eingewurzelte heidnische Sitten, z. B. jene, wonach jedes neugeborene Kind am 8. oder 9. Tage nach der Geburt, dem *dies lustricus*, mit Speichel an Stirn und Lippen zur Vertreibung der bösen Geister berührt wurde, durch christliche Zeremonien zu verdrängen, die das Vertrauen auf Gottes Macht im Kampfe gegen die Sklaverei der Sünde anzuregen geeignet waren. Daher wird bei der Taufe der Befehl im Namen Gottes, besonders im Namen des Weltenrichters Jesus, an die Dämonen gerichtet, die Täuflinge zu verlassen und sie nicht mehr anzuzeindeln. Ein jeder, der zur Taufspendung oder zur Vornahme der betreffenden Weihungen (Kirchweihe, Weihwasserweihe) berechtigt ist, darf die dazu gehörigen Exorzismen ausführen (can. 1153).

Zur Vornahme von Exorzismen bei dämonischer Besessenheit (Rit. Rom. tit. X c. 1) bedarf es jedoch jedesmal spezieller bischöflicher Erlaubnis, und zwar soll diese Erlaubnis nur einem „durch Frömmigkeit, Klugheit und Unbescholtenheit des Lebens“ ausgezeichneten Priester erteilt werden, der die Beschwörungen nicht eher beginne, als er durch sorgfältige und kluge Nachforschung die Wirklichkeit der dämonischen Besessenheit festgestellt hat (can. 1151).

Register.

- Abendgebet 148
 Abendläuten 149
 Ablutionsgebete 212
 Ablutio vini nach der Taufe 223
 — — nach der Kommunion 230
 Absolutio (im Brevier) 98. 142
 — nach Requiemsmessen 253
 Absolutionsworte 124. 233 ff.
 Adam v. St. Viktor 127. 129
 Abo v. Bienne 22
 Advent 84 f. 112. 115
 Agende f. Rituale
 Agnus Dei 158 f. 210 f. 249
 Ägyptische Kirchenordnung 5. 175 f.
 200
 Afflationen 115 ff.
 Akolythen 239
 Akzessegebete f. Praeparatio ad missam
 Alanus a Rupe 149
 Albe 48
 Alexander III 81
 Alkuin 5. 185. 223
 Alleluja 101. 112. 116
 Allelijavers 193
 Allerheiligentag 92
 Allerheiligenlitanei 117. 241. 250
 Allerseelentag 92
 Allgemeines Gebet 149 f.
 Anlutio bei den Weihen 241
 Altar, Form 67 f.
 — Bedeutung und Weihe 68 ff. 250
 — Sakramentsaltar 71 f.
 Altarkreuz 166 f.
 Altarleuchter f. Kerzenleuchter
 Altarsakrament f. Eucharistie
 Altartabellen 167
 Altartücher 45 f.
 Altarvorhänge 44. 67
 Amalar 6. 83. 229. 249
 Ambo 72. 182. 192
 Ambrosianischer Lobgesang f. Te Deum
 — Ritus 183
 Ambrosius v. Mailand 5. 11. 32. 108.
 124. 126
 Ambrosius Autpertus 188
 Amen 98. 115 f.
- Anamnese 173. 205
 Anbetung 17. 37. 59. 93. 95. 142
 Andachtsübungen, private 147 ff.
 Andreas Apostel 209
 — Fest 84. 113
 Angelus Silesius 132 f.
 Anselm v. Canterbury 237
 Antependium 46
 Antimission 172. 179
 Antiphonarien 20. 22
 Antiphonen 107 ff.
 — Große Antiphonen 85
 — Marianische 101 f.
 Aperi 100
 Apertio aurium 222 f.
 Apostolische Konstitutionen 5. 177.
 228 f.
 Armenische Liturgie 229
 Aschenweihe 248 f.
 Aschermittwoch 87
 Asperges 248
 Assemani 7
 Assistenten 146. 166. 242
 Athanasius 35. 104. 125
 Augustinus 35. 97. 108. 124. 126. 234
 Ave Maria f. Englischer Gruß
- Bapststerien 73
 Balsam, Symbolik 227
 Baronius 22. 121
 Basilius 11. 179
 Basilika 61
 Baustile 60 ff.
 Beda 22
 Beerdigungsritus f. Exequien
 Begräbniskirche 75
 Beichte 233 f.
 Beichtstuhl 72
 Bekehr. Joh. 6
 Bellarmin Kard. 22. 121. 128
 Benedikt XIII 86
 — XIV 117. 231
 — XV 201
 — Levita 236
 Benediktionale 24
 Benediktionen 42. 66. 76. 247 f. 250 ff.

- Benedictus der Messe 172. 201
 Bernhard v. Clairvaur 102. 127. 132
 Bernold v. Konstanz 6
 Berthold v. Chiemsee 7
 Bessarion Kard. 178
 Betrachtendes Gebet 95
 Biel Gabriel 6
 Bilder 73
 Bination 164
 Bingham 7
 Binterim 7
 Birett 52
 Bischof, liturg. Gesetzgeber 11. 25
 Bischofsstab 53
 Bischofsweihe 230. 242 f.
 Bittage 90
 Blasiussegen 248
 Blumen 75. 167
 Bona Kard. 7
 Bonaventura 127. 130
 Bonifatius 81
 Bonifatius IV 92
 Brautführer 245
 Brautportal 245
 Brautsegen 244 ff.
 Bruchungsritus 210
 Brevier 21. 119. 134 ff. 139
 Breviergebet f. Stundengebet
 Brot 167 ff. 196
 Brustkreuz der Bischöfe 53 f.
 Bücher, liturgische 20 ff. 23 f. 26. 122.
 221. 224
 Burchard v. Worms 237
 burse 45
 Buchandachten 153
 BÜßerklassen 232
 Bußsakrament, Geschichte 232 ff.
 — Spendungsritus und Bedeutung
 234 f.
 — Spender und Empfänger 235
 Caeremoniale capellae pontificiae 23
 — episcoporum 23. 34. 44. 54. 57
 Cäcilienverein 133
 Cantica i. Antifen
 Catalani 7
 Cherubhymnus 178 f.
 Chor = Chorraum 63 f.
 Choral 22. 32 ff.
 Christam 224. 226 f. 247
 Christmale 46
 Chrodegang v. Metz 138
 Chrysothomus 11. 177. 179. 242
 — Liturgie 179
 Cölestin I 188
 Collectiones rituum 23 f. 26. 221. 224
 Commemoraciones 143. 190 f.
 Commendatio animae 236 f. 252 f.
 Communicantes 203
 Conceptio B. Mariae V., Offizium 139
 Confiteor i. Schuldbekennnis
 Confessio = memoria 67
 Congregatio caeremonialis 25
 — pro Ecclesia Orientali 25
 — rituum 24 f.
 Credo i. Glaubensbekenntnis
 Cyrill v. Jerusalem 5. 177. 179. 200.
 229
 Dalmatiz 51
 Damasus 11
 Dankfagung nach der Messe 166. 212
 Dankfagungsgebete = εὐχαριστιαί
 172 ff.
 Denis Michael 132
 Der Balyzh 176 f.
 Diaconallitanei 179. 183. 189
 Diaconatsweihe 240
 Didache 5. 174. 222. 232
 Dionysius Pf.-Areopagita 5. 177
 Diptychen 161. 182. 203
 Diurnale 21
 Dominikus Prutenus 149
 Dominus vobiscum 116
 Doppelfest (festum duplex) 83
 Dorologien 118. 229
 Dreifaltigkeitsfest 81. 90
 Dreimalheilig 173. 178 f. 181. 201
 Durandus Wilh. 6. 45. 55. 109
 Ehe, Sakrament 243/
 — Geschichte d. Eheschließungsriten
 243 f.
 — heutiger Ritus 244 f.
 — Assistenz des Pfarrers 246 f.
 Eid, bei der Bischofsweihe 242
 Einheitslieder 133
 Ekphonie 31
 Elevation 205. 209
 Embolismus 98. 209
 Engel des Herrn 148 f.
 Englischer Gruß 97 ff. 100
 Entlassungsruf 213
 Entweihung f. Exsekration
 Epiklese 176 ff. 205
 Epiphanie 79. 86
 Epiphanius 124
 Episkopat 242 f.
 Epistel 191 f.
 Eucharistie, Sakrament 228. 230 f.
 — Ursprung 172 f.
 — Aufbewahrung 70 f. 228
 — Spendung 228 ff.

- Eucharistie, Spender und Empfänger 231 f.
 Eucharistion 24
 Evangeliar 240
 Evangelium der Messe 121. 191. 193 f. 214 f. 224
 Ewiges Licht 58 f. 71
 Examen bei der Bischofsweihe 242
 Requien 253
 Exorzismen 253 f.
 Exposition 152
 Expositionsthron 72
 Exsekration des Altars 69 f.
 — der Kirche 66
 — von Kelch und Patene 41
 Farben, liturgische 55 ff.
 Fastenvelum 46
 Fastenzeit 79. 87 f. 119 f.
 Ferien f. Wochentage
 Feste, Einteilung 83 f.
 — Entstehung 78 ff.
 — des Herrn 85 f. 90 f. 120
 — der Heiligen 80 f. 85. 92. 110 113. 139. 195. 199
 Festkreise 80
 Feuer, Symbolik 57 ff.
 — Weihe 89
 Firmung, Sakrament 226
 — Geschichte u. Ritus 226 f.
 — Spender u. Empfänger 227
 Florus 22
 Fortunatus 126 f.
 Friedensbriefe 233
 Friedenskuß 38. 174 f. 181. 210 f.
 Friedenswunsch 209 f. 224. 227
 Friedhof 75
 — Schmuck 75 f.
 — Weihe 76
 Fronleichnamsfest 81. 91
 Fronleichnamsprozession 155. 250
 Fürbittgebete f. Diaconallitanei
 Fußbekleidung, pontifikale 54
 Fußwaschung 88
 Gavanti 7. 21
 Gebet, Arten 93 ff.
 — Einleitungs- u. Schlußformeln 100 f.
 — des Herrn f. Vaterunser
 Gelasianum 184 f.
 Gelasius I 11. 91. 119. 181. 184. 202
 Genusflektion f. Kniebeugung
 Gerbert Martin 4. 7
 Germanus v. Paris 5
 Gesetzgebung, liturgische 20 ff.
 Gewohnheitsrecht, liturgisches 25 f. 246
 Giorgi 7
 Glaubensbekenntnis 100. 124 f. 194 f. 231
 Glocken 74
 — Weihe 250
 Gloria in excelsis 87. 118. 125. 190. 229
 Gloria Patri etc. f. Dogologien
 Goar 7
 Görres Guido 132 f.
 Gottschalk v. Limburg 127
 Grab, Heil. 89
 Grabdenkmäler 75
 Graduale, Meßgesang 181. 192 f.
 — liturg. Buch 22. 185
 Gregor d. Gr. 11. 32. 79. 127. 138. 185. 189. 202. 208
 Gregor VII 91
 — XIII 81
 — XV 82
 Gregorianum 185. 223
 Gründonnerstag 88
 Guéranger 8
 Guido v. Arezzo 33
 Hadrian I 185
 Halbdoppelseste (festa semiduplicia) 83 f.
 Hanc igitur 204
 Handauflegung 222 f. 226 f. 233 ff. 237. 240 ff.
 Handbewegungen, liturgische 38 f.
 Handschuh, liturgische 54
 Handwaschung 187. 198
 Haydn Michael 151
 — Jos. 153
 Heiligenverehrung 17. 80 f. 204. 208
 Heribert v. Eichstädt 127
 Hermann v. Salzburg 131
 Hermannus Kontraktus 102. 127
 Hermes Trismegistos 174
 Herz-Jesu-Fest 91
 — — Andacht 153 f.
 — — Litanei 117
 Hieronymus 35
 Hilarius v. Poitiers 126
 Hippolyt v. Rom 125. 175 f. 183
 Hittory 7
 Horen 141 ff.
 — Kleine 144
 Hofanna 172. 201
 Hostien 168
 Hufbold v. St. Amand 130
 Hungertuch 46
 Hymnen 125 ff. 152 f.
 Jakobsliturgie 178 f.
 leonium naturale 164 f. 232

- Jeremias 120
 Ignatius v. Antiochien 107
 Ignitegium 148 f.
 Klosterfeste 178
 Immerston 222 ff.
 Improperien 89
 Inclinator 37 f.
 Innozenz I 11. 236
 — III 6. 47. 55 f.
 — XI 81
 Instructio Clementina 23
 Instrumentalmusik 34 f.
 Inthronisation 242
 Introitus 188
 Invitatorium 142. 240 ff.
 Inzenfation 59. 190. 198. 206. 215
 Johann XXII 81
 Johannesevangelium 214. 249 f.
 Iſaias 120
 Iſidor v. Sevilla 5. 11. 246
 Jubilus 128
 Judica Psalm 189
 Julian v. Speyer 130
 Juſtin 5. 174 f. 222
 Juſtin II Kaiſer 178

 Babafilas Nikolaus 6
 Kalendarium 140. 82
 Kalixt III 81
 Kanon d. Meſſe 31. 181. 184. 202 ff.
 — Kleiner 196 f.
 Kanontafeln f. Martabellen
 Kantiken 105 f. 182. 215
 Kanzel 72
 Kapelle 64
 Kapitel 119 ff. 122 f.
 Karl d. Gr. 5. 11. 185
 Kartage 79. 88
 Kafel 50. 241
 Katechumenat 222 f.
 Katechumenenmeſſe 178. 187
 Katholiſcher Gruß 118
 Kelch 40 f. 240 f.
 — Weihe 41. 250
 Kelchvelum 44
 Kerzen 58. 167. 224
 — Oſterkerze 89. 249
 — Weihe 248 f.
 Kerzenleuchter 43. 166 f.
 Kerzenopfer 241
 Kinderkommunion 89. 223
 Kirchengebäude, Entſtehung 60
 — Stilformen 60 ff.
 — Zweck u. Einteilung 63 f.
 — Symbolik 64 f.
 — Weihe 66. 250
 — Schmuck 73 f.
 Kirchengefang 19. 31 f. 107 f. 110 f.
 113
 Kirchenjahr 82
 — Entſtehung 78 ff.
 — Bedeutung 84 ff.
 Kirchenlieder 34. 131 ff. 151 ff.
 Kirchenmuſik 34 ff.
 Kirchweihfeſt 66. 82
 Klement v. Rom 173 f.
 — VIII 121. 186
 — XI 128
 Klementiniſche Liturgie 177
 Kniebeugung 36 f.
 Kohlbrenner 132
 Kollekte f. Oracion
 Kommunion, Meßteil 209. 212
 — Ritus 211 f. 228 ff. 231 f.
 — Dankſagung 212 f.
 — Meßgeſang 212
 — der Kranken 230 f.
 Kommunionbank 72
 Komplet 138. 145
 Konopeum 44
 Konſekrationen 247
 Konſekrationsteil der Meſſe 200 ff.
 Konzelebration 242
 Körperhaltung in der Liturgie 36 ff.
 Korporale 44 f.
 Krankenölung 235 ff.
 — Ritus 237 ff.
 — Spender u. Empfänger 239
 Krankenſegen 251 f.
 Kranz der Braut 245
 Kräuterweihe 249
 Kräzer 7
 Kredo f. Glaubensbekenntnis
 Kreuzbezeichnung 39. 99 f. 214. 223
 Kreuzbilder 166 f. 238
 Kreuzverehrung 88
 Kreuzwegandachten 73. 154
 Krypta 64
 Kultgewänder 46 ff.
 Kultus 1. 15 f.
 Kunſt, kirchliche 19 f.
 Kunſtgeſchichte, Literatur 20. 39. 60
 Kurialbrevier 139
 Kuſtodia 43
 Kyrie eleiſon 34. 116 f. 131. 182. 189

 Laienkelch 229
 Lateiniſche Kirchensprache 28 ff.
 Landes 142
 Laurentius 215
 Laurentianiſche Vitanei 117
 Lebrum 7
 Leiſen 131
 Leiſentrirt 132

- Sektionarien 20. 180 f. 185 f.
 Sektionen 119 ff. 142 ff. 191 ff.
 Seltor 121 f. 239
 Leo XIII 121. 128. 155. 186. 215
 Leonianum 184. 246
 Befehrdnung der Scriptura occurrens
 119 f.
 Sidorius 81. 131
 Sibt, Symbolik 57 f.
 — Ewiges 58 f. 71
 Sibtmeßfest 86
 Sitanen 117. 237 f.
 Sitaniae minores 90
 Siturgie, Name 14
 — Begriff 1. 12 ff.
 — Geschichte 3. 10 ff.
 — Zwecke 13 f. 33
 — Formen u. Bedeutung 14 ff.
 Siturgien 176 ff. 180 ff. 229
 Siturgist 2 ff.
 Sudgerus, Offizium 139

 Sabillon 7. 23
 Sabandachten 154
 Manipel 48 f.
 Marienseste 80 ff.
 Marienverehrung 17
 Markusliturgie 180
 Martene 7
 Martinus, Fest 80
 — Offizium 110. 113
 Märtyrerfeste 80
 Märtyreraedächtnis in der Messe
 204. 208
 Märtyrergrab 67. 75
 Martyrologium 21. 144
 Matutin 138. 141 ff.
 Rementgebete 203. 207
 Memoria f. Confessio
 Memoriale 22
 Menäon 24
 Mensa 68
 Messe, Namen 156 f.
 — Arten 187
 — Bedeutung 157 ff.
 — Ursprung 172 f.
 — Opfercharakter 157 f.
 Meßandachten 150 f.
 Meßanplikation 161 f.
 Meßbuch f. Missale
 Meßerklärung 187 ff.
 Meßgewänder f. Kultgewänder
 Meßfrüchte 159 ff.
 Meßfännchen 43
 Meßpult 167
 Meßstipendien 162
 Mikrologus 6. 229

 Ministranten 166
 Missale Ambrosianum 183
 — Gallicanum vetus 182
 — Gothicum 158. 182
 — Romanum 22. 183 ff.
 Mitra 52 f.
 Monstranz 42
 Morgengebet 148
 Mozarabischer Ritus 183. 201
 Mozetta 51
 Muratori 7
 Musikinstrumente, kirchliche 34 f.
 Mysterium fidei 205

 Nachmittagsandachten 151 ff.
 Nafatenus Wilh. 132. 150
 Namengebung bei der Taufe 223
 Namen-Jesu-Fest 86
 — — Sitanet 117
 — Mariä-Fest 81
 Namenverzeichnis d. Opfernenden 203
 Niceta v. Remesiana 126
 Nobis quoque 207 f.
 Nocturnale 21
 Nocturnen 119 ff. 142
 Non 144
 Notker Balbulus 129
 Nottaufe 224
 Novenen 152
 Nüchternheit f. Ieiunium naturale

 Oblationen 161. 182. 195 f. 203. 219
 Oblationsgebete der Messe 196 ff.
 Odilo v. Cluny 92
 Offertorialgesang 195 f.
 Offertorium 182. 196 f.
 Officium 134 ff.
 — capituli 144 f.
 — chori 144 f.
 Oktavarium 21 f.
 Oktaven 83 f.
 Ole, Weihe 88. 236
 — Symbolik 227. 238
 Olgefäße 43
 Olung f. Krankenölung
 Olzweig 234
 Omophorion 54
 Opferelemente 167 ff. 173 f.
 Opfergang der Gläubigen 196
 Orarium 49 f.
 Orate fratres 199
 Oration 123. 190 f.
 Oratio super populum 213
 Oratorium 64
 Ordines Romani 23. 186. 188
 Ordo f. Weihe
 Ordo missae 186

- Orgel 34 f. 74 f.
 Orgelbühne 64. 75
 Orlandus Bassus 32
 Osculum pacis s. Friedenskuß
 Ostensorium s. Monstranz
 Osterfest 78 f. 89
 Osterferje 249
 Osterliche Zeit 112. 115. 120
 Palestina 22. 32
 Palle 45
 Pallium 54 f.
 Palmsonntag 88. 249
 Palmweihe 249
 Pänula 47
 Paramente 44 ff.
 Passahmahl 172 f.
 Passionssonntag 88. 189
 Passionszeit 88. 112 f. 115. 188.
 Pastorale Liturgie 3
 Paten 222. 228
 Patene 40 f. 210. 241. 250
 Paternoster s. Vaterunser
 Paul V 220
 Paulinus v. Aquileja 127
 Paulus Diakon 127
 Pectorale s. Brustkreuz
 Per quem haec omnia 208 f.
 Personalbenedictionen 250 ff.
 Petrus Damiani 127. 252
 — Ranisius 117. 150
 Pfingsten 78. 90
 Philo 107
 Photiomenat 222 f.
 Pilgersegel 155
 Pipin 11. 185
 Pius V 140. 186. 200. 214
 — VII 22. 82
 — IX 82. 117
 — X 34 f. 82 f. 103 ff. 106. 117. 121.
 140. 186. 204. 215
 Placeat 213
 Pluviale 50 f.
 Polyphongesang 32 f.
 Pönitentiäre, päpstliche 235
 Pontifikale 23. 220. 230
 Pontificalring 54
 Postkommunion 212 f.
 Präfationen 200 f. 240 ff.
 Praeparatio ad missam 165. 187
 Preces 115
 Predella 68
 Predigt 194
 Presbyterat 241 f.
 Priesterweihe s. Presbyterat
 Prim 138. 144
 Privatgebet 147 ff.
 Prophetien 89
 Proskomidie 178 ff.
 Prostration 37
 Professionale 24
 Professionen 155. 248 f.
 Professionskreuz 166 f.
 Prudentius 126
 Psalmen 103 ff. 108 ff.
 Purifikatorium 45
 Pyxis 41 f.
 Quadragesima s. Fastenzeit
 Quarti 7
 Quartodezimaner 78
 Quatember 77. 91. 170. 182
 Quignonez Kard. 139
 Rabanus Maurus 5. 22. 127
 Radulph v. Longern 6
 Rationale 55
 Rauchfaß 43
 Redemtionen 233
 Regino v. Prüm 237
 Reimoffizien 130
 Rekonkiliation der Süßer 233. 236
 — der Kirchen 66
 Reliquiare 167
 Reliquien 17. 68. 74. 81. 167. 190.
 250
 Reliquienaltar 68
 Reliquiengrab 68
 Reliquienübertragungen 81. 250
 Renaudot 7
 Repositorium 43
 Requiemsessen 189. 196. 213. 215
 Responsorien 111 ff.
 Retabel 68
 Rezeßgebete 214 f.
 Ring des Bischofs 54
 — der Brautleute 244 ff.
 Ritentongregation 24 f.
 Rituale 23. 219 f. 223
 Ritus 13
 Rochett 51 f.
 Rosenkranzandachten 154 f.
 Rosenkranzfest 81
 Rosenkranzfest, Offizium 110
 Rosenkranzgebete 149
 Rubriken 3. 21
 Rubrizistik 3
 Rudolph v. St. Trond 229
 Rupert v. Deutz 6. 112
 Sachen, liturgische 39 ff.
 Sacrosanctae 103
 Sakramentalien 247 ff.
 Sakramentarien 183 ff. 220

- Sakramente, Begriff u. Bestandteile 216 f.
 — äußeres Zeichen u. Ceremonien 217
 — gültige und würdige Spendung 217 ff.
 Sakramentsaltar 71
 Sakramentshäuschen s. Tabernakel
 Sakristei 64
 Salbungen 223. 226 f. 236 ff. 240 ff. 247. 250
 Salzdarreichung 222 f.
 Sängerkhor 180. 188
 Sanktus s. Dreimalheilig
 Schändung der Kirchen 66
 Schellengeläut zum Sanktus 201
 Schlagen an die Brust 39. 207
 Schlüsselvangelium 214
 Schlüssellegen bei der Messe 213 f.
 — nach der Taufe 224
 — nach der Kommunionausteilung 230
 — — der Krankenölung 238
 Schuldbekentnis 123 f. 189. 235 ff. 238
 Schultertuch (Amikt) 47
 Schultervelum 44. 152
 Schulting 7
 Sedulius 126
 Segen, sakramentaler 152 f. 230 f. 250 f.
 — bei der Messe 214
 — bischöflicher 251
 — priesterlicher 251
 Segensandachten 152
 Segensgebete = Inklinationsgebete 182. 185. 213
 — bei der Eheschließung 246
 — bei der Krankenölung 237
 Segnungen 247 ff. 250 ff.
 Segnungen von Kranken 251
 — — Kindern 251 f.
 — — Pilgern 252
 — — Sterbenden 252
 — — Wöchnerinnen 252
 Sekret 199
 Septuagesima 86 f. 119
 Sequenzen 128 ff. 193
 Serapion v. Thmutis 177
 Sergius Papst 211
 Sext 144
 Sicard v. Cremona 6
 Singmesse, deutsche 151
 Sitzen während der Liturgie 36
 Sixtus II 204
 — V 24
 Skrutinien 222 f.
- Solideo 52
 Sonntagsfeier 76 f. 86. 90. 92
 v. Spee, Friedr. 77. 132
 Sprachen, liturgische 26 ff.
 Stab, bischöflicher 53
 Staffolgebet 189 f.
 Stationsfeiern 77. 180. 188
 Stehen bei der Liturgie 36. 122
 Stephan, Bischof v. Lüttich 122
 Sterbegebete 252 f.
 Sterbepatrone 252
 Stilles Beten des Kanon 31
 Stipendien 161 f.
 Stola 49. 240 f.
 Stolgebühen 219
 Stowe-Missale 182
 Stundengebet 134 ff.
 — Ort u. Zeit 136 f.
 — Geschichte 137 ff.
 Subdiaconat 242
 Supplices 51 f.
 Supplices 206 f.
 Supra quae 206
 Symbolik 18 f.
- Tabernakel 70 ff.
 Tabernakelschlüssel 72
 Taube, eucharistische 70 f.
 Taufbrunnen 73
 Taufe, Sakrament 221 ff.
 — Geschichte 221 f.
 — Ritus u. Bedeutung 223 ff.
 — Spender u. Empfänger 225
 — Paten 225
 Taufgefäße 43
 Taufnamen 223
 Taufwasserweihe 89. 249
 Te decet laus 125
 Te Deum 125 f.
 Te igitur 202 f.
 Tertullian 38. 124. 215. 249
 Terz 144
 Textworte 18. 30 f.
 Theodulph v. Orleans 127
 Thomas v. Aquin 91. 127. 130. 229. 234
 — v. Celano 130
 — v. Kempen 127. 197
 Thomastius 7
 Tiara 53
 Tischgebete 148
 Tonarten, kirchliche 32
 Tonschrift 33
 Tragaltar 69
 Traktus 193
 Trauungszeremonien 245 ff.
 Trienter Konzil 12. 21. 139. 164. 246

- Tropen 130 f.
 Tunizella 57
 Turm 64
 Tutilo v. St. Gallen 130
 Unde et memores 206
 Urban II 201
 — IV 81. 91. 127. 155
 — VIII 127 f. 186
 Urkliturgie 172 ff.
 Usuard 22
 Vaterunser 97 f. 100
 Vehe, Michael 132
 Velum 44
 Verbeugung 37
 Vermischung der h. Gestalten 211
 229
 Versehgang 231
 Versikeln 114 f.
 Versmaß der Hymnen 128
 Vesper 138. 144 ff.
 Vesperale 21
 Viaticum 231 f.
 Vigilien 83. 188
 Vigilienfeier, altchristl. 138
 Volksandachten 15. 150 ff.
 Volksgebet nach der Messe 215
 Volksgefang 34. 150 ff.
 Vortragskreuz 43. 166
 Votivmessen 215
 Wachs, Symbolik 58
 Walafried Strabo 5
 Wallfahrten 155. 252
 Wasser, dem Weine beigemischt 167.
 197
 Wasser, Symbolik 169. 197
 Weihe, Sakrament 239
 — Riten u. Bedeutung 239 ff.
 — Spender u. Empfänger 243
 Weihnachtsfest 80. 85
 Weihrauch, Symbolik 57 ff
 Weihrauchfaß 43
 Weihungen 247 ff.
 Weihwasser 248
 Weihwasserbeden 73
 Wein als Opfermaterie 167 ff. 196 f.
 — — Ablution 223. 229
 Weißer Sonntag 89
 Weizel v. St. Ludgeri 139
 Wettersegen 249 f.
 Wipo v. Burgund 129 f.
 Wochentage 77 f.
 Worte, liturgische 30 f.
 Wunibald 131
 Zaccaria 7
 Zelebration, Erlaubtheit 163
 — Pflichtmäßigkeit u. Würdigkeit
 163 f.
 — Vorbereitung und Dankagung
 165 f.
 — sachliche Erfordernisse 166 ff.
 — Zeit u. Ort 170 ff.
 Zelebret 163
 Zeremoniale s. Caeremoniale
 Zeremonien, Begriff u. Name 15
 — Zweck bei Sakramenten 217
 Ziborium = Pyxis 42 f. 44
 — = Altarüberdachung 67. 166
 Zingulum 48

Liturgiegeschichtliche Quellen

in Verbindung mit den Abteien Beuron, Emaus-Prag, St. Joseph-Coesfeld, Maria-Laach, Seckau herausgegeben von Dr. P. Kunibert Mohlberg, Benediktiner der Abtei Maria-Laach und Dr. Adolph Rücker, Prof. a. d. Universität Breslau.

Die Liturgiegeschichtlichen Quellen und Forschungen berücksichtigen sowohl die abendländischen wie die morgenländischen Liturgiebezirke. Die Zeitgrenzen für beide sind so weit hinausgerückt, wie die Überlieferungsgeschichtlichen Probleme der liturgischen Texte und die Entwicklungsgeschichte der einzelnen Liturgien es verlangen. Beide Abteilungen sollen ein Archiv der liturgiegeschichtlichen Forschung bilden, der Ausführung bestimmter Aufgaben derselben vorarbeiten und durch Einzelforschung auf breitester liturgievergleichender Grundlage helfen, allmählich die Linien der geschichtlichen Entwicklung des christlichen Gottesdienstes und seiner Texte zu zeichnen und die diese Entwicklung bestimmenden Gesetze aufzuzeigen.

Es erschienen bisher:

- Heft 1/2: **Das Fränkische Sacramentarium Gelasianum** in alam. Überlieferung (C. Sangall. Nr. 348) St. Galler Sakr.-Forsch. I. Hrsg. v. P. K. Mohlberg. Mit 2 Taf. CIV u. 292 S. 45.— Mk.
Heft 3: **Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aache-ner Urexemplar.** Von Prof. D. Hans Lietzmann-Jena. XLVIII u. 186 S. 66.— Mk.

Liturgiegeschichtliche Forschungen

herausgegeben von Dr. Franz Dölger, Univ.-Prof., Münster, Dr. P. Kunibert Mohlberg, Benedikt. von Maria-Laach, Dr. Adolph Rücker, Univ.-Prof., Breslau.

Die Liturgiegeschichtlichen Forschungen befassen sich mit Fragen liturgiegeschichtlicher Methodologie, mit dem Ausweis und der kritischen Behandlung einzelner Handschriften und Handschriftengruppen, überlieferungsgeschichtlichen Textproblemen, mit der Aufsammlung liturgiegeschichtlicher Literatur für einzelne Fragen, mit der Geschichte einzelner Riten, Liturgien, der Geschichte der Liturgie in einzelnen Zeiträumen oder in geographisch begrenzten Bezirken und Gruppen, mit der Festgeschichte.

Es erschienen bisher:

- Heft 1: **Ziele und Aufgaben der liturgiegeschichtlichen For-schung.** Von P. K. Mohlberg. VIII u. 52 S. 9.60 Mk.
Heft 2: **Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze.** Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis. Von Dr. Fr. J. Dölger. Mit 1 Tafel. XII u. 150 S. 24.— Mk.
Heft 3: **Nichtevangel. syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends.** Im Sinne vergleichender Literaturgeschichte untersucht von Dr. A. Baumstark. XII u. 196 S. 55.— Mk.
Heft 4/5: **Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum** mit bes. Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie. Von Dr. F. J. Dölger. XII u. 342 S. z. Z. *vergriffen.*

— Weitere Hefte beider Sammlungen sind in Vorbereitung. —

Einzelne Hefte, sowie Subskription auf beide Sammlungen durch jede Buchhandlung.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.