KATHOLISCHE LITURGIK

www.liturgie.de

KATHOLISCHE LITURGIK

ZUM GEBRAUCH
BEI AKADEMISCHEN VORLESUNGEN SOWIE
ZUM SELBSTUNTERRICHT

VON

DR. RICHARD STAPPER

o. ö. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT MÜNSTER

FÜNFTE UND SECHSTE, VERMEHRTE AUFLAGE
MIT 16 ABBILDUNGEN (8 TAFELN)



MÜNSTER IN WESTFALEN 1931
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

www.liturgie.de

LITURGISCHES INSTITUT
1962/3465
CAA 025(516)

IMPRIMATUR

Monasterii, die 28 Januarii 1931

Nr. L 389

Meis
Vicarius Episcopi Generalis

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

www.liturgie.de

Vorwort

Wie die Sprache der Gegenwart, so sucht anscheinend auch die wissenschaftliche Forschung zur Zeit wieder neue Prägungen für alte Wahrheiten. Weite Kreise bedienen sich heute besonders gern des Wortes „Mysterium" für die Liturgie oder vielmehr für das geheimnisvolle Wirken Christi in den liturgischen Funktionen. Während aber den einen etwa die Weihnachtsantiphon *„Christus hodie natus est, hodie Salvator apparuit, hodie in terra canunt angeli . . ."* (II. Vesp. ad Magn.) außer der geschichtlichen Erinnerung an das erste Weihnachten nur besagt, daß alljährlich von neuem die Erlösungsgnade in unser Herz kommt und dort eine Veränderung hervorruft, die einer Neugeburt Christi im Herzen des Menschen verglichen werden kann, ist dies den anderen nicht genug. Nach den letzteren, den Vertretern der extremen Mysterientheorie, soll der Veränderung im Menschenherzen auch ein realer Vorgang in der menschlichen Natur Christi, allerdings nur sakramental vergegenwärtigt, entsprechen. Ja, es soll sogar bei jeder Konsekration der Messe, bei jeder Taufe und Spendung anderer Sakramente das ganze Leben Jesu von der Empfängnis bis zur Verklärung und Parusie „wesenhaft" „im Mysterium" neu gegenwärtig werden. Solange für die Realität dieser Vorgänge keine besseren Zeugnisse als bisher erbracht werden können, glaube ich sie nicht zur Grundlage der Darstellungen eines theologischen Lehrbuches machen zu dürfen.

Was die katholische Kirche durch alle Jahrhunderte hindurch über die Wirksamkeit Christi in der Liturgie gelehrt hat, ist fürwahr Mysterium genug. Danach erhält ja bei jedem Konsekrationsakt die menschliche Natur Christi eine neue wesenhafte Gegenwart; es tritt *in sacramento* gleichsam eine *nova per carnem nativitas* (Weihnachtsoration) ein, um zugleich jedesmal das Erlösungsopfer neu darzustellen und bei der Kommunion unsere Natur der göttlichen Natur zu verähnlichen. Hierauf baut die ganze Liturgie der Kirche auf. Der Gebetsgottesdienst bereitet die Gnadenwirkungen vor, der Opfergottesdienst enthält die höchste Gottesverehrung, das Opfer Christi für die Menschen. Die Sakramente und Sakramentalien leiten das daraus entspringende übernatürliche Leben gleichwie Adern überall hin.

www.liturgie.de

Gerade dieses durch die „Vergegenwärtigung" des himmlischen Hohenpriesters vermittelte Gnadenleben in der Kirche macht den Dienst der Liturgie zu einem „Dienen aus der Kraft, die Gott spendet, damit in allen Dingen Gott verherrlicht werde durch Jesus Christus . . ." (1 Petr 4, 11).

Um dieser Auffassung deutlichen Ausdruck zu geben, habe ich vor allem Ausführungen über das Priestertum Jesu Christi sowie über die Arten seiner Vergegenwärtigung neu eingefügt. Dadurch wie auch durch einige andere Zusätze wurde leider der Umfang des Bandes, der in den beiden vorhergehenden Auflagen schon beträchtlich angewachsen war, so vermehrt, daß ich die Bezeichnung „Grundriß" nunmehr aufgeben mußte. Andererseits glaube ich heute noch ein akademisches Lehrbuch so knapp halten zu sollen, daß es die Vorlesung nur ergänzt bzw. vorbereitet, nicht aber überflüssig macht. Auch die Literaturangaben wollen nur auf ausgewählte, neuere Arbeiten und auf Fundstellen für reichlicheres Material hinweisen.

Seit mehr als zehn Jahren verbinde ich mit meinen Vorlesungen Lichtbilder, die das gesprochene Wort zu unterstützen vermögen. Einige Abbildungen von Kirchengebäuden und weniger bekannten liturgischen Einrichtungsgegenständen (Ikonostase, Lettner) kann ich diesmal auch dem gedruckten Worte beifügen. Für die Bereitstellung geeigneter photographischer Vorlagen spreche ich den Herren Dr. J. Quasten, Univ.-Prof. Dr. Rücker, Museumsdirektor Prof. Dr. Geisberg, Univ.-Prof. Dr. Knapp (Würzburg), Architekt J. Franke (Gelsenkirchen) und Architekt H. Schlösser (Stuttgart), für die kunstgerechte Ausführung dem Aschendorffschen Verlage hiermit auch öffentlich meinen Dank aus.

Münster (Westf.), am Epiphaniefeste 1931.

Richard Stapper.

www.liturgie.de

Inhaltsverzeichnis

Seite

Vorwort V

Einleitung: Die Liturgik als Wissenschaft

§ 1. Begriff, Aufgabe und Gliederung der Liturgik 1
§ 2. Überblick über die Geschichte der Liturgik 3
§ 3. Quellen und Literatur 8

I. Abschnitt: Die katholische Liturgie im allgemeinen

§ 4. Pflicht und Arten der Gottesverehrung 12
§ 5. Das Priestertum Jesu Christi 15
§ 6. Das Wesen der Liturgie 20
§ 7. Zwecke und Wirkungsarten der Liturgie 25
§ 8. Die gesetzliche Anordnung der liturgischen Formen 30
§ 9. Liturgische Sprachen 36
§ 10. Symbolik der Kultformen und liturgische Kunst 40
§ 11. Kirchengesang und Kirchenmusik 43
§ 12. Wort und Handlung als liturgische Ausdrucksform 51

II. Abschnitt: Der liturgische Raum

§ 13. Die Bedeutung des christlichen Kultraumes 57
§ 14. Geschichte des christlichen Kirchengebäudes 63
§ 15. Die Innenausstattung 71
§ 16. Die christliche Begräbnisstätte 81

III. Abschnitt: Die liturgische Zeit

§ 17. Die Bedeutung der Zeit für die Liturgie 83
§ 18. Entstehung des Kirchenjahres 86
§ 19. Die Bedeutung des Weihnachtsfestkreises 93
§ 20. Die Bedeutung des Osterfestkreises und des übrigen Kirchenjahres 98

IV. Abschnitt: Das liturgische Gebet

§ 21. Gebetsleben und Arten des Gebetes 108
§ 22. Vaterunser und Englischer Gruß 111
§ 23. Einleitungs- und Schlußformeln 114
§ 24. Psalmen und Kantiken 119
§ 25. Antiphonen 122
§ 26. Responsorien 127
§ 27. Kurze Gebetssprüche, Litaneien und Doxologien 130
§ 28. Lektionen und Kapitel 135
§ 29. Oration, Schuldbekenntnis und Glaubensbekenntnis 139
§ 30. Hymnen 142
§ 31. Deutsche Kirchenlieder 146
§ 32. Das kirchliche Stundengebet als Pflichtgebet 149
§ 33. Geschichte des Stundengebets und *Breviarium Romanum* 153
§ 34. Form und Bedeutung der einzelnen Horen 159
§ 35. Liturgisches Gebet und Volksandacht 164

www.liturgie.de

V. Abschnitt: Die Liturgie der Messe

Seite
§ 36. Die Kultidee des Opfers und ihre Verwirklichung vor Christus . . 174
§ 37. Kreuzesopfer und Einsetzung der hl. Eucharistie 177
§ 38. Die Meßfeier in den drei ersten Jahrhunderten 181
§ 39. Die morgenländischen Meßliturgien 186
§ 40. Die abendländischen Meßliturgien 192
§ 41. Die römische Meßfeier im Mittelalter und das *Missale Romanum* . . 197
§ 42. Liturgische Auffassung des Meßopfers in der Gegenwart 201
§ 43. Die Vorbereitung des Zelebranten auf die Meßfeier 207
§ 44. Sachliche Erfordernisse, Zeit und Ort der Zelebration 210
§ 45. Die liturgischen Gefäße der Messe 217
§ 46. Die priesterlichen Meßgewänder 221
§ 47. Die bischöflichen Insignien 227
§ 48. Symbolik von Farbe, Licht, Feuer und Weihrauch 230
§ 49. Die Vormesse 234
§ 50. Der Oblationsteil 243
§ 51. Der Konsekrationsteil 248
§ 52. Der Kommunionteil 257
§ 53. Der Schluß der Meßfeier 261

VI. Abschnitt: Die Liturgie der Sakramente und Sakramentalien

§ 54. Kirchliche Heiligungsmittel und Ritualbücher 265
§ 55. Die Taufe 270
§ 56. Die Firmung 276
§ 57. Die hl. Eucharistie 278
§ 58. Das Bußsakrament 284
§ 59. Die Krankenölung 287
§ 60. Das Sakrament des Ordo 290
§ 61. Das Ehesakrament 295
§ 62. Die wichtigsten Sakramentalien 299

Verzeichnis der Abbildungen

Seite
1. Basilika S. Sabina, Rom 48
2. S. Maria in Cosmedin, Rom 49
3. S. Lorenzo fuori le mura, Rom 64
4. S. Apollinare in classe, Ravenna 65
5. Ikonostase der griech.-unierten Kirche, Jerusalem 80
6. Kirche in Klein-Komburg 81
7. Dom in Braunschweig 96
8. St. Aposteln in Köln 97
9. Unterkirche in Schwarzrheindorf 112
10. Ehemaliger Lettner im Dom zu Münster 113
11. St. Lorenz in Nürnberg 128
12. St.-Michaels-Hofkirche zu München 129
13. Neumünsterkirche in Würzburg 160
14. Kirche in Diessen 161
15. Petrus-Kanisius-Kirche in Friedrichshafen, erbaut durch Architekt Hugo Schlösser, Stuttgart 176
16. Herz-Jesu-Kirche in Bottrop, erbaut durch Architekt Jos. Franke, Gelsenkirchen 177

www.liturgie.de

Einleitung

Die Liturgik als Wissenschaft

§ 1

Begriff, Aufgabe und Gliederung der Liturgik

1. Begriff und Aufgabe. Die Liturgik oder Liturgiewissenschaft ist die systematisch geordnete, wissenschaftlich begründete Darstellung jener kirchlichen Tätigkeit, die wir Liturgie nennen. Liturgie ist aber, wie unten näher gezeigt werden soll, ihrem inneren Wesen nach nichts anderes als die Fortsetzung des Priestertums Jesu Christi. Äußere Gestalt erhält sie durch die von der Kirche gesetzlich geordneten, amtlichen Kultformen.

Als darstellende Wissenschaft darf sich die Liturgik nicht damit begnügen, die kirchlichen Kultformen nur einfach ihrem Aufbau und ihrer geschichtlichen Entwicklung nach zu beschreiben. Sie muß vielmehr auch den Sinn und die Bedeutung der einzelnen Kultakte in ihrem Zusammenhange mit dem Priestertum Jesu Christi zu ergründen suchen. Als positive Wissenschaft erkennt die Liturgik, wie alle theologischen Disziplinen, in erster Linie die Hl. Schrift, die Tradition und das kirchliche Lehramt, in zweiter Linie aber die allgemeine Religionsgeschichte, Erfahrung und Vernunft als ihre Quellen an.

Der Name Liturgik *(scientia, theologia liturgica)* wurde erst in der Neuzeit gebräuchlich. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts bereiteten Schriften von Georg Cassander († 1566) und Jakob Pamelius († 1587) die Namenbildung vor, jedoch erst als der Benediktiner Martin Gerbert, nachmals Fürstabt von St. Blasien im Schwarzwald († 1793), sein Werk *Principia theologiae liturgicae* (1759) herausgab, wurde die neue Benennung in weiteren Kreisen angenommen und dann bald auf die entsprechende theologische Disziplin übertragen, die man der damals zuerst selbständig auftretenden Pastoraltheologie eingliederte. Die letztere soll die gesamte Tätigkeit der Kirche in Fortsetzung der drei Ämter Jesu Christi darstellen, die lehramtliche durch Katechetik und Homiletik, die hirtenamtliche durch Pastoral im engeren Sinne oder Hodegetik, endlich die priesteramtliche durch die Liturgik und ihre Hilfsdisziplinen.

www.liturgie.de

Als Hilfsdisziplinen haben bisher vor allem die Liturgiegeschichte und die Rubrizistik gute Dienste geleistet. Während die erstere durch zahlreiche Einzeldarstellungen zum wissenschaftlichen Aufbau der Liturgik beiträgt, dient letztere unmittelbar der kirchenamtlichen Praxis, indem sie auf Grund der sog. Rubriken, d. h. der ursprünglich mit Rotstift *(rubrica sc. terra)* zwischen den Text der liturgischen Bücher geschriebenen kurzen Vollzugsbestimmungen, zur rechten Ausführung aller Kultakte anleitet. Neuestens versucht man die praktisch-seelsorgliche Seite immer mehr von der Wissenschaft der Liturgik zu trennen, gibt dieser eine selbständige Stellung und nennt die Darstellung alles dessen, was als seelsorgliche Aufgabe bei Akten der Liturgie zu beachten ist, Pastoralliturgik.

Daß damit noch nicht geringe Schwierigkeiten für die Grenzscheidung der pastoralen Fächer verbunden sind, zeigt wohl am deutlichsten das Lehrbuch der Pastoraltheologie von Pruner-Seitz (Paderborn 1920), dessen zwei Bände die Pastoralliturgik als Lehre vom Priesteramt und die Hodegetik als Lehre vom Vorsteheramt der Kirche enthalten (4. Aufl. besorgt durch Fr. X. Thurnhofer 1928).

Zur Frage der Pastoralliturgik vgl. A. Wintersig, JbLw IV (1924) 153—167.

Da bei den Protestanten die Predigt das wesentlichste Element des Gottesdienstes bildet, kommt bei ihnen der Homiletik die erste Stelle unter den Fächern der praktischen Theologie zu. Ihre Liturgik befaßt sich nur mit den noch übrigbleibenden, rein formalen „Elementen des christlichen Kultus", soweit sie „durch die kultische Gemeinschaft und für dieselbe fixiert sind". Vgl. G. Rietschel, Lehrbuch der Liturgik I (Berlin 1900) 6.

2. Gliederung. Aus dem Umstande, daß die Liturgie in räumlich-zeitlichen Formen den Gebets-, Opfer- und Sakramentskult der Kirche umfaßt, ergibt sich für die Liturgik die folgende Gliederung:

I. Die katholische Liturgie im allgemeinen,
II. Der liturgische Raum,
III. Die liturgische Zeit,
IV. Das liturgische Gebet oder der Gebetsgottesdienst der Kirche,
V. Die Liturgie der Messe oder der Opfergottesdienst der Kirche,
VI. Die Liturgie der Sakramente und Sakramentalien oder der Sakramentsgottesdienst der Kirche.

Raum und Zeit sind Vorbedingungen eines jeden Kults; Gebet stellt die allgemeinere Kultform dar; Opfer bildet den Höhepunkt der Liturgie. Sakramente und in abgeschwächter Form auch

www.liturgie.de

Sakramentalien bilden teils einleitende teils vollendende Formen der kirchlichen Gnadenvermittlung.

Auf solche Weise wird das Allgemeine vor dem Besonderen, das Einfache vor dem Entwickelteren oder mehrfach Zusammengesetzten zur Besprechung kommen.

Auch paßt sich obige Aufeinanderfolge am besten den praktischen Bedürfnissen der Priesteramtskandidaten an, da diese zuerst vor den niederen Weihen in die Liturgik im allgemeinen, dann vor der Subdiakonatsweihe in die Liturgie des kirchlichen Stundengebetes, vor der Priesterweihe in die Liturgie der Messe und zuletzt noch vor Beginn der Seelsorge in die Liturgie der Sakramente und Sakramentalien eingeführt werden müssen. Übrigens sind die einzelnen Teile der Liturgie so innig miteinander verwachsen, daß auch die Liturgik manches nicht losgelöst aus seinem organischen Zusammenhang darstellen kann, ohne Wesentliches vorwegzunehmen oder an anderer Stelle sich zu wiederholen. So werden z. B. die Meßgebete, obwohl sie an sich zum Gebetsgottesdienst gehören, besser beim Opfergottesdienst behandelt, ebenso die Meßgewänder u. ä. nicht bei der Liturgie im allgemeinen, sondern beim Meßopfer.

Vgl. Fr. Schubert, Neubau der Liturgik, in: Theologie und Glaube 1927, 238—254, wo u. a. auch ein von O. Casel, Theol. Revue 1925, 45 f. auf der „Mysterientheorie" aufgebauter Plan im ganzen abgelehnt und zur Frage der Pastoralliturgik Stellung genommen wird. Ferner vgl. K. Mohlberg, *La Liturgia considerata come scienza*, in: *La scuola cattolica* (Milano 1926) I 401—421.

§ 2

Überblick über die Geschichte der Liturgik

1. Älteste Zeit. Da in der Zeit der blutigen Christenverfolgungen die Liturgie sich nicht frei entfalten konnte, haben die ersten vier Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung noch keine systematische Behandlung des ganzen Gottesdienstes hervorgebracht, jedoch fehlt es nicht an wertvollen gelegentlichen Berichten über liturgische Einzelgebräuche, z. B. durch die Didache (*Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*), durch Clemens Romanus in seinem (1.) Korintherbrief, durch den Märtyrer und Philosophen Justinus in seiner ersten Apologie, durch den Apologeten Tertullian und den Bischof von Karthago Cyprian. Kostbare Zeugnisse altchristlicher Liturgie haben uns auch die sog. Kirchenordnungen erhalten, d. h. Satzungen, die vielfach den Aposteln oder gar Christus selbst in den Mund gelegt werden, so vor allem die früher als „Ägyptische Kirchenordnung" bezeichnete, heute als ein Werk Hippolyts von Rom, als seine *Ἀποστολικὴ παράδοσις* erkannte Schrift, sodann die sog. Apostolischen Konstitutionen und das syrische *Testamentum Domini*. Von höchstem Werte ist uns ferner der Bericht der abendländischen Pilgerin Aetheria über

www.liturgie.de

den im Heiligen Lande gegen Ende des 4. Jahrhunderts üblichen Gottesdienst.

2. Beginn der zusammenfassenden Darstellungen. Um die Wende des 4. zum 5. Jahrhundert beginnt sich eine zusammenfassende Darstellung der Liturgie anzubahnen, aber zunächst nur zu rein praktischen Zwecken. Die Katechumenatspraxis suchte nämlich in sog. mystagogischen Katechesen die wichtigsten Sakramente und die Meßfeier den Neugetauften nahezubringen. Erhalten sind uns Katechesen dieser Art vom Bischof Cyrill von Jerusalem († 386, PGr 33, 1065—1128) und vom Mailänder Bischof Ambrosius († 397, PL 16, 389—410). Bald nachher erhob sich die Liturgie am Kaiserhofe in Byzanz zu einer gewissen Höhe der Vollendung. Hierdurch wurden in der Ostkirche Schriftsteller angeregt, die gesamte gottesdienstliche Feier nicht nur den Neubekehrten, sondern auch den Altgläubigen zusammenhängend darzustellen. Bei der damals so beliebten Art der Schriftallegorese ist es nicht weiter verwunderlich, daß auch die Liturgieerklärung allegorisch-mystische Auslegungen bevorzugte. In dieser Weise faßt z. B. der Pseudoareopagite Dionysius um 500 den priesterlichen Dienst der Kirche auf Erden als eine Nachbildung des Gottesdienstes der himmlischen Hierarchie zum Zwecke der Vereinigung des Menschen mit Gott auf (PGr 3, 121—584). Ihm folgten Sophronius von Jerusalem († 638), Maximus Confessor († 663, PGr 91, 658—718), Germanus von Konstantinopel († 740), Theodorus Studites († 826) u. v. a. Auch in den syrischen Kirchen zeitigte die intensive Pflege des Kultus eine Reihe von allegorisierenden Kommentaren, so bei den Westsyrern durch Jakob von Edessa († 708) und Dionysius bar Salibi († 1171), bei den Ostsyrern durch Narsai († 506) und Ps.-Georgius von Arbela (10. Jahrh.). Die allegorisch-mystische Betrachtungsweise blieb im Morgenland bis in die neueste Zeit herrschend und erlebte dort gewisse Höhepunkte durch Nikolaus Kabasilas († 1371), Symeon von Thessalonike († 1429) und Nikolaus Bulgaris († 1684?).

3. Die abendländische Liturgik im frühen Mittelalter. Auch im Abendland entstanden allegorisch-mystische Liturgieauslegungen, jedoch hielten dieselben sich hier wenigstens anfangs in recht maßvollen Grenzen. So schrieb Ps.-Germanus von Paris († nach 576, PL 72, 89 s.) eine kurze, schlichte Erklärung der gallikanischen Liturgie. In ähnlicher Weise will Isidor von Sevilla († 636, PL 83, 737 ss.) in seinen zwei Büchern *De ecclesiasticis officiis* eine vorwiegend historische Erklärung der allgemeinen und der spanischen Liturgie als Hilfsmittel zur

www.liturgie.de

notwendigsten Belehrung des Klerus geben. Beide halten sich im allgemeinen noch an die traditionellen Auslegungen. Anders dagegen Amalar von Metz bzw. Trier († zwischen 850 und 853). In seinen vier Büchern *De ecclesiasticis officiis*, die er 823 Kaiser Ludwig dem Frommen überreichte (PL 105, 985 ss.), gibt er eine frei allegorisierende Auslegung aller Hauptbestandteile der Liturgie und erklärt im Widmungsschreiben an den Kaiser: *Scripsi quod sensi . . . Ardor mihi inerat, ut scirem, quid priores autores haberent in corde, qui nostra officia statuerunt. Sed quia hoc difficillimum mihi est affirmare, ut identidem scripsissem, quod illi meditabantur, unum tamen suffugium mihi est, si ea, quae scripsi, videbuntur vestrae pietati a via caritatis non excedere.* Er macht sich das Wort des hl. Paulus zu eigen: *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem.* Auf der Synode zu Kierzy über die Autoritäten befragt, auf die er sich berufen könne, antwortete er, daß er alles „in seinem Geiste gelesen habe". Seine mannigfachen Willkürlichkeiten in der Auslegung wurden zwar anfangs heftig angegriffen, z. B. durch den Diakon Florus in einer Schrift *De divina psalmodia* (PL 104, 335 ss.) und durch den Bischof Agobard von Lyon in zwei eigenen Abhandlungen (PL 104 und 119, 71 ss.), jedoch fanden sie bei den späteren Liturgikern auch Beifall und Nachahmung. Aus fast derselben Zeit ist ein kurzer Traktat über liturgische Dinge (*De institutione clericorum*, PL 107, 293) von Rabanus Maurus, dem Lehrer der Fuldaer Klosterschule und nachmaligen Erzbischofe von Mainz († 856), erhalten, sowie eine im ganzen selbständige, für jene Zeit höchst bemerkenswerte Geschichte der liturgischen Einrichtungen durch den Abt von Reichenau Walafrid Strabo († 849) mit dem Titel: *De exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum* (PL 114, 919 ss.).

4. Die Liturgik von der Zeit Gregors VII. bis Ende des Mittelalters. Für die abendländische Liturgik wurde die Regierung des Papstes Gregor VII. (1073—1085) von großer Bedeutung. Während nämlich unter den Ottonen und salischen Kaisern sich deutscher Einfluß auf die Liturgie Italiens geltend gemacht hatte, suchte man jetzt diesen ganz aus der Kirche zu verdrängen. Wohl zum guten Teil aus der bittern Kampfesstimmung des Streites mit Kaiser Heinrich IV. heraus erklärt sich die Herbheit, mit der Gregor VII. sich gegen die angeblichen Entstellungen der alten stadtrömischen Liturgie durch die bösen Deutschen wandte, da sie, wie er meinte, das ehrwürdige Offizium des Nachtgottesdienstes ungebührlich gekürzt hätten. Er reinigte den römischen Gebrauch von den mutmaßlichen Zutaten bzw.

www.liturgie.de

Kürzungen und verbreitete ihn so durch die Kirchen Italiens, Frankreichs und Spaniens. Und doch gab bald nachher gerade ein Deutscher, höchstwahrscheinlich der Benediktiner Bernold von Konstanz († 1100), ganz im Sinne der Reformbestrebungen Gregors eine kleine, aber einflußreiche, viel beachtete Schrift *Micrologus* heraus, in der er mit Eifer für möglichst engen Anschluß an den stadtrömischen Ritus und damit auch für Annahme der gregorianischen Reformen in Deutschland eintrat (PL 151, 579 ss.).

Die großen Scholastiker haben Fragen der Liturgik mehr nur in Hinsicht auf die dogmatische Begründung des Kultus erörtert, so Alexander von Hales († 1245) und Thomas von Aquin († 1274), teils auch bewußt die allegorisierenden Spielereien ihrer Zeit abgelehnt und sich auf rein geschichtliche oder textexegetische Darstellungen beschränkt, so Albertus Magnus († 1280) in seinem *Opus de mysterio missae*. Der allegorisch-moralisierenden Erklärungsart huldigten dagegen der Abt Rupert von Deutz († 1135), der Pariser Lehrer der Theologie Johannes Beleth (um 1160), der Bischof Sicard von Cremona († 1215), der Kardinal Hugo von St. Cher († 1263), der ehemalige Rechtslehrer von Bologna und spätere Bischof von Mende in Frankreich Wilhelm Durandus († 1296). Das Werk des letzteren, *Rationale divinorum officiorum*, hat fast alle symbolisch-mystischen Deutungen der Liturgie gesammelt und ist insofern noch heute von Wert. Jedoch auch für seine Zeit war es namentlich dadurch von hohem Werte, daß es dem damals so zahlreichen Stiftsklerus die mannigfachsten Anregungen zu andächtiger Ausführung des kirchlichen Stundengebets bot. Es wurde nach Erfindung der Buchdruckerkunst noch in zahlreichen Neuauflagen weit verbreitet.

Zum besseren Verständnis der Messe hat neben dem bereits genannten Werke Alberts des Großen die Schrift des Papstes Innozenz III. *De altaris mysterio* (PL 217, 763 ss.) beigetragen, ferner eine *Expositio missae* des berühmten Kartäusers Dionysius Ryckel († 1471) und eine Erklärung der Kanongebete durch den Tübinger Professor Gabriel Biel († 1495). Obwohl noch in der Regierungszeit des Papstes Innozenz III. (1198—1216) das Offizium „nach dem Gebrauch der römischen Kurie" von dem neugegründeten Franziskanerorden angenommen und weithin durch die Kirche verbreitet worden war, so daß sogar zeitweilig der Gregorianische Choral eine Art neuer Blüte erlebte, ließ das spätere Mittelalter die altehrwürdigen gottesdienstlichen Gebräuche der Stadt Rom doch wieder mehr und mehr zurücktreten auf Kosten neu erfundener Sondergebräuche. Hauptsächlich hier-

www.liturgie.de

gegen erhob warnend der letzte bedeutende Liturgiker des Mittelalters Radulph von Rivo, Dechant von Tongern († 1403), wenn auch vergebens, seine Stimme (*De canonum observantia,* ed. K. Mohlberg, Münster 1915).

5. Die 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, der Humanismus 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 Chiemsee († 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 beschritt 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 des Kölner Dechanten Melchior Hittorp, des Mauriners Martène, des gelehrten Bibliothekars Ludwig Muratori, des Kardinals Thomasius, des Abtes Gerbert von St. Blasien, ferner die Ausgaben morgenländischer Liturgien durch den Dominikaner Goar, 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 der Anglikaner 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 Binterim in seinen „Denkwürdigkeiten der christlichen Kirche" (16 Bände, Mainz 1825—1833) verarbeitet.

www.liturgie.de

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 oft recht bedeutsame Ausführungen über die Liturgik.

Für Popularisierung der liturgischen Ideen sorgten im 19. Jahrhundert Schriften wie F. A. Staudenmaier, Der Geist des Christentums (Mainz 1835, 8. Aufl. 1880), Himioben-Rippel, Die Schönheit der katholischen Kirche (1930 neubearbeitet durch Pfeil) und Guéranger, *L'année liturgique* (26. Aufl., Tours 1919, in deutscher Übersetzung 15 Bde., Mainz, 3. Aufl., 1914 ff.).

Der Benediktinerabt Dom Prosper Guéranger von Solesmes († 1875) hat in gleicher Weise für die wissenschaftliche Forschung anregend gewirkt. Die letztere wurde um die Wende des vorigen Jahrhunderts in Deutschland vor allem durch F. Probst gefördert, in Frankreich durch L. Duchesne, in England durch E. Bishop.

Im allgemeinen hat sich seit den ersten Jahrzehnten des gegenwärtigen Jahrhunderts die wissenschaftliche Arbeit mehr der kritischen Quellenpublikation und der eindringenderen Teilforschung zugewandt. Dabei ist jetzt auch der Blick der Liturgiker wieder auf das innere Wesen der Liturgie gelenkt worden, was zum Teil in der sog. Liturgischen Bewegung zum Ausdruck kommt, die seit ungefähr dem Jahre 1910 die verschiedenen Länder Europas, Frankreich, Belgien, Holland, Deutschland, Österreich und Italien, durchzieht.

Vgl. K. Mohlberg, Ziele und Aufgaben der liturgiegeschichtlichen Forschung, Münster 1919; F. Cabrol, *Introduction aux études liturgiques*, 2. Aufl., Paris 1907.

§ 3

Quellen und Literatur

1. Quellen. Außer den ungeschriebenen Quellen, den liturgischen Gewohnheiten und Monumenten der Baukunst, Kleinkunst, Bildnerei und Malerei, kommen für die Bestimmung der kirchlichen Tradition und Lehre vor allem die in den authentischen liturgischen Büchern schriftlich niedergelegten Quellen in Betracht. Die liturgischen Bücher der Gegenwart werden an gegebener Stelle im Zusammenhang angegeben werden. Soweit die liturgischen Bücher der Geschichte angehören, sei hier auf die wichtigsten Ausgaben verwiesen, die teils einzeln, teils in Sammelwerken erschienen sind:

www.liturgie.de

A. Sammlungen orientalischer Texte

Goar Jacob, *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum,* Paris 1647, 2. verbesserte Aufl., Venedig 1730.

Renaudot E., *Liturgiarum orientalium collectio,* Paris 1716, Neudruck Frankfurt a. M. 1847.

Swainson C. A., *The Greek Liturgies chiefly from original authorities,* Cambridge 1884.

Brightman F. E., *Liturgies Eastern and Western,* I. *Eastern Liturgies,* Oxford 1896.

Denzinger, *Ritus Orientalium,* 2 Bde., Würzburg 1863 f.

Corpus Scriptorum christianorum Orientalium (edd. Chabot-Guidi-Hyvernat et alii), Paris-Leipzig 1903 ff.

B. Abendländische und allgemeine Textsammlungen

Muratori L., *Liturgia Romana vetus,* 2 Bde., Venedig 1748

Thomasius I. M., *Codices sacramentorum nongentis annis vetustiores,* Rom 1680.

Assemani, *Codex liturgicus ecclesiae universalis,* 15 Bde., Rom 1749 ff., Neudruck Paris 1902.

Daniel H. A., *Codex liturgicus ecclesiae universae in epitomen redactus,* 4 Bde., Leipzig 1847 ff.

Warren, *The liturgy and ritual of the ante-nicene church,* London 1912.

Cabrol-Leclercq, *Monumenta ecclesiae liturgica* I, Paris 1900.

Mohlberg-Rücker, Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, Münster 1919 ff.

Zaccaria F. A., *Bibliotheca ritualis,* 3 Bde., Rom 1776 ff.

Blume-Dreves, *Analecta hymnica medii aevi,* 54 Bde., Leipzig 1886—1915.

Gerbert M., *Vetus liturgia alemannica,* 2 Bde., St. Blasien 1776.

— *Monumenta veteris liturgiae alemannicae,* 2 Bde., St. Blasien 1777—1779.

Martène E., *De antiquis ecclesiae ritibus,* 2 Bde., Rouen 1700 ff.

Hittorpius, *Collectio variorum autorum de officiis ecclesiasticis,* Köln 1591.

Migne, *Patrologiae cursus completus. Series Latina,* Paris 1844 ff. (zitiert PL).

— *Series Graeco-Latina,* Paris 1857 ff. (zitiert PGr).

C. Einzelne Quellenschriften

Funk Fr. X., *Didascalia et Constitutiones Apostolorum,* 2 Bde., Paderborn 1905.

www.liturgie.de

Rahmani Ign. Ephr., *Testamentum Domini nostri Jesu Christi,* Mainz 1899.
Feltoe Ch. L., *Sacramentarium Leonianum,* Cambridge 1896.
Wilson H. A., *The Gelasian Sacramentary,* Oxford 1894.
— *The Gregorian Sacramentary under Charles the Great,* London 1915.
Mohlberg K., Das fränkische Sakramentarium Gelasianum in alemannischer Überlieferung, Münster 1918.
Lietzmann H., Das Sakramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar, Münster 1921.
Mohlberg-Baumstark, Die älteste erreichbare Gestalt des *Liber sacramentorum anni circuli* der römischen Kirche, Münster 1927.
Bannister H., *Missale Gothicum,* London 1917.
Mohlberg K., *Missale Gothicum.* Das gallikanische Sakramentar des 7.—8. Jahrhunderts, Augsburg 1929.
Férotin, *Le Liber mozarabicus sacramentorum,* Paris 1912.
Richter G. u. Schönfelder A., *Sacramentarium Fuldense saeculi X,* Fulda 1912.
Mone F., Lateinische und griechische Messen aus dem zweiten bis sechsten Jahrhundert, Frankfurt 1894.
Metzger J., Zwei karolingische Pontifikalien vom Oberrhein, Freiburg 1914.
Franz Adolf, Das Rituale von St. Florian, Freiburg 1904.
— Das Rituale des Bischofs Heinrich I. von Breslau, Freiburg 1912.
Stapper R., Die älteste Agende des Bistums Münster, Münster 1906.
Fischer L., *Ordo officiorum ecclesiae Lateranensis,* München 1916.
Albers Br., *Consuetudines Monasticae,* 5 Bde., Stuttgart und Leipzig 1899 ff.

Wertvolle morgenländische Texte sind vor allem auch in der unten zu erwähnenden Zeitschrift *Oriens Christianus* ediert.

2. Literatur. Aus der umfangreichen Literatur seien an dieser Stelle zunächst nur die allgemeinen Darstellungen genannt:

Thalhofer V. u. Eisenhofer L., Handbuch der katholischen Liturgik, 2 Bde., Freiburg 1912.
Eisenhofer L., Grundriß der katholischen Liturgik, 2. u. 3. Aufl., Freiburg 1926.
Duchesne L., *Les origines du culte chrétien,* 5. Aufl., Paris 1920.
Baumstark A., Vom geschichtlichen Werden der Liturgie [*Ecclesia orans* X], Freiburg 1923.

www.liturgie.de

Callewaert C., *Liturgicae institutiones,* I. Bd., 2. Aufl., Brügge 1925.

An breitere Kreise wenden sich popularisierend u. a.:

Drinkwelder O., Grundlinien der Liturgik, Regensburg 1912.

Cabrol-Pletl, Die Liturgie der Kirche, Kempten 1906.

Dausend-Walterscheid, Im Heiligtum der Liturgie, Düsseldorf 1929.

Schuster Ild., *Liber sacramentorum,* 8 Bde., Torino 1920—24, deutsche Übers. von R. Bauersfeld, Regensburg 1929.

Unter den pastoraltheologischen Handbüchern hat das von Fr. Schubert eine vollständige Liturgik (Graz u. Leipzig 1913).

An rubrizistischen Handbüchern seien genannt:

Martinucci-Menghini, *Manuale sacrarum caeremoniarum,* Rom 1911—1913.

de Herdt J. B., *Sacrae liturgiae praxis,* 10. Aufl., Löwen 1910.

Gatterer M., *Annus liturgicus,* 3. Aufl., Innsbruck 1912.

Kieffer G., Rubrizistik, 7. Aufl., Paderborn 1928.

Stella Fr., *Institutiones liturgicae,* 3. Aufl., Rom 1929.

Als Nachschlagewerke seien hier erwähnt:

Cabrol F., *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie,* Paris, seit 1903.

Braun Jos., Liturgisches Handlexikon, 2. Aufl., Regensburg 1924.

Zeitschriften:

Ephemerides liturgicae, Rom, seit 1881, neue Folge mit mehr wissenschaftlichem Charakter seit 1927.

Römische Quartalschrift, hrsg. von Kirsch, Göller u. David, Freiburg, seit 1878.

Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, hrsg. von P. Odo Casel OSB, Münster, seit 1921 (abgekürzt JbLw).

Oriens Christianus, hrsg. von A. Baumstark, Rom, seit 1901.

Antike und Christentum, hrsg. von Fr. J. Dölger, Münster, seit 1929.

Mehr popularisierende Zwecke verfolgen:

Ecclesia orans, hrsg. von Abt Ild. Herwegen, Freiburg, seit 1919.

Liturgia, hrsg. von der Abtei St. Joseph bei Coesfeld, Mainz-Wiesbaden, seit 1924.

Liturgische Zeitschrift, hrsg. von Fr. Schubert, Regensburg, seit 1929, 3. Jahrg., hrsg. von Joh. Pinsk.

Benediktinische Monatschrift, hrsg. v. d. Erzabtei Beuron, seit 1919.

Bibel und Liturgie, hrsg. v. Volksliturg. Apostolat, Klosterneuburg bei Wien, seit 1926.

www.liturgie.de

I. Abschnitt

Die katholische Liturgie im allgemeinen

§ 4

Pflicht und Arten der Gottesverehrung

1. Pflicht der Gottesverehrung. Für jeden, der zur Erkenntnis eines persönlichen Gottes gelangt ist, kann es keinem Zweifel unterliegen, daß alle geschaffenen Dinge ihren obersten und letzten Daseinszweck nur in Gott als ihrem Schöpfer besitzen können, daß sie Gott also je nach ihrer Art verherrlichen müssen. Die vernunftlosen Geschöpfe entsprechen dieser ihrer Bestimmung schon dadurch allein, daß sie je nach dem Willen Gottes da sind und ihre natürlichen Kräfte entfalten; bereits hierdurch spiegeln sie die Macht und Größe Gottes in der ihnen zustehenden, eigenen Weise wider. Sie tragen insofern hinreichend für ihren Teil zur Ehre Gottes bei.

Anders verhält es sich mit den vernunftbegabten, frei wollenden Geschöpfen. Der Mensch als das höchste vernunftbegabte Geschöpf auf Erden hat infolge seiner Naturanlage, also gemäß der Schöpfungsidee, die (natürliche) Pflicht, wie seine Körperkräfte so auch seine seelischen Fähigkeiten zur Verherrlichung seines Schöpfers anzuwenden, und zwar nicht nur dadurch, daß er seine allgemeinen Lebenshandlungen, die zuvörderst seinem eigenen Wohle oder dem seiner Mitmenschen dienen, mittelbar oder gleichsam nebenher auf Gott bezieht, diese in bewußter Unterordnung unter Gottes Willen ausübt oder zu Gottes Ehre durch eine sog. Gute Meinung aufopfert, sondern auch dadurch, daß er besondere Betätigungen unmittelbar auf die Verherrlichung Gottes richtet und sich mit anderen, da er ja als soziales Wesen erschaffen ist, zu Akten unmittelbarer Gottesverehrung zusammenschließt. Ja seitdem der Mensch in schwere Sündenschuld verfallen und dann durch Gottes unendliche Barmherzigkeit erlöst und hochbegnadet worden ist, besteht die Pflicht der unmittelbaren, gemeinsamen Gottesverehrung für ihn in noch erhöhtem Maße. Sie ist ihm sowohl durch die Offenbarung des Alten als auch des Neuen Bundes deutlich bezeichnet. Es sei hier nur erinnert an die drei ersten der zehn Gebote Gottes, an den ganzen.

www.liturgie.de

von Gott selbst vorgeschriebenen, reich entwickelten jüdischen Kult, an die Mahnungen des Psalmisten (vgl. Ps 21,23 ff.) und der Propheten (z. B. Js 66,21 ff.), an die Lehre Jesu Christi und der Apostel (Mt 6,5 ff.; 7,7 ff. u. ö.; Röm 1,21).

Es muß daher eine Verirrung menschlichen Denkens genannt werden, wenn Kant und David Hume die besondere Gottesverehrung nicht als pflichtmäßig anerkennen wollen, oder wenn neuere Theosophen sie glauben durch ein frommes Schauen, Ahnen oder Fühlen ersetzen zu können. Daß die Monisten die Pflichtmäßigkeit leugnen, ist eine einfache Folgerung aus ihrer Leugnung des Daseins eines persönlichen Gottes. Selbst Luther und viele Protestanten hielten die mittelbare, allgemeine Gottesverehrung, d. h. also jede irdische Berufstätigkeit, wenn sie nur um Gottes Willen ausgeführt werde, für hinreichend zum wahren Christenleben. Jedoch änderte Luther in späteren Jahren seine Meinung, da sie doch offenbar Menschendienst und Gottesdienst, Hingabe an Irdisches und Hingabe an Gott selbst, im wesentlichen gleichsetzte (vgl. Gottschick, Luthers Anschauungen vom christlichen Gottesdienst, Freiburg 1887).

2. Arten der Gottesverehrung. Während die mittelbare, allgemeine Gottesverehrung in solchen Lebenshandlungen besteht, die in erster Linie auf das menschliche Wohl und nur in zweiter Linie auf Gottes Ehre gerichtet sind, wird als unmittelbare, besondere Gottesverehrung jener Kult bezeichnet, der seiner Natur nach direkt auf die Verherrlichung Gottes hinzielt und unsere Kräfte unmittelbar Gott hingibt, wie etwa die Worte eines Gebetes oder die sinnbildlichen Akte eines Opfers. Kult (von *colere sc. Deum*) bezeichnet jeden Akt der Religion, durch den der Mensch Gott als seinen höchsten Herrn anerkennt, ihm die schuldige Verehrung erweist und sein Wohlgefallen zu erlangen sucht. Jeder Mensch muß sich, wenn er zum Gebrauche der Vernunft gelangt ist, seiner Abhängigkeit von Gott bewußt werden. Aus dem Bewußtsein dieser Abhängigkeit entspringen dann die Akte der Anbetung, des Lobes, des Dankes, der Bitte und der Sühne. Ziel aller Kultakte ist eine immer größere Annäherung an Gott, eine immer innigere Vereinigung mit ihm. Indem der Mensch im Kultakte sich und seine Kräfte an Gott hingibt, ehrt er ihn als seinen Schöpfer, huldigt er ihm und zieht er auf sich zugleich Gottes Huld, die Gnade herab.

Das beharrliche Streben, Gott in unmittelbaren, besonderen Kultakten zu dienen, macht die Tugend der Religion im engeren Sinne (*virtus religionis*) aus.

www.liturgie.de

Die Kultakte müssen zunächst innere sein, d. h. aus Bewußtsein und freiem Willen hervorgehen. Nur dann sind sie als *actus humani* wertvoll vor Gott, wie der Alte Bund schon durch die Propheten (vgl. 1 Sm 15,22; Js 58,6), besonders aber der Neue Bund durch Christus und die Apostel (vgl. Jo 4, 23; Mt 15,7 ff.) wiederholt erklärt hat.

Wenn sie noch vollkommener der Schöpfungsidee, der Verpflichtung des aus Leib und Seele zusammengesetzten Menschen entsprechen wollen, müssen die Kultakte zugleich äußere (sinnfällige), also innerlich-äußere sein. Dies hat der Gottessohn und Erlöser Jesus Christus auch dadurch deutlich als Gottes Willen zum Ausdruck gebracht, daß er selbst nicht als reiner Geist, sondern im Fleische auf Erden erschien und hier in äußeren, sichtbaren Formen das Erlösungsopfer dem himmlischen Vater darbrachte, ferner dadurch, daß er eine sichtbare Kirche mit sichtbaren Heiligungsmitteln stiftete.

Der äußere Kult ist nichts anderes als eine naturgemäße Entfaltung oder Vervollkommnung des inneren. Der letztere wird durch den ersteren infolge eines natürlichen Zusammenhanges gleichsam erhöht (vgl. Thomas v. Aquin, *Summa theol.* II 2 qu. 81 art. 7). Daher stellt der äußere Kult keineswegs eine Hemmung oder gar Verfälschung des inneren dar, sondern er wirkt im Gegenteil belebend, anregend und stärkend auf die Seele zurück.

Endlich muß der Kult, der am vollkommensten der menschlichen Verpflichtung entsprechen soll, ein Gemeinschaftskult sein, d. h. er muß die Kultgenossen zu gemeinsamen, öffentlichen Äußerungen der Gottesverehrung zusammenführen. Auch dies liegt nicht nur in der menschlichen Natur begründet, die auf gesellschaftliches Zusammenwirken in allen wichtigen Lebensakten eingestellt ist, sondern wird ebenfalls durch Christus selbst als Willensäußerung Gottes bezeichnet, da gerade hierzu die Kirche gegründet ist, der Christus die Fortsetzung seines Priestertums übertrug.

Jeder Gemeinschaftskult setzt die Aussonderung eines liturgischen Raums und die Anordnung gottesdienstlicher Zeiten voraus, aber auch die Bestellung eines amtlichen Vertreters der Gemeinschaft zur Leitung des Gottesdienstes, eines Priesters. Bei seiner Kirche hat Jesus Christus diese Vertretung zunächst selbst übernommen; er hat als amtlicher Vertreter aller Gläubigen hier auf Erden einst sein Priestertum am Kreuze ausgeübt. Seit seiner Himmelfahrt läßt er aber sein Priestertum durch menschliche

www.liturgie.de

Personen als seine Stellvertreter infolge einer ihnen übertragenen Verähnlichung mit sich selbst fortsetzen.

Vgl. *Conc. Trid.* sess. XXII cp. 1 u. 2; Thomas v. Aquin, *Summa theol.* II 2 qu. 81. 100. 180—189; Jos. Mausbach, Katholische Moraltheologie II [5], Münster 1930.

§ 5

Das Priestertum Jesu Christi

1. Das Priestertum Christi während seines irdischen Lebens. Schon im alttestamentlichen Judentum gab es einen Gemeinschaftskult, bei dem Priester fungierten, die Gott anerkannt, ja selbst wie Aaron und seine Söhne zu ihrem Amte berufen hatte. Aber aller Gottesdienst des Alten Testamentes, auch der von Königen und Patriarchen ausgeführte, hatte nur Wert durch seine Beziehung zum kommenden Erlöser (Hebr 10). Jener Priester, der aus sich das Wohlgefallen und die Anerkennung Gottes besaß, dem naturgemäß Beruf und Vollmacht eigneten, die Menschheit als höchster Mittler vor Gott zu vertreten, eine in jeder Beziehung entsprechende Huldigung Gott darzubieten, dadurch Gott mit der Menschheit zu versöhnen und dieser übernatürliche Gnaden zuzuwenden, konnte nur der Gottessohn Jesus Christus selbst sein, nachdem er in der Fülle der Zeiten eine menschliche Natur angenommen hatte. In seiner menschlichen Gestalt schenkte Christus nicht nur Einzelpersonen bei verschiedenen Anlässen seines irdischen Lebens göttliche Gnaden, brachte er auch nicht nur für sich und andere Gott Huldigungsakte in Gebetsworten oder opfervolle Liebeshandlungen dar, sondern übte er ein wahres, eigentliches Priestertum aus: denn durch einen stellvertretenden Akt der Huldigung, den Akt des Kreuzesopfers, gab er auf Golgotha ganz freiwillig sein Fleisch und Blut und damit sein Leben für die Gemeinschaft der Menschen dahin. So brachte er aller Welt objektiv die Erlösung. Jesus Christus wird daher von der Hl. Schrift ein Priester, und zwar ein „Priester in Ewigkeit nach der Ordnung des Melchisedech" (Hebr 5, 6) und der „Hohepriester" genannt, der um „die Sünden des Volkes zu sühnen" (Hebr 2, 17) sein Leben dahingab. Er selbst erklärte: „Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben als Lösegeld für viele hinzugeben" (Mt 20, 28) und: „Deshalb liebt mich der Vater, weil ich mein Leben hingebe... Niemand entreißt es mir; ich gebe es freiwillig" (Jo 10, 17 f.). Paulus aber mahnt: „Wandelt in Liebe, wie auch Christus uns geliebt und sich selbst

www.liturgie.de

für uns dahingegeben hat als Gott wohlgefällige Opfergabe *(oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis)*" (Eph 5, 2).

Da der vollkommene Kult, wie wir oben (S. 14) gesehen haben, ein innerlich-äußerer sein muß, so liegt auch die priesterliche Funktion Jesu Christi keineswegs bloß in dem inneren Akte der völlig freien Willensunterwerfung oder des Gehorsams gegenüber dem Vater, so wichtig und wertvoll dies ist (Hebr 10 u. ö.). Es gehört vielmehr wesentlich das Leiden und Blutvergießen des Gottmenschen am Kreuze hinzu, d. h. die als Symbol höchster Liebe geltende äußere Form, die durch den Willen Gottes, durch den „Auftrag", den Christus „vom Vater erhalten" hatte (Jo 10, 18), bestimmt war.

2. Das Priestertum Christi in seiner Kirche. Die Erlösungstat ist als geschichtliches Ereignis und als objektiv wertvoller Akt einmal für immer abgeschlossen. Christus „stirbt nicht mehr" (Röm 6, 9), wie Paulus sagt, und doch hat er nach den Worten desselben Apostels ein *„sempiternum sacerdotium"*, wodurch alle, die sich ihm anschließen, „gerettet werden können für immer" (Hebr 7, 24 f.). Zur subjektiven Aneignung seiner Erlösungsverdienste hat er nämlich in seiner Kirche die Einrichtung getroffen, daß die Gemeinschaft der Gläubigen bei der Fortdauer seines Priestertums durch amtliche Personen vertreten wird, die eine Verähnlichung mit Christus selbst durch bestimmte Weiheakte empfangen haben, ja, die sogar die Substanz seiner menschlichen Natur, seinen Leib und sein Blut, sowie damit auch sein Blutvergießen am Kreuze, freilich nicht in natürlicher, sondern in sakramentaler Weise, immer wieder von neuem Gott als wohlgefälliges Opfer darbieten dürfen. Er hat demnach nicht nur objektiv die Erlösung für alle bereitet, sondern er führt auch als Hoherpriester durch menschliche Diener als seine Werkzeuge die Zuwendung seiner Erlösungsfrüchte aus; ferner steht er als oberster Leiter des einzig wertvollen Kults jeder Art amtlichen Gottesdienstes in seiner Kirche vor.

3. Subjekt der Liturgie. Demnach ist der Gottmensch Jesus Christus in seiner menschlichen Natur das primäre Subjekt des Kults, den wir Liturgie nennen. Nicht zwar in seiner natürlichen Gestalt wie auf Kalvaria, sondern in der sakramentalen Weise, wie er im Abendmahlssaale das Kreuzesopfer unblutig vorausvergegenwärtigte. So wirkt er bei jedem Meßopfer, das in seiner Kirche gefeiert wird, als Hoherpriester mit, um das Kreuzesopfer auch bei der Nachwelt zur Anwendung zu bringen. Da die menschlichen Priester das sakramentale Abbild Christi an sich tragen, sagt Thomas von Aquin (*Summa* III qu. 83 art. 1 ad 2

www.liturgie.de

et 3), so sprechen sie „in dessen Person und in dessen Kraft" die Konsekrationsworte aus. *„Et ita quodammodo idem est sacerdos et hostia."* Und das Tridentinum erklärt: *„Una eademque est hostia (sc. Christus in sacrificio missae), idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa"* (sess. XXII cp. 2). In gleicher Weise ist es Christus, der „tauft" (1 Kor 1 u. 35; Eph 5,26) und die übrigen Sakramente durch die menschlichen Priester als seine werkzeuglichen Organe spendet (*Catech. Roman.* II 1, 23), der ferner alle Gemeinschaftsgebete und Opfer seiner Kirche dem himmlischen Vater in Verbindung mit dem Erlösungsopfer darbringt (Hebr 7,24 f.; 9,24; 1 Jo 2,1; Röm 8,34; Offb 5).

Zu beachten ist, daß diese priesterliche Tätigkeit Christi in der Kirche auf Erden nicht etwa nur als ein fortdauernder, einmaliger, ewiger Akt des verklärten Christus gedacht werden darf; es ist vielmehr jedesmal ein sakramental sich erneuernder bzw. die Erlösungstat neu vergegenwärtigender Akt, bei dem unser himmlischer Hoherpriester nicht als *„remote agens"* nur Stellvertreter für sich handeln läßt, wie vielleicht ein Fürst, der durch seine Diener Almosen austeilt, sondern als *„sacerdos actu et proxime agens"* die wesentliche, Gott ehrende und die Menschen heiligende Handlung bildet. Er ist als der wahre „Liturge aller Gläubigen" (*„τῶν ἁγίων λειτουργός"* Hebr 7,2) sozusagen im Herzen der Kirche tätig und wird daher mit Recht der *„sacerdos principalis"* oder das primäre Subjekt der Liturgie genannt.

Sekundäres Subjekt der Liturgie ist die Kirche. Sie bildet ja die Gemeinschaft, zu deren Heil Christus das Priestertum übernommen hat, deren einzelne Glieder er bei der Taufe durch die heiligmachende Gnade, die einen *habitus*, einen dauernden Zustand in der Seele, begründet, sowie bei den übrigen Sakramenten durch die Vermehrung oder Wiedererneuerung der heiligmachenden Gnade auf das engste mit sich verbindet. Diese gnadenvolle, sog. mystische Verbindung der Seele des Christen mit Christus meint offenbar der Herr im Johannesevangelium, wenn er seine Jünger mahnt, mit ihm verbunden zu bleiben, wie die Reben mit dem Weinstock in lebendigem Zusammenhang bleiben müssen, wenn sie Frucht tragen sollen (Jo 15,4). Auf ihr beruht die Lehre von der Kirche als dem *„corpus mysticum Christi"*. Von Paulus werden die Mitglieder der Kirche als Glieder am Leibe des Herrn bezeichnet: Christus ist ihr „Haupt", ihr „Eckstein", auf dem sie „zu einer Wohnstätte Gottes" im Hl. Geiste auferbaut werden und mit Christus „zusammenwachsen" (Eph 1,22; 2,5 f.; 2,21 f.; 4,11 u. 16). Nach ihm ist Christus „das Haupt

www.liturgie.de

des Leibes der Kirche"; „Gott gefiel es, . . . durch ihn alles mit sich zu versöhnen, alles auf Erden und alles im Himmel" (Kol 1, 19 f.; Röm 12, 5). Alle wahren Mitglieder der Kirche „sind eins in Christus Jesus" (Gal 3, 28), „durch ihn nahen sie sich Gott" und „werden sie errettet" (Hebr 7, 24 f.). „Gleichwie alle in Adam (d. h. infolge der von Adam abstammenden natürlichen Leiblichkeit) sterben müssen, so werden auch alle in Christus (d. h. in der übernatürlichen, mystischen Vereinigung mit ihm) zum Leben kommen" (1 Kor 15, 22; vgl. 12, 12 f.). Dem entspricht es, wenn unter den Kirchenvätern z. B. der hl. Augustinus die Gläubigen anredet: *„Admiramini, gaudete: Christi facti sumus. Si enim caput ille est, nos membra . . . Quid est caput et membra? Christus et ecclesia!"* (Tract. 21 in Joann. 8).

Alle durch die heiligmachende Gnade mit Christus in mystischer Verbindung stehenden Christen sind durch den Charakter der Taufe ihm sogar verähnlicht, sind schon einigermaßen Abbilder Christi und dadurch befähigt, in einem sog. allgemeinen Priestertum am Hohenpriestertum des Erlösers selbst teilzunehmen. In diesem Sinne spricht der hl. Petrus: „Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum" (1 Petr 2, 9). Deshalb können und sollen alle einzelnen Gläubigen an der Liturgie irgendwie aktiv teilnehmen. Die kirchlichen Gebete erwähnen sie bei der Messe als *„circumstantes"*, aber auch als „Mitopfernde" (vgl. *Offerimus* bei der Opferung des Kelches u. ö., *suscipiamur a te . . . Hanc igitur oblationem servitutis nostrae sed et cunctae familiae tuae . . . Unde et memores, Domine, nos servi tui, sed et plebs tua sancta . . .* im Kanon der Messe) und fordern sie durch *Oremus* zum Mitbeten, durch *Per omnia saecula saeculorum: Amen* zum Bekräftigen der liturgischen Akte auf. Die kirchliche Gesetzgebung weist überdies niedern Klerikern besondere Altardienste, ja Laienmitgliedern religiöser Genossenschaften oft die Ausführung des ganzen kirchlichen Stundengebetes zu. Bei einzelnen Sakramenten kommen Laien als regelmäßige Spender (Ehesakrament) oder doch als Spender im Notfalle (Taufe, Wegzehrung) in Betracht. In all diesen Fällen der Beiwohnung oder Ausübung liturgischer Akte üben auch Laien ein allgemeines Priestertum aus und nehmen sie teil am Hohenpriestertum Jesu Christi.

Aber Christus hat in seiner Kirche auch noch ein besonderes Priestertum eingesetzt und dieses durch ein Weihesakrament (Diakon-, Priester- und Bischofweihe), das einen unauslöschlichen Charakter verleiht, noch mehr sich verähnlicht. Dem besonderen Priestertum sind daher auch die wichtigsten Akte der

www.liturgie.de

Liturgie, vor allem die Meßfeier, vorbehalten. Die nähere Regelung obliegt der kirchlichen Gesetzgebung. Die aber priesterliche Gewalt durch kirchliche Weihe besitzen, führen die wesentlichen Akte der Liturgie aus im Namen Christi, mit dem sie innerlich verbunden sind, und im Namen der Kirche, die ihnen den Auftrag gegeben hat. Die außerwesentlichen Akte, d. h. die zahlreichen, später hinzugekommenen Zeremonien, werden zunächst zwar nur im Namen der Kirche, jedoch im Namen der von Christus autorisierten Kirche durch Priester, die, mit Christus mystisch verbunden, ihm in sakramentaler Weise verähnlicht sind, hinzugefügt. Die kirchliche Lehre faßt die Priester als werkzeugliche Ursachen auf, aber nicht als sachliche Werkzeuge in der Hand Christi oder der Kirche, sondern als sich selbst frei bestimmende, nur die äußere Form der Liturgie nach Christi und der Kirche Willen ausführende Persönlichkeiten. Wie zum Erlösungsopfer am Kreuze eine äußere Form gehörte, so ist nämlich auch zur Fortsetzung des Priestertums Christi auf Erden eine äußere, sinnfällige Form notwendig. Diese schaffen die menschlichen Priester als „persönliche" Werkzeuge Christi und der Kirche. Das ist hauptsächlich ihr „Dienst", ihr *ministerium*, ihr priesterliches Amt.

4. Traditionszeugnisse. Das Priestertum Christi in seiner Kirche wird durch den hl. Augustinus erwähnt, wenn er schreibt: *„Unus et ipse salvator noster orat pro nobis et orat in nobis . . . Orat pro nobis ut sacerdos noster, orat in nobis ut caput nostrum"* (Enarr. in Ps 85) und an anderer Stelle: *„Hic (Christus) est qui baptizat nec, sicut Petilianus dicit, iam baptizare cessavit, sed adhuc id agit, non ministerio corporis, sed invisibili opere maiestatis"* (Contra litt. Pet. 3, 49, 59). In alten und neuen liturgischen Texten findet sich häufig eine Bezugnahme auf Christi Priestertum. So fährt der Zelebrant der altgallikanischen Messe gemäß dem *Missale Gothicum* (Thomasius 386) an den gewöhnlichen Sonntagen nach dem Sanktus fort: *„Vere Sanctus, vere benedictus Dominus noster Iesus Christus filius tuus, qui venit de coelis, ut conversaretur in terris: homo factus ut habitaret in nobis, hostia effectus ut nos faceret sacerdotes. Ipse enim qui pridie . . ."* Am Osterdienstag heißt es in der Präfation: *„. . . per Christum Dominum nostrum, qui oblatione sui remotis sacrificiis carnalium victimarum seipsum tibi pro salute nostra offerens idem Sacerdos et sacer Agnus [se] exhibuit . . ."* Im heutigen Brevier finden sich in dem aus dem 6. Jahrhundert stammenden Vesper- und Matutinhymnus der österlichen Zeit (ältere Fassung: *Ad coenam Agni providi*) folgende Strophen, die Christus als die

LITURGISCHES INSTITUT

www.liturgie.de

personifizierte „Liebe" jährlich die Ostersakramente, Eucharistie und Taufe, spendend feiern:

1. *Ad regias Agni dapes*
Stolis amicti candidis
Post transitum Maris Rubri
Christo canamus Principi:

2. *Divina cuius caritas*
Sacrum propinat sanguinem
Almique membra corporis
Amor sacerdos immolat ...

7. *Rex sempiterne coelitum,*
Rerum creator omnium,
Aequalis ante saecula
Semper Parenti Filius ...

11. *Qui Pastor aeternus gregem*
Aqua lavas baptismatis:
Haec est lavacrum mentium,
Haec est sepulcrum criminum ...

13. *Ut sis perenne mentibus*
Paschale, Iesu, gaudium,
A morte dira criminum
Vitae renatos libera.

§ 6

Das Wesen der Liturgie

1. Begriff. *„Et ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum"* (Jo 12,32). Mit diesen Worten wollte Christus nach der Hl. Schrift (Jo 12,33) die Art seines Todes anzeigen; nach Papst Leo d. Gr. aber deutete er darüber hinaus zugleich an, daß der neutestamentliche Kult als ein *„plenum et apertum sacramentum"*, wie er im Unterschied vom dunkeln, nur typisch wirksamen alttestamentlichen genannt werden könne, Gläubige aus allen Nationen der Erde zusammenschließen und durch Aufnahme in das Kreuzesopfer Jesu Christi, durch Eingliederung in sein Erlösungswerk, zur himmlischen Seligkeit führen werde (Serm. 8,12,32). Schon im Vorherstehenden wurde gezeigt, daß in der Tat der christliche Kult, den wir Liturgie nennen, nichts anderes ist, als eine räumlich und zeitlich sich möglichst weit ausdehnende Anwendung des Priestertums, das Jesus Christus in seiner Blutvergießung am Kreuze ausgeübt hat und durch menschliche Stellvertreter, die Priester seiner Kirche, zur Ehre Gottes und zum Heile der mit Christus verbundenen Gläubigen in kirchlich geordneten Formen fortsetzen läßt. Wir können daher sagen: Liturgie ist der das Priestertum Jesu Christi fortsetzende Gemeinschaftskult der Kirche, in dem die Erlösungstat Christi vergegenwärtigt, durch Christus Gott die höchste Ehre erwiesen und den an Christus sich anschließenden Gläubigen die Erlösungsgnade mitgeteilt wird.

Der Wortbedeutung nach bezeichnet Liturgie (*λειτουργία*) zunächst einen Dienst oder eine Leistung zum Wohle der Gemeinschaft

www.liturgie.de

(= *λεῖτον ἔργον, λήιτον ἔργον,* Arbeit im Interesse des *λαός,* der Volksgemeinschaft). In der Septuaginta wird das Wort bereits für den Opferdienst des jüdischen Kults gebraucht (vgl. Exod 28,39; 29,30; 39,13; Joel 1,3; 1 Chr 23,28 u. ö.), im Neuen Testament für die priesterliche Tätigkeit Jesu Christi (Hebr 8,6; vgl. 5,1). Dementsprechend benutzte die altchristliche Zeit denselben Ausdruck für die Opfertätigkeit der christlichen Priester am Altar (Clemens Roman., *Ad Cor.* 44,3). Die morgenländische Kirche behielt ihn bis heute als ausschließliche Bezeichnung für das Meßopfer bei (*θεία λειτουργία*), während das Abendland ihn in der lateinischen Form *liturgia* seit Mitte des 16. Jahrhunderts auf alle Akte des Gemeinschaftskults der Kirche ausdehnte.

2. Nähere Wesensbestimmung. Den innersten Kern der Liturgie bildet ihre Christusverbundenheit. Wie wir schon gesehen haben, ist Christus das primäre Subjekt der Liturgie, die Kirche ist das sekundäre. Die einzelnen Gläubigen, die Akte der Liturgie ausführen oder daran teilnehmen, sind durch die heiligmachende Gnade mystische Glieder am Leibe Christi und durch den Charakter der Weihe bzw. Taufe und Firmung in höherem Maße Abbilder Christi. Und nicht nur dies:

a) Beim wichtigsten liturgischen Akte, dem Meßopfer, wird Christus wesenhaft in seiner menschlichen Natur, wenn auch durch sakramentale Gestalten verhüllt, gegenwärtig, und zwar teils substantiell fortdauernd, teils zugleich in einem Akte von höchstem Werte sich betätigend. Substantiell fortdauernd oder, wie das Tridentinum erklärt: *„vere, realiter et substantialiter"* (sess. XIII cn 1 de Euch.), wird durch die Konsekrationsworte der Messe Christi Leib und Blut sakramental getrennt vergegenwärtigt, damit zugleich aber im Konsekrationsakte auch dessen Leiden und Blutvergießen, also die Erlösungstat Christi, dargestellt. Näheres unten bei der Liturgik des Meßopfers.

b) Bei allen Sakramenten betätigt sich Christus aktuell in Gnadenwirkungen, und zwar in Verleihung oder Vermehrung der heiligmachenden Gnade, wodurch eine Lebensverbindung mit ihm selbst zustande kommt. Er wird also jedesmal sozusagen *„in virtute gratiae et in signo sacramenti"* gegenwärtig.

c) Auf Grund der kirchlichen Einsetzung und je nach der persönlichen Aktivität des Empfängers oder Teilnehmers teilt Christus auch bei den sog. Sakramentalien und übrigen liturgischen Akten, insbesondere beim kirchlichen Stundengebet, seine Gnaden aus. Man kann auch hierbei von einer „Gegenwart Christi *in signo*" sprechen, da die Wirkungen an die Beobachtung gewisser Formen geknüpft sind, die, selbst wenn sie nur im Kreuz-

www.liturgie.de

zeichen und einigen Worten bestehen, irgendwie symbolisch auf Christus und sein Erlösungswerk hinweisen. *„Ibi adest"*, schreibt Ps.-Ambrosius (*De sacr.* II, 5, 14), *„ubi sermo operatur aeternus."* Oft erscheint der Liturge als *figura* Christi oder werden Sachen (Evangelienbuch, Brot und Wein, Altar, Kreuzbild) als Symbole Christi verwendet. Mindestens ist die sinnfällige Hülle des liturgischen Aktes ein *signum* der Menschennatur Christi. Jedoch tritt die Gnadenmitteilung nach kirchlicher Lehre nicht jedesmal *(ex opere operato)* ein, sondern nur infolge der inneren Mitwirkung des Empfängers *(ex opere operantis)*, vermehrt um die Verdienstlichkeit der Kirche *(quasi ex opere operato)*.

d) Endlich wird der kirchliche Raum durch die doppelte Präsenzweise Christi, die substantiell fortdauernde im Tabernakel und die in Gnadenwirkungen aktuelle, geheiligt, ebenso die liturgische Zeit, das Kirchenjahr, in dem sich nicht nur ein Gedächtnis aller wichtigen Heilstatsachen immer wiederholt, sondern auch deren mannigfache Gnadenmitteilungen erneuern.

Es ist klar, daß demgemäß auch eine kirchliche Gesetzlichkeit für die Liturgie wesentlich ist. Den Aposteln und ihren Nachfolgern galt das Wort beim letzten Abendmahl: „Tuet dies zu meinem Andenken!" Sie mußten daher die Form einhalten, die Christus ausgewählt hatte. Nur wer von Christus selbst dazu bevollmächtigt ist, kann die vor Gott gültigen Formen des Gemeinschaftskults ausführen, ändern oder durch neu hinzugefügte ergänzen. Der Kirche allein kommt letzteres Recht zu. Nur ihre liturgischen Gesetze bringen die gnadenvolle Christusverbundenheit der Liturgie zustande. Ein Kult ohne gesetzliche Form ist ohne Anschluß an die Kirche, er kann Privatkult, niemals aber der objektiv wertvolle, das Priestertum Christi fortsetzende öffentlich-amtliche Gemeinschaftskult sein.

Ebenso ist in reichem Maße, wie weiter unten noch näher gezeigt werden soll, eine gewisse Symbolik, ein Hinweisen durch *signa externa* auf innere Gnadenwirkungen, der katholischen Liturgie eigentümlich. Wenn göttliche Gnadenwirkungen unter symbolischen Formen eintreten, pflegt man von mystischen Wirkungen oder Mysterien i. w. S. zu sprechen. In diesem Sinne wurde und wird die katholische Liturgie häufig mit Recht ein Mysterium genannt.

Man könnte die katholische Liturgie wegen der reichen Symbolik einem „Mysterium im antiken Sinne" vergleichen und ihr Wesen im kultischen Miterleben des Sterbens und verklärten Wiedererscheinens eines Gottes bzw. des Gottessohnes finden wollen, wie es die Vertreter der extremen Mysterientheorie tun. So definiert z. B. P. Odo Casel die Liturgie als „das Kultmysterium Christi und der Kirche" (JbLw VIII 212)

www.liturgie.de

und erklärt, daß nicht nur die Passion, sondern das ganze Lebenswerk Christi von der Geburt bis zur Auferstehung und Himmelfahrt als Heilstat in jedem Konsekrationsakt der Messe „real" vergegenwärtigt werde, ebenso „wesenhaft analog" (a. a. O. 200 ff.) in jeder Sakramentenspendung, ja bei der ganzen Feier des Kirchenjahrs in den Herzen der liturgisch mitlebenden Christen, so daß in ihnen Christus immer wieder von neuem geboren werde, sterbe, auferstehe usw., wie die Gläubigen auch selbst mit Christus jedesmal wiedergeboren werden, sterben und auferstehen. Jedoch ist zu bedenken, daß jene Tat Christi, die im Konsekrationsakt der Messe neue substantiell-wesenhafte Gegenwart erhalten soll, höchstens das Kreuzesopfer allein sein kann, das übrigens nach den biblischen Zeugnissen die Erlösung der Welt objektiv ganz vollendet hat (vgl.: „Wir sind mit Gott ausgesöhnt durch den Tod seines Sohnes" [Röm 5, 10; vgl. ferner Hebr 10, 10 u. a.]). Die Annahme der menschlichen Natur usw. sind vorbereitende Akte, die Verklärung, Auferstehung, Himmelfahrt usw. sind erste Wirkungen, Früchte, Belohnungen u. dgl. Gewiß schließt der Kanon der Messe in späterer Zeit (seit ungefähr 235 nachweisbar) die Auferstehung und andere Heilstaten dem Gedächtnisse des Leidens Christi unmittelbar an. Aber damit ist noch nicht gesagt, daß die Kirche auch für diese Heilstaten eine „wesenhaft analoge" Vergegenwärtigung wie für das Kreuzesopfer lehre. Es kann doch auch eine nur in Gnadenwirkungen aktuelle, immerhin mehr als rein gedankliche *„memoria"* gemeint sein. Auch bei der Paulusstelle, die ein Mitsterben, Mitbegrabenwerden und Auferstehen mit Christus im Taufakte erwähnt (Röm 6, 3—10), ist sicherlich mehr als ein rein gedankliches Gedächtnis des Todes Christi anzunehmen. Aber deshalb muß Christus nicht bei jeder Taufe von neuem sakramental geboren werden, sterben, begraben werden, auferstehen usw. Eine solche Häufung mysteriöser physisch-realer Akte würde eigenartige Vorstellungen vom Wirken der menschlichen Natur Christi, fast nach Art seiner Gottheit, voraussetzen. Die Liturgie bedient sich der paulinischen Ausdrucksweise im bildlichen Sinne, wenn z. B. im 8. Responsorium des Festes Mariä Schmerzen *(Eja, Mater, fons amoris . . .)* dem Mitempfinden der Schmerzen des Todes Christi (nicht einem wirklichen Mitsterben) schon die Wirkung zugeschrieben wird, *„ut sicut filius tuus Iesus pro nobis mortuus est et resurrexit, ita et nos commortui cum eodem resurgamus"*. Sie nennt hier also ein von Gnadenwirkungen begleitetes Mitempfinden der Schmerzen ein Mitsterben. Vgl. auch Kol 2, 9—15.

So sehr symbolische Hinweise auf Tod und Auferstehung Christi der katholischen Liturgie eigentümlich sind, so wird die ganze Liturgie deshalb noch nicht mit der antiken Benennung „Kultmysterium" charakterisiert werden dürfen. Was das antike Heidentum beim Mysterienkult vom Erscheinen seiner Gottheit (Epiphanie, Theophanie) erwartete und was es durch theurgisches Einwirken auf dieselbe, durch Essen von Opferfleisch („Vergottung") oder magische Künste zu erlangen suchte, ist nie „wirklich" geworden. Die Liturgie der christlichen Kirche besitzt dagegen in ihren allgemein zugänglichen und allbekannten äußeren Zeichen so viele wirklichkeitserfüllte Symbole, daß sie mit Recht durch Leo d. Gr. als ein *„plenum et apertum sacramentum"* bezeichnet wird und daß für sie die Benennung „Kultmysterium", deren Sinn bisher nicht eindeutig festgestellt ist, unmöglich als die beste, für alle

www.liturgie.de

Zeiten geltende „Ausprägung" ihres eigenen „kultischen Eidos" (O. Casel in Bonner Zeitschr. 1927, 103 f.) betrachtet werden darf.

Vgl. dazu Umberg, „Mysterien"frömmigkeit?, in: Ztschr. f. Aszese u. Mystik (1926) 351—366; ders., Die These von der Mysteriengegenwart, in: Ztschr. f. kath. Theologie 52 (1928) 357—400.

Auch der in der Schrift „Mysterium", Gesammelte Arbeiten Laacher Mönche (Münster 1926) 32—38 angenommene Sinn der antiken Mysterienkulte scheint noch sehr der Klärung durch die Religionsgeschichte zu bedürfen; vgl. Fr. J. Dölger, *ΙΧΘΥC* II (Münster 1922) 504 Anm. 1.

3. Die Mittlerschaft Christi in liturgischen Texten. Um die zentrale Stellung der Mittlerschaft Jesu Christi in der Liturgie zu beweisen, sei hier nur darauf aufmerksam gemacht, daß keine Oration im römischen Ritus ohne Berufung auf Christus (*Per Christum Dominum nostrum: Amen* oder ähnlich) beschlossen wird. Das beim Beginn und Schluß der Gebete sowie zur Segenspendung übliche Kreuzzeichen bekundet selbst ohne Worte schon das Vertrauen auf die Mittlerschaft des Gekreuzigten. Die im Alten Bunde gebräuchlichen Doxologien, d. h. Lobpreisungen Gottes, z. B. Ehre sei dem Herrn, dem Gott Israels . . . (Ps 105, 48), wurden durch die Kirche in der Apostelzeit zu ähnlichen Formeln erweitert wie: Ehre sei dem Vater durch den Sohn zugleich mit dem Hl. Geiste (vgl. Röm 11, 36; 16, 27; Gal 1, 5; 2 Kor 13, 13). Vor allem ist die Große Doxologie, das Gloria der Messe, ursprünglich ein „uraltes Messiaslied" (J. Brinktrine in Röm. Quartalschr. 35, 303—315), dann zu einem Morgenhymnus der östlichen Kirche umgestaltet (*Const. Apost.* 7, 47), zuletzt in ihrem ganzen zweiten Teile zu einer feierlichen Anrufung Jesu Christi als des eingeborenen Gottessohnes, des einzig Heiligen und Allerhöchsten, der unsere Sünden hinwegnehmen und unser Gebet in Gnaden aufnehmen möge, erweitert worden. In kürzerer Fassung findet sich diese Doxologie im Orient vor der Kommunion, indem sie in Verbindung mit dem Heilig- und Hosannaruf eine Art Wiedervergegenwärtigung der Geburt (Epiphanie) Christi bildet (*Const. Apost.* 8, 13). Nachdem nämlich dort der Bischof am Schluß des Wandlungsgebetes auf die hl. Kommunion hingewiesen hat mit den Worten:

Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις,

fährt das Volk ergänzend fort:

Εἷς ἅγιος, εἷς κύριος,
Ἰησοῦς Χριστός,
εἰς δόξαν θεοῦ πατρός,
εὐλογητὸς εἶ εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.

www.liturgie.de

Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ
καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία·
ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυίδ,
εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου
θεὸς κύριος καὶ ἐπεφάνη ἐν ἡμῖν, ὡσαννὰ ἐν
τοῖς ὑψίστοις.

Der römische Ritus läßt das Gedächtnis der Geburt Christi schon nach dem Kyrie beginnen. Dort wird an freudigen Tagen das *Gloria in excelsis Deo* eingefügt, nach der Präfation folgt der Sanktus- und Hosannaruf. Außerdem wird im römischen Ritus das wichtigste Gebet der Messe, der Kanon, mit feierlichster Berufung auf Christi Mittlerschaft sowohl begonnen wie auch beschlossen: *Te igitur, clementissime Pater, per Iesum Christum Filium tuum Dominum nostrum supplices rogamus ac petimus . . . per Christum Dominum nostrum. Per quem haec omnia, Domine, semper bona creas, sanctificas, vivificas, benedicis et praestas nobis. Per ipsum et cum ipso et in ipso est tibi Deo Patri omnipotenti in unitate Spiritus sancti omnis honor et gloria per omnia saecula saeculorum: Amen.*

Vgl. außerdem J. A. Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet [Liturgiegeschichtl. Quellen u. Forschungen H. 19/20], Münster 1925.

§ 7
Zwecke und Wirkungsarten der Liturgie

1. Latreutischer Zweck. Der erste und höchste, primäre Zweck der Liturgie ist, Gott in einer Weise, die der Verpflichtung des ganzen Menschengeschlechtes vollkommen entspricht, die gebührende Ehre zu erweisen, m. a. W.: die pflichtmäßige Verherrlichung Gottes (latreutischer Zweck). Wie Christus von sich selbst sagen konnte, daß er auf die Erde gekommen sei, um seinen Vater zu verherrlichen („*honorifico Patrem meum*" Jo 8, 49), so gab er durch die Liturgie auch seiner Kirche die Möglichkeit, „durch ihn, in ihm und mit ihm" (Kanon der Messe) in wahrhaft wirksamer Weise soviel zu Gottes Verherrlichung beizutragen, als selbst der durch den Ungehorsam Adams beleidigte Schöpfer nur irgendwie fordern konnte. Die Gemeinschaft der Christen bringt daher in der Liturgie vor allem Anbetung i. e. S. (*λατρεία, latria, adoratio*) durch Wort und Tat, Gebet und Opfer dar, d. h. die tiefste Hingebung der Seele, die Gott als ihren höchsten Herrn anerkennt und ihre eigene vollkommene Abhängigkeit eingesteht, daneben aber auch je nach ihren besonderen Nebenabsichten Lob, Dank, Sühne oder

www.liturgie.de

Bitte. Alle diese Akte stellen einen absoluten Kult der Anbetung i. w. S. dar, mit dem die Kirche Gott wegen seiner höchsten Vollkommenheit (Formalobjekt), und zwar sowohl die ganze ungeteilte göttliche Wesenheit, die allerheiligste Dreifaltigkeit, wie auch die einzelnen göttlichen Personen (Materialobjekt), ehrt. Insbesondere gilt ihr absoluter *cultus latriae* auch der ganzen zweiten Person in der Gottheit, also nicht nur der göttlichen, sondern auch der menschlichen Natur Jesu Christi, da diese durch hypostatische Union mit der zweiten göttlichen Person verbunden ist.

Aus dem letzteren Grunde hat die Liturgie die Feier von Festen angenommen, die sich auf Einzelheiten aus dem Leben der Menschheit Christi, ja auf einzelne Teile seiner menschlichen Natur beziehen, z. B. Weihnachten als Geburtsfest Christi, Ostern als Auferstehungsfest, Herz-Jesu-Fest, Fronleichnamfest, Fest des kostbaren Blutes Christi u. a. Indem die Kirche die Menschheit Jesu mit absolutem Kult verehrt, preist sie in der damit unmittelbar verbundenen göttlichen Person zugleich die unendliche Güte, Liebe und Weisheit Gottes. Bildern des Gekreuzigten und Passionsreliquien erweist sie dagegen nur um ihrer Beziehung zu Christus willen eine entferntere, abgeschwächte Verehrung, einen sog. relativen Kult.

Dem latreutischen Zwecke der Liturgie dient seit ältester christlicher Zeit auch eine Ehrung zweiten Ranges, welche die Kirche den von Gott selbst hoch bevorzugten, vor den übrigen Geschöpfen ausgezeichneten Engeln und Heiligen erweist. Dieser untergeordnete Kult (*δουλεία, dulia,* von *δοῦλος,* Diener), die sog. katholische Heiligenverehrung, gilt mittelbar ebenfalls Gott selbst, dessen Vollkommenheit in den Gaben, die er an seine Diener ausgeteilt hat, sichtbar wird. Vor allem zeichnet die Kirche liturgisch Maria, die allerseligste Jungfrau und Mutter Christi, durch eine Hochverehrung *(ὑπερδουλεία, hyperdulia)* aus, da sie ja von Gott selbst nach dem Berichte der Hl. Schrift mit einem besonderen Gruße als die „Gebenedeite unter den Weibern", die „Gnadenvolle *(κεχαριτωμένη)*" geehrt wurde, nächst ihr die Apostel, die Märtyrer, die Bekenner usw. Ihnen allen sind nach der kirchlichen Lehre um der Verdienste Jesu Christi willen schon hier auf Erden reiche Gnadenvorzüge übernatürlicher, aber endlicher Art geschenkt worden. Daher hält die Kirche sich für wohlberechtigt, ihnen eine gewisse Ehrung beim liturgischen Gottesdienst in genau festgesetzter Ordnung (vgl. die *Litania de omnibus sanctis*) zuteil

www.liturgie.de

werden zu lassen. Um Mißbräuchen zu begegnen, hat die oberste Kirchenleitung im Laufe der Jahrhunderte die Entscheidung über öffentliche Verehrungswürdigkeit eines verstorbenen Christen, die sog. Seligsprechung (*beatificatio*), wie auch besonders die Anbefehlung der liturgischen Ehren, die sog. Heiligsprechung (*canonisatio*), mehr und mehr sich selbst vorbehalten. Wenn übrigens im Kalender der Kirche die zahlreichsten Tage als Heiligenfeste bezeichnet sind, so wird doch der Opferakt der Messe, das Hauptsächliche der Sakramentenspendung und des Offiziums, also das Wesentliche der Liturgie, stets nur der Ehre Gottes selbst gewidmet; der Heiligen wird an den bezeichneten Tagen nur sozusagen nebenbei, in den die Messe und das Offizium ausschmückenden Gebeten bzw. Lesungen gedacht, d. h. es wird Gott gebeten, in gleicher Weise, wie er einst diese Heiligen begnadigt habe, auch uns seine Gnade zu schenken, um der Verdienste der Heiligen willen seine Huld den Sündern zuzuwenden u. dgl., bzw. es werden in Lesungen die Tugenden der Heiligen zur Nachahmung vorgestellt. Bei den Orationen der Messe nach römischem Ritus wird niemals ein Heiliger unmittelbar um seine Fürsprache bei Gott angerufen. Ebenso wie aber das an Gott gerichtete Bittgebet eine Anerkennung der Allmacht Gottes enthält, schließt die Anrufung der Fürsprache eines Heiligen ein, daß diesem Gottes Kraft um der Verdienste Christi willen zur Verfügung gestellt werde. So ist die Heiligenverehrung in der Liturgie eine indirekte Gottesverehrung.

Endlich dient dem latreutischen Zweck noch jene kirchliche Ehrung, die als relativer *cultus duliae* den Personen, die Christus selbst bei der Feier der Liturgie vertreten, für die Zeit ihres heiligen Dienstes, z. B. durch Hauptverneigung, Handkuß oder Inzensation, erwiesen wird. Auch gewisse liturgische Sachen (Kelch, Patene) sowie Bilder und Reliquien der Heiligen erhalten mit Rücksicht auf ihren Gebrauch beim Gottesdienst bzw. durch bevorzugte Diener Gottes liturgische Ehrungen untergeordneter Art.

2. Soterischer Zweck: Der zweite oder sekundäre Zweck der Liturgie, der mit dem ersten in Wechselbeziehung steht, ist die Heiligung der Menschen durch Gnaden der verschiedensten Art unter Zuwendung der Verdienste Jesu Christi (soterischer Zweck). Jeder Akt der Verherrlichung Gottes erhebt schon durch seine eigene Natur die Seele zu Gott, nähert sie gleichsam Gott an und macht sie bereits dadurch gewissermaßen empfänglich für Gnadenwirkungen. Nun will aber der Gottmensch gerade in der Liturgie und durch dieselbe seine Er-

www.liturgie.de

lösungsgnaden den einzelnen Gläubigen zuwenden. Dem Wesen der Liturgie ist eine solche Christusverbundenheit eigentümlich, daß bei all ihren Akten Gnadenwirkungen irgendwelcher Art eintreten. Die Kirche intendiert bei Ausführung der Liturgie, diese in weitestem Maße ihren Gläubigen zuzulenken.

Dem soterischen Zwecke dienen außerdem mannigfache Nebenwirkungen der Liturgie, die den Erfolg des zweiten Hauptzweckes vorbereiten oder erleichtern und daher auch von der Kirche ausdrücklich mitbeabsichtigt werden. So kann die Erbauung des Nächsten leicht mit der Liturgie als öffentlichem Gemeinschaftskult verbunden werden, ebenso als Nebenzweck soterischer Art Belehrung der Gläubigen durch die Lesungen im Gottesdienst, ferner Stärkung des Glaubens und Erhöhung des kirchlichen Einheitsbewußtseins durch würdige Ausführung aller Zeremonien, Erhebung des Gemütes durch ergreifende Kirchenmusik, Formen der christlichen Kunst u. ä.

Nach älterer protestantischer Auffassung wird dem öffentlichen Gottesdienst nur ein erbaulicher Zweck, eine pädagogisch-erbauliche Bedeutung, zuerkannt. In neuerer Zeit wird auch die Absicht ausgesprochen, den „in der Gemeinde vorhandenen Glauben" durch „darstellendes Handeln" zum Ausdruck zu bringen. Mit dem letztern „werde nichts zu wirken erstrebt", vor allem nichts Theurgisches, das von Gott Gnadenerweise erzwingen möchte, sondern es solle nur Ausdruck eines in der Gemeinschaft vorhandenen Tatbestandes sein (G. Rietschel, Liturgik I 47), um den Gläubigen Gelegenheit zu geben, sich der Gewißheit der Erlösung in Christus bewußt zu werden und in „den Pausen, die das wirksame Handeln des täglichen Lebens unterbrechen", an den Sonntagen, die „Seele in Gott ruhen" zu lassen bzw. nach Anhörung des Gotteswortes Gott wegen seiner Gnadenverheißung zu danken. Bei solchen Auffassungen wird die Gottesverehrung ganz von den subjektiven Empfindungen, von den Stimmungen bei Anhörung des Gotteswortes u. dgl. abhängig gemacht, sowie von der individuellen Fähigkeit des Vertreters der Gemeinde, seine Empfindungen in Vereinigung mit denen der Gemeinde rhetorisch, musikalisch, künstlerisch-ästhetisch oder symbolisch zur Darstellung zu bringen. Einer Liturgie, die sich nur solches zum Zweck erwählt, fehlt der objektive Wert. Die katholische Liturgie beurteilt dagegen die Angemessenheit ihrer Formen danach, wie sie auf Grund objektiver religiöser Wahrheiten uns mit Christus in Verbindung setzen und in erster Linie dem latreutischen Zwecke, der

www.liturgie.de

Verherrlichung Gottes, in zweiter Linie erst dem soterischen und seinen Nebenzwecken, Erbauung, Erhöhung des Glaubensbewußtseins, Ruhe der Seele in Gott, ästhetischem Genuß u. ä. entsprechen.

3. Art der Gnadenwirksamkeit. Schon oben (S. 22) wurde erwähnt, daß die Gnadenmitteilungen der Liturgie in mannigfach sich abstufender Weise von Christus selbst, und zwar von seiner Menschheit ausgehen, der Gott das Mittleramt übertragen hat. Vor allem wurde dort nach der Terminologie der katholischen Dogmatik eine Gnadenwirkung *ex opere operato, ex opere operantis* und *quasi ex opere operato* unterschieden.

Die Gnadenwirksamkeit 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 hl. 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.*

Weiterhin ist diese Gnadenwirksamkeit nicht zu denken als durch theurgisches Einwirken auf die Gottheit entstanden, wie etwa die Heiden meinten, ihre Götter durch Kulthandlungen zu bestimmten Handlungen zwingen zu können. Die Zuversicht der Christen bei Handlungen der Liturgie beruht nur auf dem festen Glauben an die Treue Gottes in seinen Versprechungen und an den Wert des Kreuzesopfers, dessen Früchte durch freien göttlichen Ratschluß schon von Ewigkeit her den sich würdig Erweisenden vorausbestimmt sind.

4. Texte. Im Wortlaut liturgischer Gebete wird den genannten Zwecken in mannigfacher Abwechslung Ausdruck gegeben. So entspricht dem latreutischen Zwecke z. B. der tägliche Beginn der Matutin mit dem Invitatorialpsalm (94) *„Venite, exsultemus Domino, iubilemus Deo, salutari nostro etc."*, der Beginn jeder Hore mit der Kleinen Doxologie *„Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto etc."*, der Abschluß jedes Psalmes mit derselben Doxologie, der Beschluß jeder Hore mit *„Benedicamus Domino"*. Latreutische und soterische Zwecke werden in den Kanon- und Offertorialgebeten der Messe genauer bezeichnet. Die Heiligenverehrung kommt täglich im *Ave Maria* bei Beginn jeder Hore, in den Marianischen Schlußantiphonen und dem kurzen Gebet der Prim zur Geltung: *„Sancta Maria et omnes Sancti intercedant pro nobis ad Dominum, ut nos mereamur ab eo adiuvari et salvari, qui vivit et regnat . . ."*

www.liturgie.de

§ 8

Die gesetzliche Anordnung der liturgischen Formen

1. Älteste Zeit. Nachdem Jesus Christus am Vorabende seines Leidens den Alten Bund durch die Feier des Ostermahles sozusagen abgeschlossen hatte, setzte er eine neutestamentliche Opferfeier vergeistigter Art durch ein symbolisches Handeln ein, das seine wesenhafte Gegenwart und seinen Erlösungstod in den Mittelpunkt alles christlichen Kults stellte. Dann sprach er zu seinen Aposteln: „Tuet dies zu meinem Andenken" (Lk 22, 14—20; 1 Kor 11, 23—25; Mt 26, 24—31; Mk 14, 22—26). Damit legte er den Keim zur liturgischen Gesetzgebung der Kirche. Die junge Kirche fühlte sich durch Christi Auftrag zur Fortsetzung seines Priestertums auf Erden berufen; sie ließ daher das eucharistische Mahl nach Christi Vorbild zunächst „in den Häusern" der ersten Christen feiern, fügte aber gemäß der Mahnung des Apostels Paulus: „So oft ihr dieses Brot esset und den Kelch trinket, sollt ihr den Tod des Herrn verkünden, bis er kommt" (1 Kor 11, 26) schon bald Psalmengesang, Schriftlesung, Predigt und Priestergebet hinzu. Bereits die Apostel trafen Anordnungen über das Vorlesen ihrer Briefe beim Gottesdienst (1 Thess 5, 27; Kol 4, 16) und über geziemendes Verhalten bei den Feiern (Apg 2, 42—47; 1 Kor 11, 3 f. u. 14, 26—40). Die Gebetstexte mögen zum größten Teil frei improvisiert oder durch christliche Erweiterungen aus beliebten Texten des jüdischen bzw. antik-heidnischen Kults zu großer Mannigfaltigkeit ausgestaltet worden sein, ebenso wie man nach jüdischem Vorbilde und doch in bewußter Unterscheidung von demselben einen wöchentlichen Ruhetag und gewisse Fasttage bestimmte. Erst ganz allmählich und je nach dem Charakter der Völker und Länder in verschiedenem Maße schränkte man die anfängliche große Freiheit und Mannigfaltigkeit bei den durch kirchliche Liturgen geleiteten Gemeinschaftsgottesdiensten wieder ein, indem man vor allem an hervorragenden Kultorten, z. B. in Alexandrien, Antiochien, Jerusalem und Rom, für deren Bereich eigene Satzungen, sog. Kirchenordnungen, aufstellte. Die vorbildliche Abhaltung der Liturgie an solchen Kultstätten wurde dann an vielen anderen Orten nachgeahmt.

Vgl. die Schrift Hippolyts von Rom *De traditione apostolica.*

2. Von der Zeit Kaiser Konstantins bis zur Karolingerzeit. Obwohl nach Ende der blutigen Christenverfolgungen die Liturgie sich mit größerem Schmuck umgeben und den wahren Gott der christlichen Kirche, den „König der Glorie", die „Sonne der Gerechtigkeit", mit ähnlicher Pracht durch Inzen-

www.liturgie.de

sationen, Hymnen und Festzüge feiern konnte, wie man es vordem nur beim heidnischen Mysterienkult bemerkt hatte, so erfuhr doch auch in dieser Zeit die Einschränkung allzu großer kultischer Freiheiten eine neue Verstärkung. Unter dem Einfluß der straffer werdenden kirchlichen Provinzialverwaltung bildete sich nämlich ein Zusammenschluß von Sondergebräuchen für größere Teile der Kirche zu sog. Riten. Teils lenkten hervorragende Metropoliten diese Entwicklung mit Absicht so, indem sie entsprechende Synodalbeschlüsse hervorriefen, teils äußerten die Gläubigen selbst auf Synodal- oder Provinzialsynoden das Verlangen nach Annahme vorbildlicher Festfeiern, die anderwärts, besonders in Jerusalem, Rom oder Byzanz üblich waren. teils auch drängte die Staatsgewalt, z. B. das byzantinische Kaisertum, zur Vereinheitlichung der Kultübungen. Als Metropoliten führten im Osten Basilius d. Gr. († 379) für Kleinasien und Johannes Chrysostomus († 407) für Byzanz, im Westen Ambrosius von Mailand († 397) für Oberitalien, Leander und Isidor von Sevilla († um 600 bzw. 636) für Spanien, Augustin von Canterbury († 604) für die britischen Inseln und vor allem die römischen Päpste Damasus († 384), Innozenz I. († 417), Cölestin I. († 432), Leo d. Gr. († 461), Gelasius I. († 496), Vigilius († 555) und Gregor d. Gr. († 604) für Mittel- und Unteritalien, ja für das ganze Abendland weitgehende liturgische Reformen durch. Die zeitweilig bis zum Euphrat im Osten und bis zur Rhone im Westen geltende Eigenart der Kirche von Antiochien verlor freilich mehr und mehr, die Eigenart Jerusalems, der heiligen „Stadt unseres Gottes", die man auf Pilgerreisen immer besser kennenlernte, gewann dagegen an Einfluß und Bedeutung. In Ägypten bildete sich unter Führung Alexandriens ein einheitlicher Ritus, der sich später freilich wieder in koptischen und abessinischen Ritus spaltete. Im Osten zeigte der Ritus von Byzanz das Bestreben, mit staatlicher Unterstützung alle anderen Gebräuche zu verdrängen. Im äußersten Westen, auf der spanischen Halbinsel, übten wiederholt Provinzialkonzilien, z. B. 517 zu Gerunda, 563 zu Braga, 589 und 633 zu Toledo, einen vereinheitlichenden Einfluß aus. Am meisten aber trug Vorbild, Rat und Anempfehlung der römischen Päpste dazu bei, daß im ganzen Abendland nach und nach alle älteren Sondergebräuche teils völlig verdrängt, teils den römischen angeglichen wurden.

3. Die abendländische Entwicklung von den Karolingern bis zur Neuzeit. Für die Vereinheitlichung der Liturgie erlangte im Abendland zunächst die Dynastie der Karolinger große Bedeutung. Bereits bald nach 752 führte der

www.liturgie.de

Frankenkönig Pipin durch seine beiden bischöflichen Brüder in Metz und Rouen den römischen Gesang ein und begünstigte die Verdrängung des gallikanischen durch den römischen Ritus. Letzteres setzte Karl d. Gr. mit päpstlicher Unterstützung um so erfolgreicher fort, als ihm darin auch die angelsächsischen Missionare Deutschlands, zahlreiche neu entstehende Benediktinerklöster sowie ganz besonders sein Freund und Berater in kirchlichen Dingen, der hochgebildete Angelsachse Alkuin, behilflich waren. Bereits oben wurde erwähnt, daß später die Päpste wieder von Rom aus selbst mahnend und ordnend eingriffen, so Gregor VII., der ältere Formen des römischen Ritus wiederherstellte und den spanischen Ritus stark einschränkte, weiterhin Gregor IX., Innozenz IV. und Nikolaus III., die das verbesserte, gesichtete und teilweise verkürzte Offizium der römischen Kurie durch den neu gegründeten Franziskanerorden möglichst weit verbreiten ließen. Gerade um diese Zeit wurden, sei es durch Dom- und Stiftskapitel, sei es durch Bischöfe und päpstliche Legaten, auch viele neue Festfeiern in die Liturgie aufgenommen, wie das Dreifaltigkeits- und Fronleichnamsfest; gereimte oder doch rhythmische Texte, Tropen, Sequenzen und Hymnen, umrankten die älteren Gebete, eucharistische Expositionen, theophorische Prozessionen und neuartige Formen der Volksandacht drangen in die Liturgie ein. Manches gewiß Berechtigte, den lebendigen Anschluß des Volkes an die Liturgie mächtig Unterstützende erhielt sich davon bis heute. Anderes aber, z. B. die Häufung der Messen ohne Kanon *(missae siccae)*, bildete auch eine große Gefahr, indem das Überwuchern des Rankenwerks oft Wesentliches, wie den Opferakt der Messe, ungebührlich zurückdrängte. Daher erhoben sich gegen Ende des Mittelalters immer lautere Rufe nach einer umfassenden liturgischen Reform.

4. Vom Tridentinum bis zur Gegenwart. Erst das Konzil von Trient bahnte die Neuordnung der Liturgie für das Abendland mit größter Entschiedenheit an. Es reservierte die liturgische Gesetzgebung der Hauptsache nach dem Papste und veranlaßte die Herausgabe neuer liturgischer Textbücher für das ganze Gebiet des römischen Ritus. Man paßte den Inhalt dieser Bücher, über die in der besonderen Liturgik eingehender zu sprechen sein wird, dem fortschreitenden religiös-kirchlichen Leben an, erhielt ihren Symbolismus diskret, ihren Umfang mäßig, ihre Sprache würdig und ernst. Man prüfte ihren dogmatischen Gehalt. Papst Sixtus V. setzte 1588 eine eigene Kardinalskongregation ein, die sog. Ritenkongregation (SRC = *Sacrorum Rituum Congregatio*), um in Zweifelsfällen die Ru-

www.liturgie.de

briken der liturgischen Bücher autoritativ zu interpretieren, auf Anfragen entscheidende Auskunft zu erteilen und über die Reinheit und Einheit der liturgischen Gebräuche zu wachen. Spätere Päpste ordneten noch mehrfach neue kirchliche Festfeiern und liturgische Kultübungen an oder vermehrten die Texte der liturgischen Bücher. Ja gerade in der neuesten Zeit haben einige Päpste auch wieder größere Liturgiereformen vorgenommen, um die Reinheit neuer oder auch älterer Kultideen klarer herauszustellen; so schon Leo XIII. im Jahre 1884, ganz besonders aber Pius X. in den Jahren 1911 und 1913.

5. Heutiges Recht. Das kirchliche Gesetzbuch vom Jahre 1917 (CJC) erklärt nunmehr, daß es „allein Sache des Apostolischen Stuhles sei, sowohl die heilige Liturgie zu ordnen als auch liturgische Bücher zu approbieren" (can. 1257). Demnach gilt heute als liturgisches Recht für das ganze Gebiet des römischen Ritus:

a) alles, was in den zur Zeit geltenden liturgischen Büchern enthalten ist, vor allem im *Breviarium Romanum* (BR), das erstmals 1568 erschien und Texte nebst Rubriken für die sämtlichen kirchlichen Tagzeiten enthält, im *Missale Romanum* (MR), erstmals 1570 erschienen und die Meßformulare mit Ordo, Kanon und Rubriken enthaltend, im *Pontificale Romanum* (PR), das zuerst 1596 für die bischöflichen Amtshandlungen mit Ausnahme der Messe und des Chorgebetes herausgegeben wurde, im *Caeremoniale Episcoporum* (CE), das seit 1600 nur die Rubriken für die Funktionen der bischöflichen Messe und für das Chorgebet in Kollegiatkirchen enthält, sowie im *Rituale Romanum* (RR), das seit 1614 alles bietet, dessen der Seelsorgepriester zur Ausführung der Sakramentenspendung, der Benediktionen, Exorzismen und Prozessionen bedarf,

b) alles, was der Papst entweder unmittelbar durch Bulle, Enzyklika, Breve bzw. Motuproprio anordnet oder mittelbar, nämlich durch eine päpstlich autorisierte Kongregation (Ritenkongregation, Sakramentskongregation, *Congregatio caeremonialis, Congregatio de Propaganda Fide*) als liturgisches Gesetz verkünden läßt,

c) alles, was sich als eine *consuetudo laudabilis*, d. h. als löblicher Kultgebrauch oder Ergänzung gesetzlicher Kultformen durch Annahme von seiten einer Kommunität (z. B. eines Stiftskapitels, nicht etwa nur eines einzelnen Pfarrers) in der Absicht, sich zu verpflichten, gebildet hat, mindestens 40 Jahre besteht (CJC can. 28) und wenigstens stillschweigend von der

www.liturgie.de

höheren Kirchenbehörde anerkannt ist. Es gilt alsdann als *consuetudo rationabilis et legitime praescripta* des betreffenden Ortes.

Wenn entgegen alten rechtskräftigen Ortsgewohnheiten oder zur teilweisen Abänderung derselben von der obersten Kirchenbehörde neue liturgische Gesetze erlassen werden, so ist zunächst zu erwägen, ob die Annahme derselben 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 Gefallen 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 Gesetze zunächst alle partikulären Gewohnheiten als fortbestehend (*„lex generalis non revocat consuetudines particulares"*. can. 30), es sei denn, daß im neuen Gesetz 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 *(prudenter submoveri non posse)*" (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. Ausführungsbestimmung des Diözesanbischofs abzuwarten.

Der Ritenkongregation ist auch alles zugewiesen, was sich auf die Selig- oder Heiligsprechung oder auf Reliquienverehrung bezieht (can. 253).

Ihre Dekrete gelten allein für den römischen Ritus. 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 dieses Ritus bedienen, sogleich nach dem Bekanntwerden. Sind sie aber an bestimmte Adressaten gerichtet, z. B. an Diözesen, Gegenden oder einzelne Bischöfe *(decreta particularia)*, so ist zu unterscheiden, ob sie ein Privileg erteilen oder eine Gesetzesauslegung enthalten. Im letzteren Falle dürfen Auslegungen von Partikulargesetzen einer Gegend bei ähnlichen Verhältnissen in einer anderen Gegend als probate Norm angesehen und befolgt werden. Auslegungen allgemeinkirchlicher Gesetze müssen dagegen *„tamquam decreta generalia"* angesehen und überall befolgt werden (SRC n. 3380, 3792, 4156).

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

Eine offizielle, authentische Sammlung ihrer Dekrete ist seit 1898 in Rom unter dem Titel *Decreta authentica Congregationis s. Rituum* (bisher 6 Bde.) erschienen und bis 1926 durchgeführt. Alle früheren abweichenden Entscheidungen sind damit aufgehoben. Neuere Erlasse werden durch die *Acta Apostolicae Sedis* publiziert.

www.liturgie.de

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.

Für alle anderen Riten außer dem römischen bestehen Partikulargesetze und Privilegien. Es kommen im Abendland nur der sog. ambrosianische Ritus im Erzbistum Mailand sowie der mozarabische Ritus zu Toledo in Spanien in Betracht. Für die orientalischen Riten und alle einen orientalischen und einen abendländischen (lateinischen) Ritus berührenden Fragen ist die *Congregatio pro Ecclesia Orientali* zuständig.

Als orientalische Riten bestehen heute nach kirchlichem Recht der byzantinische, der armenische, der syrische, der chaldäische, der maronitische und der koptische Ritus, darunter der byzantinische je nach der Kirchensprache, die er anwendet, in sechsfacher Art, der koptische in zweifacher Art.

Unter den liturgischen Gesetzen sind alle, die nicht schon durch ihren Wortlaut, z. B. durch Wendungen wie *pro opportunitate temporis* oder *ad libitum sacerdotis* anzeigen, daß sie nicht mehr als unverbindliche Weisungen *(leges directivae)* geben wollen, als im Gewissen verpflichtend *(leges praeceptivae)* zu betrachten. Ja von ihrer möglichst vollkommenen Beobachtung hängt geradezu der Anschluß des einzelnen Liturgen und Gläubigen an die Gemeinschaft und durch diese, nämlich durch die Kirche, an Christus selbst, den obersten Liturgen, das primäre Subjekt aller Liturgie ab. Nur bei Befolgung der liturgischen Gesetze der Kirche kann ein wahrer Gemeinschaftskult entstehen, ein Kult Christi und der Kirche, ein der tiefsten Hingebung an den Schöpfer entsprechender Gemeinschaftsdienst, ein den verschiedenen Aufgaben der einzelnen Glieder des mystischen Leibes Christi angepaßter Gottesdienst, ein Abbild des wohlgegliederten und wohlgeordneten Dienstes der „himmlischen Hierarchie".

www.liturgie.de

§ 9

Liturgische Sprachen

1. Ursprache der Liturgie. Jesus Christus hat ohne Zweifel bei der Verkündigung des Evangeliums in Palästina sich der dortigen Volkssprache, des Aramäischen, eines dem Althebräischen verwandten Dialektes, bedient. In derselben Sprache hat er auch wohl seine Jünger das Vaterunser gelehrt, die Psalmen gebetet (Mt 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 Judenchristen noch aus dem Judentum her geläufig und bereits in die Urliturgie aufgenommen waren (wie Amen, Alleluja, Sabaoth, Hosanna), sind unübersetzt geblieben. So entstand mit der Zeit im Morgen- und Abendlande eine große sprachliche Verschiedenheit bei Ausführung der Liturgie.

2. Morgenländische Kultsprachen. Unter den Kultsprachen des Morgenlandes hat die griechische anfangs den größten Geltungsbereich gehabt. Das Griechische war noch bis zum Ende des 2. Jahrhunderts die vorherrschende Sprache im ganzen römischen Kaiserreich und hat wesentlich die schnelle Ausbreitung des Christentums erleichtert. In Rom selbst wurde noch um die Mitte des 3. Jahrhunderts die Liturgie griechisch gefeiert. Bald bildete sich in Byzanz ein eigenes Kirchengriechisch. Die darin abgefaßte Liturgie verdrängte im Osten allmählich fast alle andern. Nur für kleinere Bezirke erhielten sich Liturgien in syrischer (d. h. westaramäischer), chaldäischer (d. h. ostaramäischer), armenischer, koptischer und abessinisch-äthiopischer Sprache.

www.liturgie.de

Um die Mitte des 9. Jahrhunderts entstand 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; diese erlangte nunmehr die größte Verbreitung in Osteuropa. Heute wird Altslavisch in kyrillischer Schrift bei den Russen, Ruthenen, Serben und Bulgaren, in glagolitischer Schrift 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), ruthenisch-rumänischer, arabisch-griechischer, albanisch-griechischer, syrisch-arabischer und koptisch-arabischer Sprache.

Die früher genannten orientalischen Riten verteilen sich auf diese Sprachen folgendermaßen: Der byzantinische Ritus wird teils in griechischer Sprache (Griechenland, Türkei, Ungarn, Süditalien, Nordamerika), teils in arabisch-griechischer (bei den sog. Melkiten in Syrien, Palästina und Ägypten), teils in slavischer (Rußland, Polen, Tschechoslowakei, Bulgarien, Jugoslavien, Nordamerika), teils in ruthenisch-rumänischer (Rumänien), teils in albanisch-griechischer (Albanien) und georgischer Sprache (Georgien) gefeiert, der armenische Ritus in armenischer, der syrische in syrisch-arabischer, der chaldäische in chaldäischer, der maronitische in syrisch-arabischer und der koptische teils in koptisch-arabischer, teils in abessinischer (Gheez) Sprache.

3. 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 Kleinasiaten 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, Hagios o theos* u. ä.

Das Latein der Liturgie ist aus der sog. *lingua rustica* hervorgegangen. Schon durch die alten Bibelübersetzungen waren viele Hebraïsmen und Gräzismen eingedrungen. Sodann haben die afrikanischen Kirchenschriftsteller Tertullian, Cyprian und

www.liturgie.de

besonders Augustinus der lateinischen Kirchensprache ihren Charakter aufgedrückt. Vorübergehend erfuhr das Kirchenlatein vom 6.—9. Jahrhundert durch regeren Verkehr kirchlicher Kreise mit Byzanz noch eine Bereicherung an griechischen Wortformen, z. B. *hebdomada, synaxis, letania* u. ä. Obwohl bald darauf die romanischen Sprachen sich bildeten und das Lateinische aufhörte, Volkssprache zu sein, hielt der römische Ritus am Gebrauche der nunmehr toten altlateinischen Sprache als der liturgischen fest. Auch der ambrosianische und der mozarabische Ritus bedienen sich der lateinischen Sprache. Da die Missionare der katholischen Kirche fast alle den römischen Ritus benutzen, haben sie die lateinische Liturgie auch nach Amerika, Süd- und Mittelafrika, Ostasien und Australien gebracht.

4. Angemessenheit der lateinischen Kirchensprache. Die katholische Kirche benutzt für ihre Liturgie jetzt auf dem bei weitem größten Teile des Erdkreises die tote lateinische Sprache und lehnt im allgemeinen die Verwendung lebender Volkssprachen, wenigstens für die Meßfeier (vgl. *Trid.* sess. XXII, cp. 8), grundsätzlich 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 Gottesdienstes 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

www.liturgie.de

wiederholte Neubearbeitung der liturgischen Bücher Hand in Hand gehen.

Der Gebrauch einer toten Sprache verstärkt übrigens auch den überindividuell-objektiven Charakter, den die Liturgie als Äußerung des Kult- und Gebetlebens der Gesamtkirche, der Vereinigung von Völkern aller Zungen, besitzen soll.

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] 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 Nebenzweck 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. Moufang, *Officium divinum* (Mainz); A. Schott, Das Meßbuch der hl. Kirche (Freiburg); Ders., *Oremus.* Kleines Meß- und Vesperbuch (für Sonn- und Feiertage); Ders., Kleines Laienmeßbuch; Mayer, Die Meßgebete der Kirche (Augsburg); Soengen, Das katholische Kirchenjahr (Kevelaer); Ders., Das *Officium ecclesiasticum*; Chr. Kunz, Kleines Meßbuch (Regensburg); O. Drinkwelder, Kleines deutsches Meßbuch (Regensburg); P. Pius Parsch, Opfere mit der Kirche (Klosterneuburg); Volksmeßbuch, hrsg. v. Maria Laach (Einsiedeln); Einheitsmeßbuch, bearb. v. P. Fruntke (Habelschwerdt i. Schl.); Vollständiges Meßbuch lateinisch und deutsch, Herderscher Verlag, Freiburg (seit 1927), Laumannscher Verlag, Dülmen (seit 1930).

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 Orationen 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

www.liturgie.de

päpstliche Approbation zur Ausführung streng liturgischer 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, hl. Ölung, Trauung und Beerdigung, ähnlich das Rottenburger und das Freiburger Rituale.

§ 10

Symbolik der Kultformen und liturgische Kunst

1. Symbolik. Infolge der engen Verknüpfung aller Kultformen der Liturgie mit Gnadenwirkungen, ja mit dem Gnadenspender und obersten Liturgen Jesus Christus selbst, kommt ihnen eine mehr oder weniger genau bestimmte Symbolik zu. Man versteht nämlich unter Symbolik jene Eigentümlichkeit, daß sinnfällige Ausdrucksformen in der Regel Gedanken moralischer oder religiöser Art hervorrufen, zu denen sie eine geistige Beziehung besitzen. Schon Jesus Christus selbst hat beim letzten Abendmahl den Opferakt des folgenden Tages symbolisch vorausgenommen, indem er durch Brot- und Weingestalten, verdeutlicht durch die begleitenden Worte, die Trennung seines Leibes vom Blute anzeigte und dadurch den Gedanken an sein Erlösungswerk hervorrief. Bei allen Sakramenten sollen die wesentlichen Zeichen jedesmal die durch sie vermittelte Gnadenwirkung versinnbilden: sie sollen, wie Thomas von Aquin und andere Thomisten lehren, *signa rememorativa* sein, die an die *passio* Christi als Verdienstursache der Gnade erinnern, *signa demonstrativa*, die ihre gleichzeitige Wirksamkeit erklären und bekräftigen, und *signa prognostica*, die eine himmlische Vollendung der Gnade vorausverkünden. Aber noch mehr als dies, alle Kultformen der Liturgie weisen schon durch den sinnfälligen Charakter ihres Ausdrucks irgendwie auf die menschliche Natur des Erlösers hin, der in Worten, Handlungen oder Sachen immer wieder von neuem vergegenwärtigt wird *(repraesentatur in signo)*. Die geistige Beziehung, die zum Begriffe der Symbolik gehört, ist zudem immer vorhanden, da Christus als der primäre Liturge alle Kultakte der Liturgie leitet und mit Gnadenkraft erfüllt; den sinnfälligen Ausdruck, der an ihn oder sein Erlösungswerk erinnert, kann sowohl ein hinweisendes Wort wie ein heiliges Zeichen (Kreuzzeichen oder dgl.) oder eine liturgische Sache bilden.

Man unterscheidet eine natürliche und eine künstliche Symbolik. Die Kirche bevorzugt die natürliche Symbolik, deren Bedeutung sofort verständlich zu sein pflegt. Handlungen mit natürlicher Symbolik sind jene, die als unmittel-

www.liturgie.de

barer, natürlicher Reflex geistiger Kultakte, sozusagen als unwillkürliche Reflexbewegung eines seelischen Aktes entstehen, 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 besitzen oft eine ihnen naturgemäß anhaftende Symbolik. So verkörpert z. B. die Kerze, die zur Messe brennt und sich brennend verzehrt, naturgemäß die Opferliebe, der himmelwärts aufwallende Weihrauch ebenso in natürlicher Symbolik 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 Vereinigung des gläubigen Volkes mit Christus, im Morgenland aber auf die Zusammensetzung der Menschheit Christi aus Leib und Seele bezogen wird (vgl. die Oblationsgebete und *Trid.* sess. XXII, cp. 7).

2. Liturgische Kunst. Es ist Aufgabe der sog. schönen Künste, wertvolle, wahre und gute Ideen zum sinnlichen, unmittelbares 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. Religiöse Kunst gehört zu den ältesten Betätigungen des Menschengeistes, wie die Geschichte lehrt. Die Götterbilder eines Phidias, die Dichtungen eines Homer und Hesiod bezeugen, wie innig Religion und Kunst im antiken Heidentum miteinander verknüpft waren. Aber auch das alttestamentliche Judentum konnte der Kunst nicht entbehren; es verwendete in reichem Maße Architektur und Plastik beim Tempelbau, Musik und Dichtkunst bei allen gottesdienstlichen Feiern. Die christliche Kirche verhielt sich zwar anfangs ablehnend gegen Musik und bildende Künste, weil diese ihr unlösbar mit dem Götzenkult vereint erschienen. Als aber der Paganismus der Hauptsache nach überwunden war, entfaltete

www.liturgie.de

sich gerade im Christentum und durch dasselbe die wahre Kunst zu einer besonders herrlichen Blüte.

Da nämlich die Liturgie die erhabensten Ideen des Christentums, das Erlösungswerk Christi und seine Gnadenmitteilung in den Sakramenten, durch sinnfälligen, symbolischen Ausdruck möglichst lebhaft vergegenwärtigen will, so vermag ihr die christliche Kunst in der Tat die nützlichsten Dienste zu leisten. Wenn die Kunst das letztere als ihre vorzügliche Aufgabe erkennt und sich zum Ziele setzt, in Gemeinschaft mit Christus zur Verherrlichung Gottes und Heiligung der Menschen beizutragen, wird sie kirchliche oder liturgische Kunst.

Als kirchliche Baukunst darf sie aber nicht nur den praktischen Bedürfnissen des Gottesdienstes entsprechen wollen, sondern muß auch ähnlich wie die Symbolik Gedanken moralischer oder religiöser Art hervorrufen, indem sie den Blick des Beschauers auf die wichtigsten Akte der Liturgie hinlenkt, dabei heilige Regungen in der Seele weckt, ein Bild vom Reiche Gottes und seiner Gliederung oder von der Bedeutung des kirchlichen Kults entwirft, jedenfalls aber Geist und Herz zur übersinnlichen Welt emporhebt. Mit Hilfe der christlichen Malerei und Bildnerei, sowie des dazu gehörigen Kunstgewerbes, vor allem der Goldschmiedekunst und Paramentik, schmückt sie die Kulträume mit Darstellungen echter christlicher Tugend oder unterstützt die lebhafte Vergegenwärtigung der Heilstaten Christi. Durch heilige Poesie und Musik geht sie die engste Verbindung mit dem Liturgen, seinen Worten und Handlungen, ein, ja, als Kirchengesang wird sie geradezu ein Wesensbestandteil *(pars integralis)* der feierlichen Liturgie, insofern feierlicher Gottesdienst ohne gesungene Worte des Liturgen oder eines Chores nicht denkbar ist.

Weil die christliche Kunst enge Beziehungen zur Liturgie besitzt, ist es Pflicht des Klerus, sie mit Verständnis zu pflegen.

Wahre Kunst, die in der Liturgie mit Christus, der Kirche und den Besten des Volkes beten, kämpfen, leiden, opfern und jubeln soll, muß stets einen zeitgemäßen und doch zugleich den unveränderlichen Ideen des christlichen Kults entsprechenden Stilausdruck suchen, d. h. der Künstler muß sich bemühen, in Formen, die den Zeitgenossen wirklich verständlich, klar und harmonisch sind, die nicht nur von religiöser Ergriffenheit, sondern auch von Reife des Charakters und Maßhaltung zeugen, zu Christus hinzuführen und durch Christus zu Gott.

www.liturgie.de

Zur Einführung in die christliche Kunst ist besonders geeignet B. Kleinschmidt O.F.M., Lehrbuch der christl. Kunstgeschichte (Paderborn 1926). 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. Jahrhundert 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 Kirche[5] (Regensburg 1901). Als vorzügliches Nachschlagewerk sei empfohlen Atz-Beissel, Die kirchliche Kunst in Wort und Bild[4] (Regensburg 1915). Unter den Zeitschriften sei an erster Stelle „Die christliche Kunst" (München) mit dem besonders für Studierende und den Klerus berechneten Beiblatte „Der Pionier" genannt, für die Kleinkunst vgl. J. Weingartner, Das kirchliche Kunstgewerbe der Neuzeit, 1927, sowie im allgemeinen O. Doering, Die Pflege der kirchlichen Kunst, Regensburg 1914.

§ 11

Kirchengesang und Kirchenmusik

1. Ursprung und Entwicklung des Kirchengesangs. Schon bei den ältesten Völkern finden wir Gesang in gottesdienstlichem Gebrauch. Diese innige Verbindung mit der Gottesverehrung wird in Mythen der Völker oft dadurch erklärt, daß die Tonkunst ein Geschenk der Götter sei. In den heidnischen Kulten veräußerlichte jedoch der Kultgesang immer mehr. Er wurde zu unverständlichen magischen Rufen, durch die man böse Gewalten, die Dämonen, glaubte fernhalten, die guten Geister aber, die himmlischen Götter, heranlocken zu können. In wortreichen Hymnen wurden sodann noch die Großtaten der Götter oder Halbgötter bei religiösen Festzügen und Opferfeiern gepriesen.

Gesang war auch in der katholischen Liturgie von Anfang an üblich (vgl. Apg 2, 46 ff.; 1 Kor 14, 15 ff.; Eph 5, 19; Kol 3, 16). Bezeichnend ist, daß der hl. Paulus auffordert, Lobgesänge und Lieder „im Herzen (ἐν ταῖς καρδίαις)" Gott darzubringen, daß ihm also Gesang ein würdiges Mittel der Gottesverehrung ist, jedoch nur insofern, als er der inneren Gesinnung des Herzens entspricht. Genauere Nachrichten bringt uns über die Art des ältesten Kirchengesangs erst die Zeit der Apostolischen Väter. Die Singweise war damals zunächst die der jüdischen Synagoge. Psalmen oder psalmähnliche Gesänge wurden von Solisten vorgetragen, während das Volk nur hin und wieder eine Antwort bzw. einen Kehrvers einfügte (responsoriale Vortragsweise). In den

www.liturgie.de

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 Gemütserregung" 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 Volksgesang im jüdischen und christlichen Altertum (Freiburg 1916), ferner C. Vivell, Direkte Entwicklung des römischen Kirchengesanges aus der vorchristl. Musik, in: Kirchenmusikalisches Jahrbuch XXIV (1911) 21—54; E. Wellesz, Der Ursprung des altchristlichen Kirchengesanges, in Österreich. Monatsschrift f. d. Orient 41 (1915) 302 ff.

Für den abendländischen Kirchengesang sind der hl. 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 weihevoller Ernst und erhabene Größe; auch die stärksten Affekte, welche in ihnen zum Ausdruck kommen, machen stets einen übernatürlich erhebenden, heiligen Eindruck, reizen niemals die Sinnlichkeit" (Thalhofer-Eisenhofer I 269). Aus diesem *cantus firmus* und seiner anfangs nur einfachen Begleitung mit einer einzigen Beistimme ging allmählich, bis zu seiner höchsten Blüte im 15. und 16. Jahrhundert, der Polyphongesang (*cantus contrapunctus*) 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

www.liturgie.de

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 50 Messen, den Bußpalmen, Lamentationen, Magnifikat und mehreren 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.

Nach dem Vorbilde des Alten Bundes war nämlich der altchristliche Kirchengesang anfangs nur einstimmig. Jedenfalls wurden die Antworten des Volkes bei den Gebeten und beim Psalmengesang in den Synagogen nur einstimmig ausgeführt und ebenso das Dreimalheilig nur einstimmig gesungen, das den Ruf der Cherubim und Seraphim im Himmel nachahmen sollte. Auch die ersten Christen forderten einander auf, das Sanctus *„una voce dicentes"* zu singen.

Da nun alexandrinische Philosophen und Kirchenväter die Einstimmigkeit des Kultgesanges der Harmonie und Einheit des göttlichen Wesens wie auch der Zusammengehörigkeit aller Gläubigen entsprechend fanden gegenüber der Disharmonie im heidnischen Götterhimmel und der lärmenden Polyphonie in der griechischen Tempelmusik, so hielt die christliche Kirche mit besonderem Eifer an der Einstimmigkeit des Kirchengesanges fest. Der hl. Basilius bezeichnet geradezu den einstimmigen Kirchengesang als Mittel zur Beförderung der christlichen Bruderliebe: „Wer kann noch den für einen Feind halten, mit dem er einstimmig zu Gottes Ehre gesungen hat? Daher gewährt auch der Psalmengesang das höchste der Güter, die Liebe..." (Hom. in ps. 1, 2). In einem Briefe aus Byzanz vom Jahre 561 wird berichtet, daß dort Priester und Gläubige beim Gesang des *Gloria in excelsis* „in ihrer Eintracht und Übereinstimmung einander bei den Händen faßten" (Kirchengesch. des Zacharias Rhetor V 11, ed. Ahrens-Krüger, Leipzig 1899, 83). Die Einstimmigkeit und die körperliche Vereinigung beim Gesang sollte die Eintracht der Herzen verstärken.

Das älteste Denkmal christlicher Kirchenmusik, das vom Ende des 3. Jahrhunderts stammt — es wurde auf einem Papyrusstreifen zu Oxyrhynchos gefunden und 1922 veröffentlicht —, enthält dementsprechend zum Text nur eine einstimmige griechische Vokalnotation. Vgl. J. Quasten, Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christl. Frühzeit [Liturgiegeschichtl. Quellen und Forschungen 25], Münster 1930, 91—102.

Bald aber mußte die byzantinische Kirche, da sie die am Kaiserhof verfeinerte gottesdienstliche Form nicht länger zurückhalten konnte, auch der Mehrstimmigkeit im Kirchengesang wenigstens einigen Raum gewähren. Sie führte zuerst sog. Paraphonisten ein, die mit einer Beistimme (παραφωνή) in der Quinte oder Quarte die Melodie der übrigen Sänger begleiteten. Die Einrichtung der Paraphonisten wurde zur Zeit Gregors d. Gr. in die abendländischen Kirchenchöre übernommen.

Vgl. E. Wellesz, Aufgaben u. Probleme auf dem Gebiete der byzantinischen u. oriental. Kirchenmusik [Liturgiegeschichtl. Forschungen 6], Münster 1923.

www.liturgie.de

2. Frauen- und Knabenchöre. Was die Teilnahme der Frauen am Kirchengesang angeht, so war sie anfangs dadurch schon gegeben, daß alle Gemeindemitglieder möglichst einmütig die Liturgie ausführten. Der hl. Ambrosius erklärt deshalb ausdrücklich, daß Frauen „sich am Psalmengesang beteiligen" sollten, „denn es ist ein gewaltiges Band der Einheit, wenn eine so große Volkszahl zu einem Chore zusammentritt" (In ps. *1 Migne* PL 14, 925). Vor allem nahmen die Frauen in den frühchristlichen Klöstern mit Eifer den Psalmengesang auf (vgl. *Peregrinatio Aetheriae* 24, 1). Als aber Häretiker durch Frauen religiöse Lieder häretischen Inhaltes vortragen ließen, wie in Syrien zur Zeit des hl. Ephraem, nahmen viele Gegenden eine ablehnende Stellung zum Frauengesang in der Kirche ein. Dazu kam, daß der außerkirchliche Frauengesang, der von Flötenspiel und Tanz begleitet zu werden pflegte, immer mehr in üblen Ruf geriet. Daher wurde jetzt jeder kirchliche Gesang der Frauen, vor allem in eigenen Chören, unter Berufung auf das paulinische Wort *„Mulier taceat in ecclesia"* zu Zeiten gänzlich verboten. Die Beteiligung der Frauen am Kirchengesang der ganzen Gemeinde wurde jedoch bald wieder nicht nur gestattet, sondern wie noch neuestens durch Pius X. ausdrücklich empfohlen.

Eigene Knabenchöre finden sich nach der Reisebeschreibung der Pilgerin Aetheria (24, 5) zu Jerusalem schon im 4. Jahrhundert; sie führten dort das *Kyrie eleison* aus. In der syrischen Kirche sangen Knaben abwechselnd mit Diakonen und Priestern die Psalmen (*Testam. Domini* cp. 22 Rahmani 143). Auch aus der altgallikanischen Kirche wird von Knabenchören berichtet; sie pflegten das *Kyrie eleison* bei der Messe und Prozession zu singen. Für Rom ist eine Schule der beim Kirchengesang mitwirkenden Knaben von der Zeit des Papstes Gregor d. Gr. an sicher bezeugt.

Der Gesang der Knaben erfreute sich von seiten der Kirche wachsender Beliebtheit, da er am ehesten alles das fernhält, was die Kirchenväter zuweilen vom kunstvollen Vortrag der Lieder, namentlich durch Frauenchöre, befürchten, nämlich Erweckung allzu sinnlicher Lust, die den Geist nur ablenke und entnerve (vgl. Augustinus, *Confess.* X 33). Der Chorgesang der Knaben hat dagegen etwas Festes, Strenges und doch Liebliches an sich.

Vgl. J. Quasten, a. O. 111—141.

3. Zweck und Verwendung des Kirchengesanges. Der Kirchengesang muß dem doppelten Zwecke der Liturgie, der Verherrlichung Gottes und der Heiligung bzw. Erbauung der Gläubigen, nach Melodie und Vortrag entsprechen.

www.liturgie.de

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 (Motuproprio Pius' X. vom 22. Nov. 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. (Motuproprio § 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, OSB., Neue Schule des gregorianischen Choralgesanges, 6. Aufl., Regensburg 1929. Außerdem sei empfohlen Johner, Die Sonn- und Festtagslieder des vatikanischen Graduale nach Text und Melodie erklärt, Regensburg 1928, sowie als Zeitschrift für Kirchenchöre „Liturgie und Kirchenmusik" v. P. Gregor Schwake OSB, Dülmen 1930.

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 Liniensystems die Intervalle für jedermann genau erkennbar zu machen. Der Choral behielt die vier Notenlinien 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 aufs engste 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 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 verwen-

www.liturgie.de

det werden dürfe (*Decr. auth.* n. 3496 ad 1, 3830 art. 7, 3113 ad 1, 3230, 3994, 3827, 3975 u. ö.).

Gottesdienstlicher Volksgesang in der Landessprache ist dagegen außerhalb der bezeichneten Liturgieteile 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 Gemütstiefe und Glaubensfreudigkeit, vgl. unten § 31. Da später die Lutheraner dem Volksgesang 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, die Liturgie nur begleitenden, in sie nicht eingreifenden Volksgebeten, 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 Volksgesang wiederholt ausdrücklich empfohlen und eigene Diözesangesangbücher zu seiner rechten Förderung hergestellt (vgl. unten § 31, 2).

Papst Pius XI. faßt in einer Apostolischen Konstitution v. 20. Dez. 1928 die Grundsätze über rechte Pflege der Kirchenmusik, der Kirchenchöre und des Volksgesanges nochmals kurz zusammen und fügt wertvolle, praktische Weisungen hinzu. (Die Tonkunst im Heiligtum. Die Erlasse Pius' X. und Pius' XI. über Liturgie und Kirchenmusik, Regensburg 1930).

4. Musikalische Begleitung. Die christliche Kirche verhielt sich anfangs gegen eine instrumental-musikalische Ausgestaltung des Gottesdienstes, obwohl sie im Alten Testamente in reichem Maße (vgl. Nm 10, 8—10, Chr II, 24—28) üblich gewesen war, völlig ablehnend.

www.liturgie.de

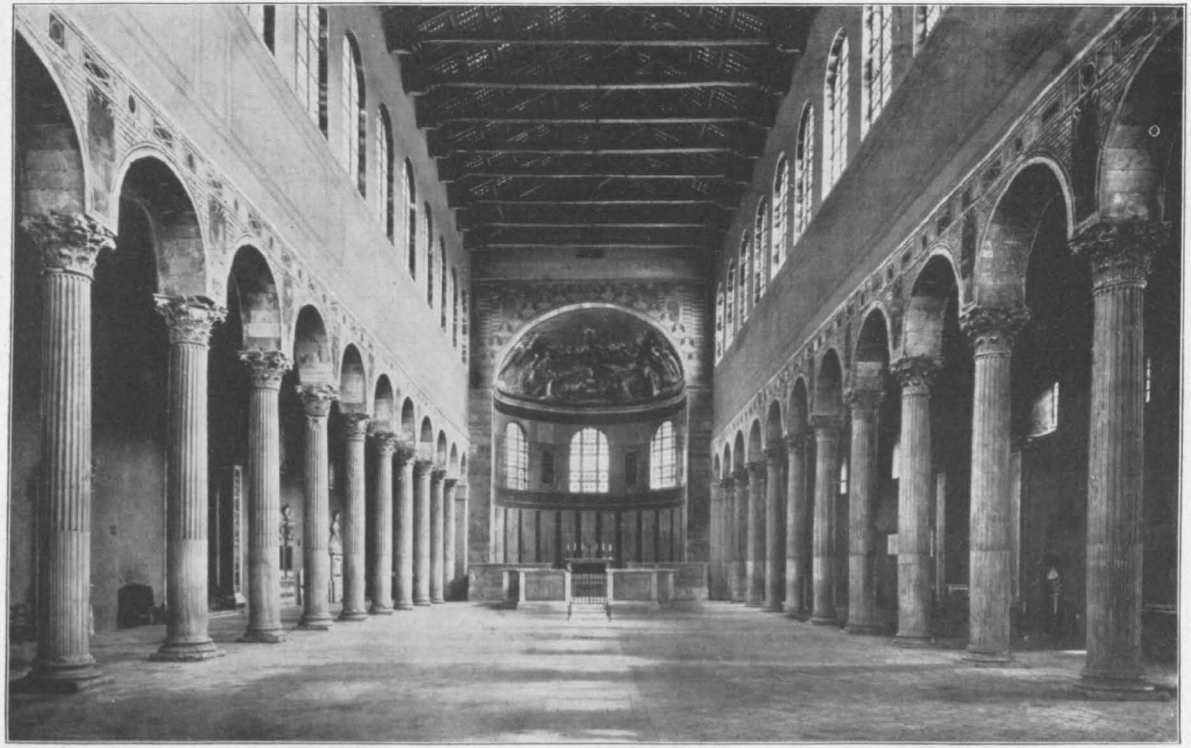


Abb. 1. Basilika S. Sabina auf dem Aventin in Rom
(siehe S. 65).

www.liturgie.de



Abb. 2. Basilika S. Maria in Cosmedin, Rom
(siehe S. 65).

www.liturgie.de

Die Instrumentalmusik war auf das engste mit dem heidnischen Kult verwachsen und widersprach dem altchristlichen Frömmigkeitsgeiste. Novatian klagt, daß die heiligen Instrumente „durch die Kunst des Teufels" unerlaubt geworden seien (*De spect.* 3, Migne PL 4, 811). Ihre Verwendung galt als magisches Mittel zur Abwehr von Dämonen und zur Besänftigung der Götter. Vor allem galt Flötenspiel, das in den Tempeln der Griechen und Römer bei allen Opfern gebräuchlich war, und die sinnenbetäubende Begleitung von Pauken und Zithern, durch die man in den antiken Mysterienkulten religiöse Ekstase hervorzurufen suchte, als Ausdruck heidnischer Gottesverehrung. Klemens von Alexandrien will die Flöte nicht gestatten, die an den Dionysos- und Kybelekult erinnere und die mit wilden Ausbrüchen der Leidenschaft verbundene Ekstase errege. 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.* I 2, 1) auf öffentlichen Plätzen zu vielfach unzüchtigen Gesängen gespielt wurden. Auch manche griechische Philosophen lehnten die lärmende Opfermusik als unpassend für eine wahrhaft innerliche Gottesverehrung ab, so u. a. der hellenistisch gebildete Philo (*De special. leg.* II § 193).

Die Christen scheinen zuerst nur die Zither zum Psalmen- oder Hymnengesang gestattet zu haben. So erwähnt bereits die Apokalypse Zithern in den Händen der Heiligen des Himmels, die Christus, dem „Lamme", das „neue Lied" singen (Offb 5, 8), und Clemens von Alexandrien schreibt: „Wenn du zur Zither oder Lyra singen und psallieren willst, so trifft dich kein Tadel; du ahmst dann nämlich den gerechten König der Hebräer (David) nach" (Pädag. II 4). Um 400 scheint jedoch im Orient wie in Nordafrika auch das Saitenspiel völlig aus dem kirchlichen Gottesdienst verbannt worden zu sein (vgl. *Canones* des Basilius).

Als später die Orgel erfunden wurde, fand diese zunächst in Klosterkirchen, dann auch in Kathedralen und anderen Kirchen Aufnahme. Ihr anhaltender, gleichmäßiger, voller Ton erleichterte vor allem, die Dominante bei feierlichen Chorgesängen festzuhalten. Allmählich wurde die Orgel zu dem recht eigentlichen kirchlichen Musikinstrumente. Erst im 16. und 17. Jahrhundert kamen auch noch andere Instrumente in kirchlichen Gebrauch.

Heute ist etwa Folgendes festzuhalten: 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 die Verwendung beim litur-

www.liturgie.de

gischen Gottesdienst enthält das *Caeremoniale episcoporum* (I c. 28), Ergänzungen dazu das Motuproprio Pius' X. vom 22. November 1903 und die Apostolische Konstitution Pius' XI. vom 20. Dezember 1928.

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 Fuge *„intelligibili voce"* rezitiert werden.

c) Beim liturgischen Gottesdienst der Sonn- und Ferialtage des Advents (mit Ausnahme des 3. Sonntags) und der Quadragesima (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 oder Heidnisches erinnert.

Durch die Konstitution Pius' XI. wird empfohlen, auch an kleineren Pfarrkirchen Knabenchöre ins Leben zu rufen, die neben dem Gregorianischen Choral „den heiligen mehrstimmigen Gesang" pflegen sollen. Orchesterbegleitung müsse sich aber immer in maßvollen Grenzen halten.

Die Entwicklung der Kirchenmusik stellt in aller Kürze, aber recht gut dar K. Weinmann, Geschichte der Kirchenmusik (Sammlung Kösel, 6. Bdch.), Kempten 1906; ebenso K. G. Fellerer, Grundzüge der Geschichte der kath. Kirchenmusik, Paderborn 1929. Für die ältere Zeit sind nunmehr am aufschlußreichsten die gründlichen Untersuchungen von J. Quasten, Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit, Münster 1930; für die Neuzeit R. Molitor, Die nachtridentinischen Choralreformen, 2 Bde,

www.liturgie.de

Leipzig 1901/02; K. G. Fellerer, Die Deklamationsrhythmik in der vokalen Polyphonie des 16. Jahrhunderts, Düsseldorf 1928; ders., Der Palestrinastil und seine Bedeutung in der vokalen Kirchenmusik des 18. Jahrhunderts, Augsburg 1929 u. ders. Palestrina, Regensburg 1930. 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, 137 ff. 146 ff., und E. Schmid, Die neuen kirchenmusikalischen Vorschriften (18. Bdch. der Sammlung „Kirchenmusik"), Regensburg 1919.

An Zeitschriften seien genannt das Kirchenmusikalische Jahrbuch und das Cäcilienvereinsorgan *„Musica sacra"*, beide redigiert durch K. G. Fellerer.

§ 12

Wort und Handlung als liturgische Ausdrucksform

1. Liturgische Worte. Worte sind an erster Stelle geeignete Mittel, um jene früher erwähnte Symbolik des christlichen Kults deutlich zu bezeichnen. So hat sie ja Jesus Christus beim letzten Abendmahl angewandt, so sind sie noch heute in der Liturgie als wesentliche Konsekrationsform beim Meßopfer in Gebrauch, so dienen sie bei jedem Sakramente als wesentliche *forma*, die der *materia* ihre Wirkungskraft gibt: *„Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum"*, sagt ja schon Augustinus (In Joh. tr. 80, 3). Aber auch bei allen Sakramentalien und anderen Kultakten der Kirche haben sie eine entsprechende Bedeutung. Sie weisen in vielen Fällen durch ihren Ursprung auf Jesus Christus selbst zurück, weshalb sich dann die Gläubigen bei ihrem Anhören, z. B. beim Evangelium, auch ehrfurchtsvoll erheben. Häufiger suchen sie noch durch ihren Inhalt lebhaft die Person Jesu Christi (z. B. in den Responsorien der letzten Kartage), seine Lehre (z. B. im Evangelium der Messe) oder sein Erlösungs- bzw. Heiligungswerk (z. B. durch Hymnen, Orationen, Präfationen) in die Vorstellung der Gläubigen zurückzurufen. Inhaltlich sind sie durch Reichtum an dogmatisch wertvollen, der Hl. Schrift und den Vätern entnommenen Gedanken ausgezeichnet. Auch erklären sie oft Einzelheiten einer sakramentalen Gnadenwirkung, geben den Sinn der Kirche zu symbolischen Akten kund, zeigen die Intentionen der Kirche an, oder suchen gar durch poetische Form die Begeisterung des Herzens und damit die Andacht der liturgischen Gemeinde zu steigern.

Ihre Form hat sich nicht selten in auffallender Weise dem Sprachcharakter eines Ritus oder der Eigenart eines Volkes bzw. einer Gegend angepaßt. So sind die alten römischen Orationen

www.liturgie.de

durch ihre knappe, konzinne, ebenmäßige Fassung vor den langatmigen, wortreichen Formen des gallikanischen Ritus ausgezeichnet (vgl. E. Bishop, *Le génie du rit Romain*, éd. par A. Wilmart, Paris 1920). Die Spuren ihrer Entstehung und Übernahme in die verschiedenen Riten zu verfolgen, ist eine der schönsten Aufgaben liturgievergleichender Forschung.

Die große Fülle bedeutsamer religiöser Gedanken, durch die sich die Liturgie auszeichnet, dient zur festeren Verankerung der kirchlichen Glaubenslehre. Insofern gilt der Grundsatz: *Legem credendi lex statuat supplicandi*, ein Satz, der meist Papst Cölestin I. zugeschrieben wird (vgl. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum* 139), in Wirklichkeit aber den 10 *Capitula de gratia* eines unbekannten Autors, vielleicht Prospers von Aquitanien, entnommen ist.

Die Textworte der Liturgie sollen stets vollständig und deutlich, mit Aufmerksamkeit und Andacht ausgesprochen werden. Alle unwürdige Hast, Verstümmelung oder Entstellung (sog. Leiern) ist entschieden fern zu halten.

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 für den mitfungierenden Klerus bzw. 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 (ἐκφώνησις) 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 (Ps.-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 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. Daher muß auch in Lesemessen alles dieses laut *(alta voce)* gebetet werden. Nur beim Sanktus ist unter

www.liturgie.de

gleichzeitiger Verneigung des Körpers die Stimme abzuschwächen, um der Ehrfurcht Ausdruck zu geben und zum Stillgebet des Kanon überzuleiten.

2. Liturgische Handlungen. Die Handlung (*actio, gestus*) hat in der Liturgie eine nicht minder große Bedeutung wie das Wort. Das Wort ruft gleichsam nach einer Verstärkung und Ausweitung durch Bewegung und Handlung. Am wichtigsten ist der Opferakt der Messe, den Christus selbst durch die menschlichen Priester, die in seiner Person (*in persona Christi*) handeln, sinnlich wahrnehmbar macht. Auch bei den wesentlichen Handlungen der Sakramente handeln in der Regel die Priester als seine Stellvertreter und werkzeuglichen Organe, was in der begleitenden Symbolik oft zum Ausdruck kommt. In anderen liturgischen Akten handeln sie unmittelbar nur als Vertreter der Kirche, weisen jedoch mittelbar durch diese wieder auf Christus zurück. Insofern dient jede *actio* und jeder *gestus* des Liturgen bei kirchlichen Kultfeiern immer zur Vergegenwärtigung Christi, des primären Liturgen. Die teilnehmenden Gläubigen erweisen ihm dementsprechend liturgische Ehrungen und zeigen durch ihre übrigen *actiones* an, daß sie sich Christus und dem überindividuell-objektiven Geiste seiner Liturgie unterwerfen, ihre Hoffnung auf seine Erlösungsverdienste setzen und davon alles Heil für die ganze Gemeinschaft erwarten. Dies ist die rechte innere liturgische Haltung, die zugleich durch körperliche Haltungen und heilige, ehrwürdige Zeichen sichtbaren Ausdruck erfährt.

Von den körperlichen Haltungen, den ersten und natürlichsten Ausweitungen des Wortes, kommt zunächst das Stehen bei liturgischen Akten in Betracht. Wie schon im Judentum, so war auch in der christlichen Urkirche das Stehen die gewöhnliche Haltung beim Gebet (vgl. Mk 11,25; Mt 6,5). Es bezeichnet die innerliche Teilnahme an einer Tätigkeit, sowie die Ehrfurcht vor einer Person, Lehre oder Sache. Später fand man in der stehenden Haltung auch 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 zugleich dahin, daß er als Stellvertreter Christi oder Mittler zwischen Gott und den Menschen fungiere.

Die sitzende Haltung wurde nur aus Rücksicht auf die Körperschwäche (im Altertum schon während der Predigt, im Mittelalter auch während des Stundengebetes auf sog. Miseri-

www.liturgie.de

kordien) 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 Bewußtsein der menschlichen Niedrigkeit gegenüber dem unendlich erhabenen Gott hervorruft. Die Hl. Schrift erwähnt sie bei der Anbetung des Jesukindes durch die Weisen aus dem Morgenland (Mt 2, 11), beim Gebet Jesu im Ölgarten (Lk 22, 41) und öfters.

Sie dient daher

a) als Ausdruck der Bußtrauer (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 quaesumus* im *Te Deum*, bei *Adiuva nos* in 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 Gottessohn im hl. Altarssakrament. Daher sind bei jeder *actio circa Sanctissimum Sacramentum* Kniebeugungen *ante et post* auszuführen, die Genuflektionen 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 Genuflektion und erhöht deren beide ersten Bedeutungen, Bußtrauer und Dringlichkeit der Bitte (vgl. Anfang der Karfreitagsliturgie, Litaneigebet 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.

www.liturgie.de

Auch der liturgische Kuß gilt nicht nur als Zeichen christlicher übernatürlicher Bruderliebe, sondern zugleich als Zeichen der Ehrerbietung.

In ersterer Bedeutung findet er sich als *osculum pacis* schon in apostolischer Zeit (1 Kor 16, 20; 1 Petr 5, 14; Tertullian 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 Ölen, 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.

Vgl. auch Fr. J. Dölger, Der Kuß im Tauf- und Firmungsritual, in: Antike und Christentum 1 (1929) 186—196.

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.

Was die Haltung und Bewegung der Hände angeht, so betete die christliche Urkirche 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 und Kredo, *Te igitur, Benedicat vos*) als vorübergehender Gebetsgestus vorgeschrieben.

Ein großer Gebetsgestus, Erheben und Ausbreiten der Hände, tiefe Verneigung und Altarkuß, ist bei Beginn des Kanons üblich. Die Dominikaner pflegen noch heute unmittelbar nach der Wandlung die Hände eine Zeitlang *in imitationem Christi crucifixi* weit auszubreiten.

www.liturgie.de

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

Unter den heiligen Zeichen ist von allgemeiner Bedeutung die Bezeichnung mit dem Kreuze; sie stellt eine natürliche Versinnlichung der Wahrheit dar, daß der gläubige Christ allen Segen von den Verdiensten des Gekreuzigten 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 (althebr. +, vgl. griech. *T*), das nach Ezechiel 9, 4 die gottesfürchtigen Israeliten vor dem göttlichen Strafgericht bewahrt und das auch der Seher der Geheimen 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" (Ephräm 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.

Vgl. R. Guardini, Von heiligen Zeichen, 2 Hefte, Burg Rothenfels, Quickbornhaus 1923; ders. Liturgische Bildung, Rothenfels 1924; ders. Vom Geist der Liturgie [*Ecclesia orans I*] Freiburg 1919.

Die außerordentlichen *actiones* der Liturgie werden auch Zeremonien genannt. Die Ableitung des Wortes *caerimonia (caeremonia)* ist zweifelhaft. Nach W. 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.

www.liturgie.de

II. Abschnitt

Der liturgische Raum

§ 13

Die Bedeutung des christlichen Kultraumes

1. Zweck und Würde des Kirchengebäudes. Während die heidnischen Tempel nur einen verhältnismäßig kleinen geschlossenen Raum für die Aufstellung eines Götterbildes und den Dienst weniger Liturgen, einen größeren offenen Tempelhof (Vorhof) für die Brandopfer benötigten, sind die christlichen Kulträume von Anfang an für die Versammlung (*ἐκκλησία, ecclesia, église*) einer ganzen Kultgemeinde bestimmt gewesen, die nicht nur einen Opfertisch umstehen, sondern auch in verschiedenartigen Dienstleistungen sich am Opfer beteiligen, Sakramente empfangen, gemeinschaftlich beten, Lesungen und Predigten anhören und beherzigen soll. Die Christen bedürfen schon aus diesem Grunde größerer geschlossener Kulträume, in denen sich die bezeichnete Liturgie vollziehen, wie auch die für gewisse Tage innerhalb und außerhalb des Kirchengebäudes vorgeschriebenen Prozessionen entwickeln können.

Dazu kommt aber noch ein zweites, was zugleich die Würde des katholischen Kirchengebäudes ausmacht: dieses ist nämlich auch bestimmt, dem bei der Messe *„vere, realiter et substantialiter"* erscheinenden, sein Erlösungsopfer wieder vergegenwärtigenden und seine Gegenwart in der hl. Eucharistie fortsetzenden Herrn Jesus Christus die geziemende Wirkungs- und Wohnstätte zu bieten. Hier vollzieht der göttliche Liturge selbst Tag für Tag die größten Gnadenwirkungen. Wenn Wallfahrtsorte schon wegen vereinzelter wunderbarer Gebetserhörungen als Gnadenstätten bezeichnet werden, so verdient sicherlich das zu dem fortdauernden liturgischen Dienst Jesu Christi bestimmte Kirchengebäude diesen Namen. Seit ältester Zeit heißt es daher auch „Haus des Herrn" (*κυριακή* sc. *οἰκία*, Kirche v. althochd. *chiricha*, vgl. engl. *church*). Im Kirchweihoffizium wird es „Heiliger Ort" (*Locus iste sanctus est, in quo orat sacerdos . . .*), ja „Haus Gottes und Pforte des Himmels" genannt.

www.liturgie.de

Da die Liturgie durch die heiligen Zeichen ihrer Sakramente und durch die Symbolik ihrer übrigen Kultformen Christus und sein Erlösungswerk fortgesetzt in die Erinnerung der Menschen zurückrufen soll, so muß endlich auch das Kirchengebäude in der ihm eigenen Art die liturgische Vergegenwärtigung Jesu Christi unterstützen.

Innerhalb des Kirchengebäudes kommt die wichtigste Stellung dem Hochaltar zu, da sich auf ihm ja täglich das Erlösungswerk Christi erneuern soll. Auf ihm ist gleichsam der Thron unseres höchsten Liturgen errichtet. Seine nächste Umgebung muß den Priestern und ihren Gehilfen vorbehalten sein. Auch den Sängern gebührt ein Platz, der ein Mitwirken bei jeder Art der feierlichen Liturgie, bei Hochamt, Vesper und ähnlichen Funktionen gestattet. Weiterhin soll möglichst allen Gläubigen der Blick auf den Hochaltar geboten werden, ohne die Möglichkeit, sich zu privater, intimer Andacht in engere Nebenräume zurückzuziehen, gänzlich auszuschließen.

Eine Sakristei dient als Ankleideraum für die Liturgen und ihre Gehilfen, ein Turm zur Aufnahme der Glocken.

„Oratorien" (*oratoria, sacella*) sind nicht in erster Linie für den Gottesdienst des ganzen Volkes bestimmt. Sind sie für ein Kollegium oder für 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 (*CJC* can. 1188—1196).

Die Bezeichnung „Kapelle" diente ursprünglich nur für den gottesdienstlichen Raum am Hofe oder Feldlager der fränkischen Könige, in dem man die kleine *capa* (Mantel) des hl. 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.

2. Künstlerische Ausführung und Symbolik. Der Architekt, dem die Aufgabe zufällt, ein Kirchengebäude zu errichten, muß offenbar auf die genannten Zwecke tunlichst Rücksicht nehmen. Er muß daher nicht nur einen hinreichend geräumigen Versammlungsraum für eine Kultgemeinde, eine Stätte für Gemeinschaftsgottesdienst, schaffen wollen, die gemeinschaftbildend wirkt, die Gläubigen zu Christus und durch diesen zu Gott hinführt, sondern auch eine Wirkungs- und Wohnstätte für

www.liturgie.de

den sakramental erscheinenden Christus, die im Vergleich zu den Wirkungs- und Wohnstätten der Menschen Erhabenheit, stille Majestät und doch Weltoffenheit bekundet, die einesteils Ehrfurcht vor dem in ihr wirkenden Gottessohne einflößt, andererseits aber auch in seine Nähe zu treten einladet. Dem einen Gedanken wird vielleicht mehr das Äußere, dem anderen das Innere Rechnung tragen, aber alle Baulinien, die äußeren wie die inneren, sollen die Gedanken schließlich zu dem Orte hinlenken, sollen in der Gliederung des ganzen Bauwerks jene Stelle besonders hervorheben, wo sich der wesentlichste Akt der Liturgie, die sakramentale Vergegenwärtigung Christi, täglich vollzieht. Deshalb hat man seit ältester Zeit den Altarraum, das Priesterchor, meist höher gelegt, im Äußeren vielleicht auch durch einen Vierungsturm oder eine Kuppel, im Innern durch reicheren Bildschmuck oder sonstwie ausgezeichnet.

Man könnte meinen, daß die Unterstützung der liturgischen Vergegenwärtigung Christi am besten durch Anbringung symbolischer Ornamente und figürlichen Schmuck geschehe. In der Tat haben frühere Perioden der christlichen Kunst, besonders die Zeit der Gotik, darin fast das Höchstmögliche geleistet. Schon durch die Höhe sollte das Gotteshaus stets über die menschlichen Wohnungen hervorragen. Der Turm wurde mit dem Kreuz oder einer Kreuzblume auf höchster Spitze geziert; die hochragenden Strebepfeiler, Wimperge und Fialen sollten ein eindringliches Mahnzeichen an Gott und unser himmlisches Ziel sein. Die Ostung (Orientierung des Chores nach Osten) wurde als Sinnbild unserer Hoffnung auf Christus, den *oriens ex alto* (Lk 1, 78), den *vir oriens* (Zach 3, 6 u. 6, 12), die „Sonne der Gerechtigkeit" (Mal 4, 2) gedeutet, die kleine Abweichung des Chores von der Richtung des Laienschiffes, die man hier und da bemerkte, als die Neigung des Hauptes beim gekreuzigten Christus, die Kreuzschiffe als die Arme seines Kreuzes. Über und an den Portalen, ja auch schon an den Frontseiten der Kirche brachte man reichen figürlichen Schmuck an, der vielleicht das ganze Leben Jesu von seiner Geburt bis zum Tode, seine Auferstehung, Himmelfahrt, ja auch schon seine Wiederkunft zum Gericht oder doch seine Erwartung durch die klugen und törichten Jungfrauen darstellte.

Das heutige *Pontificale Romanum* hat einen Teil solcher Symbolik in die Gebete des Weihritus übernommen. Danach wird wenigstens der Grundstein als ein Symbol Christi, der nach Eph 2, 20 den Eckstein (*lapis angularis*) der Kirche bildet, aufgefaßt (PR II *De ben. prim. lap.*) und in Erinnerung an die zwölf Apostel, die auf diesem Grundstein aufbauten, werden zwölf

www.liturgie.de

durch sog. Apostelkreuze ausgezeichnete Stellen im Kircheninnern gesalbt (PR II *De eccl. ded.*). Die mittelalterlichen Liturgiker erklären demgemäß die höheren Teile der Wände als Sinnbilder der Gläubigen in ihrem Streben nach Heiligkeit, finden hier und besonders am Chore die figürliche Darstellung von Tugenden oder Heiligen recht passend, ganz vorzüglich aber in den Gemälden an den Gewölben des Chores die Vollendung der Kirche, d. h. ihren Triumph in der ewigen Seligkeit. In vielen Kirchen schließt daher auch 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. Außerdem soll nach dem Offizium des Kirchweihfestes jedes Kirchengebäude an die Pflicht mahnen, die eigene Seele zu einem „Tempel Gottes" auszubilden (vgl. Hymnus und Lektionen).

J. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters, Freiburg 1902; W. Molsdorf, Christliche Symbolik der mittelalterlichen Kunst, Leipzig 1926; E. Weigand, Die Ostung in der frühchristlichen Architektur, in: Festschrift f. S. Merkle, Düsseldorf 1922, 570—585.

Ein jedes Kirchengebäude, das liturgischen Zwecken entsprechen will, muß daher auch heute noch religiöse Stimmung anregen. Damit es liturgischen Geist annehme, muß der Künstler die Bauformen selbst so zu gestalten wissen, daß sie den Menschen seiner Zeit zur Ehrfurcht vor Gott und seinem großen Erlösungswerke stimmen. Der Gegenwart liegt freilich Verständnis für die Symbolik ferner. Dem heutigen Lebensgefühl entspricht nur groß und klar gestaltete Architektur. Daher wird der Baukünstler in Symbolik weise Maßhaltung üben, jedoch wohl kaum ganz auf sie verzichten dürfen, besonders nicht auf figürliche, die er an geeigneten Stellen in die Umrahmung der Bauformen hineinsetzen mag. Er sei bestrebt, wie sehr auch sein Werk ein steinernes Bekenntnis christlicher Hoffnung, jubelnden Glaubens, hingebender Liebe an den „König der Könige" werden möge, dennoch bei jedem Besucher den Eindruck nicht nur des Feiertäglichen, sondern auch der Harmonie und wundervollen Ruhe hervorzurufen, auf daß der gläubige Christ die vielen Disharmonien des Weltlebens, die „zermürbende Mannigfaltigkeit des Alltags", für die Stunden religiöser Andacht vergißt und sich freudig vom Rhythmus der Bauformen zum erlösenden „Frieden in der Gemeinschaft Gottes" hintragen läßt.

Das kirchliche Rechtsbuch erklärt, daß bei Neubau und Ausbesserung kirchlicher Gebäude „die von der christlichen Tradition angenommenen

www.liturgie.de

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 sklavisch 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 haben sich darin bewährt, daß sie bei den Menschen vergangener Zeiten, oft viele Jahrhunderte hindurch, religiöse Gedanken hervorriefen und die Stimmung der Andacht vertieften. Aus ihrem Geiste und mit ihrer Hilfe soll der moderne Künstler ebensolche Formen neu schaffen, die von den Menschen der Gegenwart verstanden werden und in ihnen religiöse Ideen zu erwecken vermögen, um den Zwecken der Liturgie womöglich wiederum für Jahrhunderte zu dienen, nicht aber, um den Launen einiger Kunstkritiker 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, 2. Aufl., Münster 1925, S. 239 ff.).

Die praktischen Gesichtspunkte finden sich in Kürze zusammengestellt besonders bei A. Kuhn, Die Kirche. Ihr Bau, ihre Ausstattung, ihre Restauration, Einsiedeln 1919. Vgl. auch J. Gerhardy, Praktische Ratschläge über kirchliche Gebäude, Kirchengeräte und Paramente², Paderborn 1913.

3. Grundsteinlegung und Kirchweihe. Jedes katholische Gotteshaus muß von einem Bischofe feierlich konsekriert (PR II *De eccl. dedic.*) oder wenigstens von einem bischöflich bevollmächtigten Priester benediziert sein (RR tit. VIII, c. 6 u. 7. Näheres CJC can. 1165 u. 1166). Darin liegt schon die hohe Bedeutung ausgesprochen, welche dem Kirchengebäude zukommt.

Bei Beginn des Baues findet bereits eine liturgische Grundsteinlegung statt. Es wird der Raum für den künftigen Hochaltar ausgesucht, dort ein hölzernes Kreuz errichtet und somit gleich die spätere unblutige Erneuerung des Kreuzestodes als erster und vornehmster Zweck des ganzen Bauwerkes hervorgehoben. Der erste Psalm, der hier gesungen wird (Ps 83) *Quam dilecta tabernacula tua Domine virtutum,* gibt sogleich der Freude Ausdruck, daß eine neue Wohn- und Wirkstätte Gottes gefunden sei, die eine Friedensquelle der Menschen zu werden verspreche. Es wird um Gottes Segen für die Zeit der Bauarbeit gebetet, der Grundstein als Symbol Christi eingemauert und eine Besprengung der Fundamente mit Weihwasser vorgenommen. Nach dem Gesang des *Veni creator Spiritus* wird der Ritus ähnlich wie bei der Taufwasserweihe mit einer feierlichen Herabrufung des

www.liturgie.de

Hl. Geistes über das aufzuführende Gebäude beschlossen: *Descendat, quaesumus Domine Deus noster, Spiritus tuus sanctus super hanc domum aedificandam . . .*

Weit feierlicher ist die Konsekration des vollendeten Kirchengebäudes. Ihre Riten sind in einem ersten Teile der Reinigung des Raumes von allem Unheiligen, der Abwehr aller dämonischen Anfechtungen sowie der Besitznahme für Gott zu dessen Ehre gewidmet, sodann im zweiten Teile der Heiligung und Weihe des Inneren durch Besprengung mit sog. Gregorianischem Wasser, durch feierlichen Präfationsgesang, Reliquienübertragung und Salbung des Hochaltars. Schon am Vorabend wird vor den Reliquien ein Offizium zu Ehren der heiligen Märtyrer gebetet. Am folgenden Morgen werden zunächst die Außenwände dreimal in Prozession umzogen und vom Bischof mit Weihwasser besprengt. Der Kampf Christi mit den bösen Mächten, die diesen Platz verlassen sollen, wird symbolisch angedeutet, indem der Bischof dreimal mit seinem Stabe an die verschlossene Kirchentür pocht und auffordert, sie für den *„Rex gloriae"*, den *„Dominus virtutum"*, zu öffnen. Der umstehende Klerus ruft dann *„Aperite, aperite aperite"*; der Bischof bildet mit seinem Stabe ein Kreuz auf der Schwelle, wobei er spricht: *„Ecce crucis signum, fugiant phantasmata cuncta!"* Sogleich wird die Türe geöffnet, und mit dem Gruße *Pax huic domui* treten der Bischof und zunächst nur wenige seiner Begleiter in die Kirche ein, um dieselbe nach einem altrömischen Feldmessergebrauch als Eigentum Gottes zu erklären. Nachdem man nämlich das *Veni creator* und die Allerheiligenlitanei gesungen hat, zeichnet der Bischof mit seinem Stabe in zwei Aschenstreifen, die man in Form eines Andreaskreuzes (X = *Χριστός*) über den ganzen Fußboden des Laienschiffes ausgegossen hat, die Buchstaben des griechischen und des lateinischen Alphabets ein, von A bis Ω (= Christus). Ursprünglich wurde nur das griechische Alphabet, und zwar in seinen Zahlzeichen (bis Enachos = DCCCC) gebraucht; so hatte nämlich auch der altrömische Feldmesser bei einer Grundstückvermessung Zahlen in den Boden eingezeichnet.

Vgl. dazu F. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie, Leipzig u. Berlin 1925, 74 ff.

Nunmehr wird auch das Innere der Kirche nach allen Seiten hin mit sog. Gregorianischem Wasser, das mit Asche, Salz und Wein vermischt ist, besprengt, wobei der Hochaltar durch Salbung an fünf Stellen der Mensa und durch siebenmalige Besprengung zuerst geheiligt wird. Nach feierlicher Weihepräfation holt Bischof und Klerus die Reliquien. Sie umziehen damit die Kirche,

www.liturgie.de

während das Volk den alten Prozessionsruf *Kyrie eleison* singt. Jetzt bildet der Bischof mit Chrisam ein Kreuz auf der Kirchentür und weiht sie als Eingang „zum Heil und Frieden" „*per eum, qui se ostium appellavit, Jesum Christum . . .*". Mit dem Bischof zieht nunmehr auch das Volk ins Kircheninnere ein. Hier werden die Reliquien in der Altarmensa beigesetzt, dann wird die Altarweihe unter vielen Inzensationen und Salbungen zu Ende geführt. Nachdem noch die zwölf sog. Apostelkreuze an den Wänden der Kirche gesalbt, fünf kreuzförmige Kerzchen nebst Weihrauch auf der Altarplatte zu einem symbolischen Wachs- und Inzensopfer angezündet worden sind und der Bischof eine zweite feierliche Weihepräfation gesungen hat, wird zum Abschluß der ganzen heiligen Handlung ein feierliches Hochamt (Pontifikalamt oder Hochamt mit Pontifikalassistenz) gehalten.

Durch die Gebete des Weihritus werden die katholischen Gotteshäuser zur Verherrlichung des dreieinigen Gottes bestimmt; die Kirche beschwört die bösen Geister, diesen Platz zu verlassen, die Engel und Heiligen werden aufgefordert einzuziehen, und Gott wird gebeten, die hier versammelten Gläubigen allzeit zu erhören und mit natürlichen und übernatürlichen Gnaden zu beschenken, insbesondere aber alle Opfer, die am neugeweihten Altare dargebracht werden, wohlgefällig anzunehmen.

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 (evtl. durch den *rector ecclesiae*) erfolgt ist (can. 1174—1177).

Für das Geschichtliche vgl. D. Stiefenhofer, Die Geschichte der Kirchweihe vom 1. bis 7. Jahrhundert, München 1909.

§ 14

Geschichte des christlichen Kirchengebäudes

1. Entstehung. Wie Christus das letzte Abendmahl im großen Saale eines Privathauses (*ἀνάγαιον μέγα ἐστρωμένον*, Lk 22, 12) gehalten hatte, so haben offenbar auch die Apostel die

www.liturgie.de

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. Hieraus entstanden die wiederholt in den neutestamentlichen Schriften erwähnten sog. „Hauskirchen" (Röm 16, 5; 1 Kor 16, 19 u. ö.). In Rom wurden sie die ältesten Pfarrkirchen, die man auch Titelkirchen mit dem Namen der ursprünglichen Besitzer nannte, z. B. *Titulus Gaii* (= *eccl. S. Susannae*), *Titulus Pudentis* (= *eccl. S. Potentianae*) u. ä. Sie blieben auch während der Zeit der Verfolgungen die regelmäßigen Versammlungsräume der Christen, zugleich waren sie Wohnsitz der Presbyter und Kleriker. Die größeren Krypten oder *memoriae martyrum* in den 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.

Vgl. J. P. Kirsch, Die römischen Titelkirchen im Altertum, Paderborn 1918; ders. Die Stationskirchen des *Missale Romanum* [*Ecclesia orans XIX*] Freiburg 1926.

2. Zeit des Basilikenstils. Im 3. Jahrhundert begann man eigene Gotteshäuser nach dem Vorbilde der „Hauskirchen" mit Entlehnungen von den Zömeterialkapellen und von profanen Versammlungshallen, den *basilicae civiles*, zu bauen. Seit dem 4. Jahrhundert entstanden die großen kirchlichen „Basiliken", z. B. die Lateranbasilika in Rom neben dem von Konstantin der römischen Kirche als Wohnsitz für ihre Bischöfe geschenkten Palaste, ferner geräumige Zömeterialkirchen über den Grabstätten berühmter Märtyrer, z. B. St. Peter am Vatikan, St. Paul vor den Mauern Roms. Auch wurden profane Gerichtsbasiliken, Markthallen und verlassene Göttertempel nicht selten in christliche Kulträume umgewandelt. So richtete man in Rom das von Agrippa gestiftete Heiligtum aller Götter, das Pantheon, zu einer Kirche *S. Maria ad martyres* ein. Der sog. Basilikenstil erhielt seine größte Verbreitung durch Kaiser Konstantin und dessen Familie.

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 einge-

www.liturgie.de



Abb. 3. Basilika S. Lorenzo fuori le mura, Rom
(siehe S. 65).

www.liturgie.de



Abb. 4. Chor von S. Apollinare in classe bei Ravenna
(siehe S. 65 f.).

www.liturgie.de

schoben; auch nahm die Apsis die verschiedensten Gestalten (halbrund, rechteckig, fünfseitig, siebenseitig, hufeisenförmig, mit Seitenkammern, mit oder ohne Fenster u. dgl.) an.

Die bauliche Form der christlichen Basilika, wie sie vorzüglich in Rom entstand, entspricht in hohem Maße den Prinzipien der katholischen Liturgie; insbesondere ist sie für die Feier der hl. Eucharistie nach altrömischem Ritus wie geschaffen. Der stimmungsvolle Vorhof, das Atrium, hält den Lärm des Straßenlebens fern und leitet die Gedanken allmählich zur religiösen Feier hinüber. Ein Wasserbecken inmitten des Vorhofes, der *Cantharus,* mahnt nicht nur die Hände zum Empfang der eucharistischen Speise zu reinigen, sondern auch das Herz. Beim Eintritt ins Innere führen die marmornen Säulenreihen den Blick sogleich zum Hochaltar hin, der mit einem Baldachin, dem Ziborium, überdeckt ist und durch verhüllende Vorhänge ehrwürdig dargestellt wird. Die Fenster aus erhöhten Mauern des Mittelschiffes lassen hinreichendes Licht einströmen, um die großen Mosaikgemälde der Apsis erkennen zu können. Dort ist Christus selbst, der oberste Liturge der Kirche, inmitten seiner Heiligen, in Überlebensgröße dargestellt, wie er hinabschaut auf seine Gemeinde. Unter seinem Bilde finden sich die Sitze für den Bischof und die Priester. Der Bischof kann als Vorsitzender der Versammlung den ganzen Raum überschauen, wie auch umgekehrt alle Gläubigen vom Schiff der Kirche aus den Bischof und den Altar, der erhöht zwischen Apsis und Schiff der Gläubigen steht, ohne Hemmung erblicken können. Dadurch wird es möglich, bei der Messe so recht die heilige Opfergemeinschaft aller Gläubigen untereinander und mit den Heiligen des Himmels, ja mit Christus selbst auszuprägen.

Siehe die Abbildungen 1—4. Die Kirche der hl. Sabina (Abb. 1) wurde unter P. Coelestin I. (422—432) mit Benutzung antiker Säulen erbaut. Hier hielten ehemals die Päpste am Aschermittwoch feierlichen Stationsgottesdienst. S. Maria in Cosmedin (Abb. 2) besitzt noch einen Ziborienaltar aus dem 12. Jahrhundert, davor eine Pergula, d. h. einen von Säulchen getragenen Querbalken, an dem man Weihegeschenke, Bilder und Lichter anzubringen pflegte, sowie einen für die *Schola cantorum* abgesonderten Raum mit zwei Ambonen. Bei *S. Lorenzo fuori le mura* (Abb. 3) sind die Vorhalle (Narthex), der Schmuck der Fassade mit Mosaiken und das aus dem 8. Jahrhundert stammende Kampanile, der älteste Glockenturm Roms, bemerkenswert. Am Chor der Basilika *S. Apollinare in classe* bei Ravenna (Abb. 4) haben sich Mosaiken aus dem 7. Jahrhundert erhalten. Ehemals stand

www.liturgie.de

der Sitz des Bischofs an Stelle des heutigen Altars. Unmittelbar darüber sind zwischen und neben den drei mittleren Chorfenstern vier Bischöfe in weißen Tuniken mit purpurnen Kaseln dargestellt, anschließend zwei Gruppenbilder, einerseits Abel, Abraham und Melchisedech ihre Opfer darbringend, anderseits der Bischof von Ravenna mit dem oströmischen Kaiser und dessen Brüdern. Zuoberst am Triumphbogen schaut das Brustbild Christi auf die Gemeinde herab. Noch auf der Triumphbogenwand bewegen sich aus den Städten Jerusalem und Bethlehem weiße Lämmer auf Goldgrund zu ihm hin. Darunter hält beiderseits ein Erzengel auf langem Stabe die Inschrift empor: *Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος.* In der Concha der Apsis stellt ein von 99 Sternen umgebenes, mit Edelsteinen geschmücktes Kreuz, dem die Inschriften *IXΘYΣ*, *salus mundi*, *A Ω* beigegeben sind, den verklärten Christus dar. Auf ihn richten Moses und Elias, seitlich in den Wolken schwebend, ihre Blicke, ebenso drei Lämmer, die darunter auf blumiger Flur als Sinnbilder der Apostel Petrus, Johannes und Jakobus stehen. In der Mitte des Hintergrundes erhebt der Patron der Kirche, der hl. Apollinaris, mit dem erzbischöflichen Pallium über der Kasel geschmückt, umringt von weißen Lämmern, seine Hände zum Gebet empor. Der ursprüngliche Hochaltar muß in der Mitte der heutigen Chorstufen auf besonderer Bühne stehend gedacht werden. Aus der Pergula, die in den Basiliken noch vor dem Hochaltar zu stehen pflegte, hat sich die Ikonostase der orientalischen Riten entwickelt, d. h. jene Bilderwand, die den Gläubigen nur bei Öffnung der mittleren Tür einen Blick auf den Altar gestattet; siehe die Ikonostase der griechisch-unierten Kirche in Jerusalem (Abb. 5).

St. Beissel, Bilder aus der Geschichte der altchristlichen Kunst und Liturgie in Italien, Freiburg 1899; R. Schultze, Basilika [Römisch-germanische Forschungen II] Berlin 1928; K. Liesenberg, Der Einfluß der Liturgie auf die frühchristliche Basilika, Neustadt a. d. Haardt 1928.

Neben der basilikalen Bauform auf rechteckigem Grundriß wurde der Zentralbau mit quadratischem, polygonem 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, Diedenhofen, Magdeburg, Lüttich und

www.liturgie.de

einigen anderen frühmittelalterlichen Kirchen (Mettlach, Ottmarsheim) wiederholt. Bei all diesen Formen stand der Altar ursprünglich ganz oder doch nahezu im Mittelpunkt, so daß der christozentrische Gedanke bautechnisch noch schärfer zum Ausdruck kam. Immerhin eigneten sich solche Zentralbauten weniger für große Menschenansammlungen. Man bevorzugte sie daher als Baptisterien, die das Taufbecken in den Mittelpunkt stellten, oder auch als Palast- und Klosterkirchen, in denen die Hofgesellschaft oder eine kleinere Klostergemeinde von Emporen aus dem Gottesdienst einiger Stiftsgeistlichen beizuwohnen wünschte. Für die Pfarrgemeinden der nördlichen Länder Europas entstand dagegen eine mit Pfeilern gestützte Basilikaform.

Die Pfeilerbasilika der karolingisch-ottonischen Periode (mit oder ohne Querschiff) erhielt meist neben der Hauptapsis noch zwei Nebenapsiden, weil um diese Zeit schon Seitenaltäre in größerer Zahl für Privat- oder Stillmessen gewünscht wurden. 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, insbesondere für Stifts- und Klostergeistliche. Bald errichtete man dem Ostchore gegenüber ein Westchor, zuweilen mit westlichem Querschiff, sowie mit Emporen, zu denen Treppen in Seitentürmen hinaufführten. So fügte man der Klosterkirche zu Fulda bald nach dem Jahre 800 ein Westchor und westliches Querschiff an, um darin dem hl. Bonifatius eine würdige Grabstätte und einen Altar zu errichten. Der Haupteingang mit seiner Vorhalle („Paradies") wurde nunmehr an die Südseite der Kirche verlegt.

3. Romanische und gotische Zeit. Die romanische Periode (ca. 1000—1250) behielt anfangs noch die Anlage des Doppelchores bei. Erst unter dem Einfluß der Kluniazenser 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 Friese und Zwerggalerien, die Portale reichen Bildschmuck an. Der romanische Baustil entspricht ebenfalls der liturgischen Grundidee des Gotteshauses als der Opferkirche einer Gemeinschaft. Aber diese Gemeinschaft hat ihre Teile mehr entwickelt; jeder Teil beansprucht jetzt erweiterten Raum. Vor allem hat der Kleriker- und Sängerchor in dieser Periode seinen Platz von der Vierung bis weit ins Ostchor hinein ausgedehnt. Da der Altar Reliquienschreine oberhalb der Mensa aufnahm, mußte der Zelebrant fernerhin vor ihm Stellung nehmen. Daher wurde jetzt der Fußboden des Ostchores meist erhöht

www.liturgie.de

und der Hochaltar fast bis an die Ostwand hinauf verlegt. Auf diese Weise blieb auch im romanischen Stil der Altar der den ganzen Raum beherrschende geistige Mittelpunkt, zu dem die Rundbogen und Kreuzgewölbe in ebenmäßiger Ruhe hinweisen. Die Fensteröffnungen waren zwar kleiner geworden und zudem meist mit bunten, in Blei gefaßten Glasscheiben geschlossen. Dadurch wurde die Anwendung vieler Lichter im Kircheninnern notwendig, aber Kerzenlicht und mystisches Dunkel entsprach dem Charakter des eucharistischen Geheimnisses. Die Seitenschiffe boten Raum für Umzüge; in die Nebenapsiden und an die stärkeren Pfeiler stellte man Nebenaltäre für die Privatmessen des zahlreichen Klerus. Das Westchor diente der privaten Andacht zu bevorzugten Heiligen, die Vorhalle, das Paradies, war teils Ruhestätte der Toten, teils Gerichtsstätte. Im Äußern hob der Anblick des erhöhten Kirchengebäudes, verstärkt durch einen oder mehrere Türme, den Blick himmelwärts und gab dem Ganzen den Ausdruck des Erhabenen, Wuchtigen und Geschlossenen. Ferner verkörperte der romanische Kirchenbau im Innern und Äußern durch seine wohlgeordnete Gruppenbildung zugleich die Gliederung der christlichen Gemeinde; die Kreuzform des Grundrisses deutete dabei die Verbindung der Gemeinde mit Christus an, bzw. die Gründung der Kirche auf Christus. Durch Ausbau des Westchores oder des westlichen Querschiffs zu einer Art zweiten (Volks-)Kirche wurde aber leider oft die Einheitlichkeit der Raumgestaltung stark gestört und die Aufmerksamkeit sehr von der Hauptform der Liturgie auf Nebenformen, wie die Heiligenverehrung, und auf die Privatandacht hingelenkt.

Siehe die Abbildungen 6—9. Man beachte die flache Decke des Hauptschiffes und die Pfeiler an der Vierung in Klein-Komburg (Abb. 6), das Kreuzgewölbe des Doms in Braunschweig (Abb. 7) sowie die harmonische Gliederung des Dreiconchenchors von St. Aposteln in Köln (Abb. 8). Bei der Kirche in Schwarzrheindorf (Abb. 9) gestattete die Öffnung im Gewölbe, von einer Oberkirche aus dem Gottesdienst in der Unterkirche beizuwohnen.

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 Aufwärtsstreben 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

www.liturgie.de

stilisierte Blumenornamente (Krabben, Kreuzblumen, Fialen) in reichem Maße zum Schmucke angewandt. Die gotische Bauform stellt sozusagen die mystische Vergeistigung der Liturgie dar: alles Schwerfällige der Steinmassen wird durch die Höhenführung der Pfeiler und Strebebogen aufgelöst; die Fenster mit Glasgemälden, die Mosaikbilder des christlichen Altertums ersetzend, lenken den Blick im Laienschiff mehr auf Einzelheiten der Heils- und Heiligengeschichte, im Chor aber vermögen sie die Herrlichkeit Gottes inmitten der Heiligen des Himmels ganz besonders strahlend darzustellen. Die Kreuzarme des Grundrisses sind ins Innere der Kirche durch Pfeilerstellungen aufgenommen; das Haupt Christi im Grundriß, das Chor, ist von einem Kranz von Kapellen gleichwie von einem Heiligenschein umwoben. Man hat diese Bauform eine „steingewordene Mystik" genannt und getadelt, daß sie zu sehr nur der Einzelseele, nicht der Gemeinschaft diene, indem sie allen Raum in Einzelheiten aufteile sowie Blick und Herz sich „in Himmelsfernen" verlieren lasse. Indessen muß sie nach den Aufgaben und Auffassungen ihrer Zeit beurteilt werden. Damals schloß sich der Klerus zum Stundengebet immer mehr von der Gemeinde ab, der Lettner trennte Chor und Laienschiff, die Laien aber gliederten sich in Bruderschaften oder Gilden, die eigene Altäre in der Kirche errichteten und daran ihre besonderen Feste feierten. Nur die höchsten Festtage vereinigten die ganze Gemeinde, vielleicht vor dem Kreuzaltar (Volksaltar) am Lettner. Für den letzteren Fall sollte eine hohe, heilige Halle die kleineren Gruppen gleichsam überdecken und zum Gemeinschaftskult mit Christus und allen Heiligen des Himmels verbinden. Die gotische Auffassung empfand als schwer und niederdrückend, was die vorhergehende Zeit als Sammlung und Geschlossenheit des romanischen Geistes betrachtet hatte. Sie suchte sich von den Massen und Flächen des am Boden haftenden Romanismus zu befreien.

Siehe die Abbildungen 10 und 11. Der im Übergangsstil 1225 bis 1265 erbaute Dom zu Münster erhielt zu Beginn der Neuzeit einen Lettner oder Apostelgang (Abb. 10), der, weil er die Aussicht auf den Hochaltar ganz verdeckte, 1870 abgebrochen wurde (heute im Landesmuseum). Das Chor von St. Lorenz in Nürnberg (Abb. 11) enthält das berühmte Sakramentshäuschen von Adam Kraft.

Vgl. auch A. Mayer, Liturgie und Geist der Gotik, in: JfLw VI (1926) 68—97.

4. Neuere und neueste Zeit. Der Renaissancestil betrachtete den kuppelgekrönten Zentralbau wieder als das

www.liturgie.de

eigentliche architektonische Ideal. So wölbte 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 Tonnengewölbe wieder üblich. Chor und Mittelschiff wurden 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. Al Gesu zu Rom und die St.-Michaels-Hofkirche zu München, Abb. 12).

Zur Stilbildung in Italien vgl. Chr. Huelsen, *Le chiese di Roma nel medio evo*, Florenz 1927.

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, Fruchtschnüre und Fruchtkörbe. Das Turmdach nahm mehr und mehr die Zwiebelform an. Auch fügten sich Fassaden, Türmchen und Kuppeln harmonisch dem Straßenbilde ein (vgl. die Neumünsterkirche in Würzburg, Abb. 13).

Das Rokoko (von *rocaille* 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 (vgl. das Innere der Kirche in Diessen, Abb. 14). 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.

Gegen 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

www.liturgie.de

erstreben, das liturgisch Bedeutsame, vor allem den Hochaltar, kräftig hervorheben und das Äußere des Gebäudes dem Ortsbilde malerisch anpassen. Siehe die Abbildungen 15 u. 16. Man sucht mit Recht vor allem dem christozentrischen Charakter der Liturgie auch in den Bauformen zu entsprechen. Nur fehlt es zumeist noch an Baumotiven, die an sich eine religiöse Gedankenwelt, d. h. Ehrfurcht nicht etwa vor der Bautechnik, sondern vor dem machtvollen und doch geheimnisvollen Gnadenwirken Christi in der Liturgie hervorzurufen vermögen.

Über Stileigentümlichkeiten unterrichtet kurz N. Spiegel, Die Baustile[3], Paderborn 1930. Vgl. auch Fr. Drücker, Liturgie und Baustil und noch einiges andere, in: Histor.-pol. Blätter 162 (1918) 752—766; J. van Acken, Christozentrische Kirchenkunst[2], Gladbeck i. W. 1923.

§ 15

Die Innenausstattung

1. Altäre. Das Kircheninnere erhält seine Belebung vor allem durch den Hochaltar, die bevorzugte Wirkungsstätte Jesu Christi, die in den Pfarrkirchen zugleich seine eucharistische Wohnstätte ist.

Die ältesten Altäre waren offenbar Holztische, die man zur eucharistischen Feier eigens herrichtete und in den Katakomben möglichst nahe an Märtyrergräber heranzustellen pflegte. Aus letzterem Umstande scheint sich die altchristliche Sitte entwickelt zu haben, den Hochaltar der Basiliken über einem Märtyrergrab zu errichten. Später legte man die Reliquien von Märtyrern in die Altäre selbst hinein oder stellte sie in einem Schrein oberhalb des Altares in dessen Rückwand auf.

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 Schreinaltäre (Schnitzaltäre, Flügelaltäre), in der Renaissancezeit die den Portalarchitekturen ähnlichen Umrahmungen großer Altargemälde, vor denen der Altartisch sehr oft die Form eines Sarkophages annahm.

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 Ostermahlritus mit weißen Linnentüchern bedeckt war. Den Charakter eines Mahltisches, der zu Beginn jedes Gottesdienstes eigens aufgestellt und von Diakonen bekleidet war, 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 Märtyrergrab, die sog. Confessio oder Memoria, gestatteten. Nach

www.liturgie.de

dem *Liber pontificalis* traf bereits Papst Felix I. (269—274) Anordnungen in dieser Hinsicht (*Constituit supra memorias martyrum missas celebrare*). Zahlreicher wurden solche Steinaltäre, die den Gedanken des Opfertisches und eines Märtyrergrabes vereinigten, als man in der nachkonstantinischen Friedenszeit in die altchristlichen Basiliken die Leiber der verehrtesten Märtyrer übertrug. Um die Bedeutung des Altares zu heben und die Ehrfurcht vor demselben zu erhöhen, brachte man über ihm das sog. Ziborium an, eine baldachinartige Überdachung (*κιβώριον* = Becher), von der auf allen Seiten Vorhänge (*tetravela*) herabhingen. Der Altartisch selbst wurde mit kostbaren Marmorplatten umkleidet, zuweilen auch durch Tafeln mit Darstellungen in getriebener Arbeit oder mit Email und Edelsteinen geziert. 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 Reliquienschreine oder anderen Schmuck, insbesondere Bildertafeln (Diptychen oder Triptychen) auf den Altartisch bzw. auf dessen Rückwand. Daraus ging das unbewegliche Retabel (*retabulum* = *retrotabulum*) hervor, ein auf der Rückwand des Altares feststehender, niedriger Aufsatz aus Metall, Stein oder Holz, der zuletzt eine kastenförmige Gestalt erhielt. Bei manchen romanischen Altären sind größere Reliquienschreine hinter dem Altare, auf eigener thronartiger Erhöhung den Altartisch überragend, angebracht.

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 Englein und muscheliger Schnörkelei, zuweilen auch mit hervorragend schönen Portalarchitekturen, die durch die Wucht des Materials zugleich die Majestät dessen zum Ausdruck bringen wollen, zu dessen Ehre man sie aufgetürmt hat.

Über die Geschichte des Altares vgl. Jos. Braun, Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung, 2 Bde., München 1924; O. Casel, JfLw V (1925) 194—199; über die liturgische Bedeutung vgl. A. Schmid, Der christliche Altar, sein Schmuck und seine Ausstattung, Neue Ausgabe von O. Doering und L. Bauer, Paderborn 1927.

www.liturgie.de

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 (vgl. den Kirchweiheritus). Die Nebenaltäre 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 Tragaltar (*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 (MR. Rubr. gen., tit. XX und CJC. 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 hl. 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. O. erhalten.

Die hohe Bedeutung des christlichen Altares ergibt sich schon daraus, daß er in den Gebetsworten bei der Subdiakonatsweihe, wie auch in den Brevierlesungen am 9. November, als ein Symbol Christi aufgefaßt wird, durch den unsere Opfergaben dem himmlischen Vater dargestellt werden (vgl. Hebr 13 u. 10). Daher wird er vom Priester bei der Zelebration der Messe oftmals durch das *osculum reverentiae* ausgezeichnet. Nach den Worten seines eigenen Weiheritus soll er die geheiligte Stätte eines besonderen Verkehrs zwischen Gott und den Menschen bilden, ähnlich dem Gnadenorte über den Flügeln der Cherubim im Allerheiligsten des Alten Bundes. Gott wird gebeten, an dieser Stätte alle Opfergaben wohlgefällig anzunehmen und mit Segen für das irdische sowie zukünftige Leben zu vergelten. Da er als Opferstätte für die unblutige Erneuerung des großen Erlösungsopfers dienen soll, kann er auch mit dem Kalvarienberg, dem Kreuzesholze oder einem Throne des Gekreuzigten verglichen werden. Daher führen in der Regel auch einige Stufen (3 oder 5)

www.liturgie.de

zu ihm hinauf, um diese Vergleiche noch näher zu legen. Der Hochaltar ist jedenfalls das erste, wichtigste und vorzüglichste Mittel, das die in der Liturgie sich immer und immer wieder erneuernde Vergegenwärtigung Christi unterstützen soll. Auch bringt er die innere Einheit der liturgischen Akte, die sich an ihm vollziehen, passend zum anschaulichen, sichtbaren Ausdrucke und hebt die Messe als vorzüglichsten Kultakt der Kirche gebührend hervor. Der christozentrische Kirchenbau gibt ihm daher mit Recht die hervorragendste, auffallendste Stellung im ganzen Kirchengebäude und läßt die Architektur sich zu ihm als ihrem Zentralpunkte hinordnen. Jedenfalls muß der Hochaltar vom Hauptschiff, dem Raum der Gläubigen, aus gut gesehen werden können, damit die Teilnahme an der Liturgie eine möglichst vollständige und innige werde.

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 des Altaraufbaues, seines Hintergrundes oder seiner Umgebung bevorzugt mit Recht die Darstellung von Opferszenen (Kreuzopfer, Abendmahl, Opfer Abels, Abrahams, Melchisedechs u. a.). Außerdem werden gern Symbole wie Opferlamm, der Gnadenthron, das heilige Zelt, der Pelikan oder der Phönix, sowie Bilder der Heiligen, vor allem Darstellungen 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 und Expositionsthron. Die kleine Pyxis der ältesten Zeit, die zur Aufbewahrung der hl. Eucharistie diente, legte man in der Regel in ein größeres turmähnliches Gehäuse (*turris, arca*), das tragbar war und zu Beginn jeder

www.liturgie.de

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 diese „Turris" oder die Pyxis selbst an Kettchen schwebend oberhalb des Hochaltares, um den Gläubigen die Anbetung der hl. Eucharistie oder deren Besuch zu erleichtern. Dadurch entstand gewissermaßen eine älteste Form der Exposition des Allerheiligsten. Statt der Turris wurden dabei oft metallene Gefäße von der Gestalt einer Taube (*περιστερά, columba*) gebraucht, deren hohler Rücken eine kleinere Pyxis aufnahm und die man vielfach noch mit einem verhüllenden Überwurf (*peristerium*, Taubenhaus) bedeckte. Diese „eucharistischen Tauben", die bei der Messe zugleich an den die Wandlung vollziehenden Hl. Geist erinnern sollten, sind in manchen Gegenden, besonders in Frankreich, wo es eine berühmte Werkstätte zu Limoges gab, das ganze Mittelalter hindurch, vereinzelt sogar bis in die Neuzeit hinein in Gebrauch geblieben. Weil aber bei dieser Aufbewahrungsart der hl. Eucharistie die Sicherung vor Verunehrungen, Diebstahl u. dgl. zu wünschen übrig ließ, drängte das 4. Laterankonzil (1215) auf Verschluß in festen Schränken. Nunmehr wurden Sakramentsschränke 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 „eucharistische Tauben", die außer Gebrauch gestellt sich noch zu Sigmaringen, Göttweih, Salzburg, Hannover und Münstermaifeld erhalten haben, sowie 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 Opferspeise 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 Gezelt 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.

www.liturgie.de

Nach den heutigen Bestimmungen (CJC 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 (CE 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 (Gotteslampe) flackernd, in der Mitte vor dem Altar schwebend angebracht sei (can. 1271).

Der Tabernakel sei in solider Arbeit ausgeführt (diebes- und feuersicher), mit der Mitte des Altares unzertrennlich verbunden und „geziemend nach Angabe der liturgischen Gesetze geschmückt" (can. 1269, 1 u. 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 u. 4).

Wichtig ist die Herstellung eines würdigen Ausstellungsraumes für die Monstranz, des sog. Expositionsthrons. Unmittelbar auf dem Tabernakel darf sich nur das Altarkreuz befinden, und doch wird gerade oberhalb des Tabernakels auch der Raum für die Aussetzung des Allerheiligsten am besten angebracht. Die Ehre eines Thrones, d. h. eines mit einem kleinen Baldachin überdachten, mit Vergoldung und weißer Seide gezierten Ausstellungsraumes darf nur der hl. Eucharistie, nicht dem Altarkreuz zuteil werden. Daher entspricht es am meisten den kirchlichen Vorschriften, einen Thronus jedesmal nur für die Zeit der Expositionen oberhalb des Tabernakels, vielleicht an Stelle des Altarkreuzes, hinzusetzen. Auch ist es durch ein Dekret der Ritenkongregation (n. 4268, 5) gestattet, eine Nische in der Wand hinter dem Altar als Aussetzungsthron zu benützen, wenn die Entfernung des Altares nicht zu groß ist und der Thron mit dem Altar eine Einheit bilden kann. Bei den sog. Dreh-

www.liturgie.de

tabernakeln der Rokokozeit dürfte, wenn die Aufbewahrung der hl. Eucharistie unter demselben oder an anderem Orte stattfindet, eine weniger geschmückte Nische für das Altarkreuz, die am meisten gezierte für die Aussetzung des Allerheiligsten dienen können.

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

Vgl. Fr. X. Raible, Der Tabernakel einst und jetzt, Freiburg 1908; L. Bauer, Die Ausstattung des Gotteshauses und das Dogma, in: Linzer Quartalschr. 75 (1922) 605 ff.; ders. Der Altar und seine Ausstattung, in: Bonner Zeitschrift f. Theologie und Seelsorge 5 (1928) 130—158.

3. Chorgestühl und Kommunionbank, Kanzel und Beichtstuhl. Ursprünglich befanden sich die Sitze für den Bischof und die Priester in der Apsis hinter dem Hochaltar. Später rückte der Bischofsstuhl (*cathedra, thronus*) an die Evangelienseite und erhielt eine thronartige Ausstattung, um die Bedeutung des Bischofs als Stellvertreters Christi im Lehr- und Richteramt auszudrücken. Noch weiter zum Laienschiff hin schoben sich innerhalb des Chores auf beiden Seiten die Sitze für die Priester und den beim Chorgebet beteiligten übrigen Klerus vor. Auch das Chorgestühl erhielt kunstvollen Schmuck; nur in der Nähe des Altares verblieben auf der Epistelseite meist einfachere Sedilien als Sitz für den Zelebranten und seine *ministri sacri*. Den Altarraum trennten vom Laienschiff Chorschranken (*cancelli*). Aus ihnen entwickelte sich in Pfarrkirchen, als man an ihnen die hl. Komunion austeilte, die Kommunionbank, die passend mit eucharistischen Symbolen geschmückt wird. In Kirchen mit feierlichem Chorgebet wurden die Chorschranken vom 13. Jahrhundert an oft zu einer hohen, geschlossenen Wand, dem sog. Lettner (*lectorium*).

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

Erst in nachtridentinischer Zeit begann man für die Verwaltung des Bußsakramentes, die bis dahin von einem beweglichen Sitze aus auf dem Chore der Kirche oder am Chorgitter erfolgt war, eigene Beichtstühle anzufertigen. Nach den heutigen Vorschriften sollen die letzteren *„patenti, conspicuo et*

www.liturgie.de

apto ecclesiae loco" (RR 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 Lehrtätigkeit Jesu Christi, der Apostel oder der Kirchenväter eignen, so für die Beichtstühle Symbole oder Szenen aus der Hirtensorge des Erlösers, die von der Größe seiner Liebe zu den Sündern und von der Macht seiner Gnade zeugen.

4. Tauf- und Weihwasserbecken. Für die Spendung der Taufe waren vom 4. Jahrhundert an vielfach eigene Taufkirchen, Baptisterien, in Rotundenform gebaut worden, wie deren noch heute am Lateran zu Rom, am Dom in Florenz und am Münster in Essen erhalten sind. 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 Jordantaufe. Seine Bedeutung für die ganze Gemeinde zeigt sich vor allem um Ostern bei der Taufwasserweihe, indem er dann alle Christen wieder an das Glück ihrer Taufe erinnert, weshalb an manchen Orten wenigstens die Kinder noch beim Nachmittagsgottesdienst der Osterwoche eine Prozession in der Kirche zum Taufbrunnen hin veranstalten. Früher fand jahrhundertelang in allen deutschen Kirchen bei der Vesper der Osterwoche eine solche Prozession des Klerus und aller Gläubigen zum Taufbrunnen statt.

Vgl. A. Struckmann, *Pascha annotinum*, eine liturgiegeschichtliche Studie, Roermond 1924.

Die Weihwasserbecken an den Kirchtüren wurden im 8. Jahrhundert eingeführt. Bis dahin kannte man schon Brunnen (*canthari*) in den Vorhöfen der Kirchen zur Reinigung der Hände, namentlich für die Kommunikanten, sowie zur Wasserentnahme für liturgischen Gebrauch.

5. Bildwerk und anderer Schmuck. 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. Die kirchliche Bildkunst soll mehr oder weniger auch vom erzieherischen Gedanken beseelt sein. Insbesondere soll 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

www.liturgie.de

lehrhaften Abbildungen (Leben Jesu, Leben Mariä, Leben der Heiligen) geschmückt, denn *„pictura est quaedam literatura inliterato"* 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 Gebrauche der Kirche" zu prüfen hat (CJC 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. Dienste, Rippen, Gurte, Schlußsteine, Gesimse und Pfeiler kann man so abtönen, daß ihr konstruktiver Zweck sichtbar bleibt, darf sie aber nicht durch malerische Darstellungen überschneiden. Auch die Figurenbilder dürfen die Gesamtwirkung des Kircheninnern nicht beeinträchtigen. Sie müssen sich dem Kirchenganzen einfügen, dürfen sich nicht „aufdrängen", in einer Pfarrkirche noch weniger als in einer Kathedrale. Der Raumbewegung der einzelnen Kirchenteile muß auch die Sinnbewegung der bildlichen Ausschmückung entsprechen. Der gesamten Ausmalung werde daher ein einheitlicher Plan zugrunde gelegt, der auch die Darstellungen in den Fenstern berücksichtigt und alle Gedanken der Beschauer sozusagen zu dem einen einheitlichen Huldigungsakte, dem Kult Christi und seiner Kirche, am Hochaltar zusammenführt.

Die Einheit der Stimmung muß möglichst gehoben werden durch die farbige Tönung oder auch figürliche Belebung der Kirchenfenster. Die Glasmalerei war in ihrer Frühzeit bis zur Hochgotik hin immer bestrebt, die Zeichnung derart zu gestalten, daß sie den reinen Klang der Farben nicht beeinträchtigte. Sie legte das Hauptgewicht auf den Umriß, der zugleich Farbgrenze war und mit der Bleifassung der einzelnen Glasstückchen sich deckte. Nur leichte Schattenmodellierung wurde hier und da schwarz aufgesetzt. Die Spätgotik änderte die Technik und gestaltete die Figuren plastisch. Der flächenhafte Teppichstil wurde damit aufgegeben; jetzt begannen die Tafelmaler Entwürfe

www.liturgie.de

für die Glasfenster zu liefern. Ende des 19. Jahrhunderts erst gelang es, wieder Hüttengläser von starker farbiger Kraft herzustellen und in neuer Maltechnik durch geschulte Arbeiter nach den Ideen schaffender Künstler zu bearbeiten. Abgesehen von gewissen „überrobusten" Heiligengestalten bietet die Glasmalerei der neuesten Zeit schon manche herrliche Kompositionen, die durch die Leuchtkraft und reiche Skala der Farbentöne, aber auch durch den Rhythmus aller Linien die Flächen der Fenster bis in die letzten Winkel beleben.

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. K. Künstle, Christliche Ikonographie, 2 Bde., Freiburg 1928.

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, wie sie im Abendland in den letzten Kartagen gebraucht werden. 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: Kirchenmusikal. Jahrbuch 1902, 119 ff.; J. Baudot, *Les cloches,* Paris 1913; G. Stuhlfauth, Glocke und Schallbrett, in: Repertorium der Kunstwissenschaft 1919, 162 ff.; K. Walter, Glockenkunde, Regensburg 1913; Th. Dombart, Das Semanterium, die frühchristliche Holzglocke, in: Die christliche Kunst 20 (1924) 51—63, 77—78.

www.liturgie.de



Abb. 5. Ikonostase der griechisch-unierten Kirche in Jerusalem
(siehe S. 66 u. 189 ff.).

www.liturgie.de

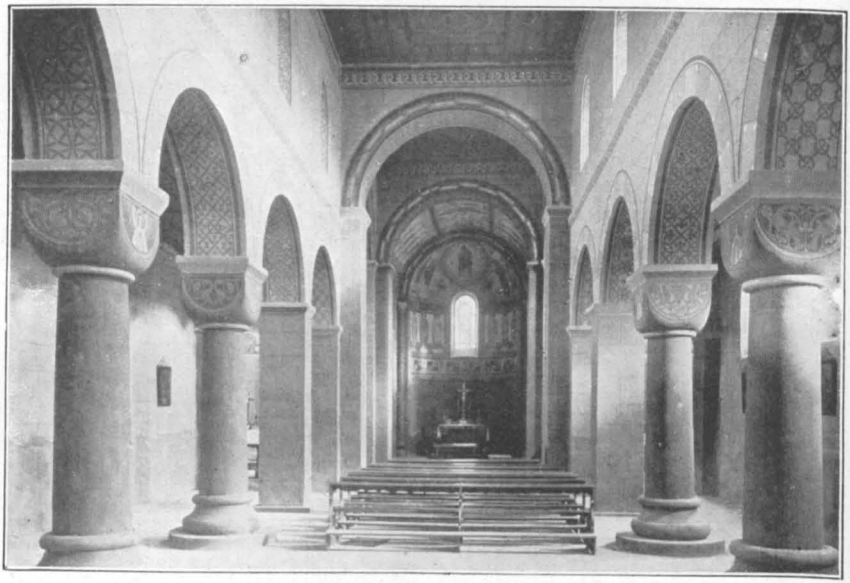


Abb. 6. Kirche von Klein-Komburg in Württemberg
(siehe S. 68).

www.liturgie.de

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; H. Schmidt, Die Orgel unserer Zeit in Wort und Bild, München 1904; W. Widmann, Die Orgel, Kempten 1923; K. G. Fellerer, Orgel und Orgelmusik, ihre Geschichte, Augsburg 1929.

§ 16

Die christliche Begräbnisstätte

Der Friedhof (*κοιμητήριον, coemeterium*) ist der Ort der Ruhe, an dem gemeinsam die Leiber der christlich Verstorbenen dem Jüngsten Tage entgegenschlummern. Für die Heiden war der Tod ein Übel, der Gedanke an den Tod der größte Schrecken; daher findet sich auf dem Grabmal einer mit 20 Jahren verstorbenen heidnischen Frau zu Rom sogar die schreckliche Inschrift: „Ich erhebe meine Hände gegen Gott, der mich Unschuldige hinweggenommen hat" (*„Manus lebo contra deum — qui me innocentem sustulit"*, Orelli 4793). Anders bei den Christen. Sie erfüllte die Hoffnung, mit Christus glorreich aufzuerstehn. Ihnen galt der Tod als Wohltat und Zutritt zur höchsten Glückseligkeit. Daher bittet ein Kind auf einer altchristlichen Grabinschrift seine Eltern: *„Ne pectora tundite vestra, o pater et mater"* (*Bull. di archeol. crist.* IV, 95).

Die Christen hielten 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 beigesetzt worden, so galt es als großer Vorzug, in dessen Nähe eine Beerdigungsstätte zu finden. Als daher vom Ende des 4. Jahrhunderts an Märtyrerleiber 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

www.liturgie.de

hatten, auch zuletzt noch die Hoffnung auf eine ewige Seligkeit verbürge. So sollten die Kirchhöfe Friedhöfe (ursprünglich *freythof* = Asylstätte) und im wahren Sinne Gottesäcker, d. h. Saatfelder 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. Dieser Trost beruht vor allem darauf, daß diejenigen, deren Leiber hier ruhen, im Leben so oft „mit Christus gestorben sind", mit ihm die Erneuerung des Kreuzesopfers gefeiert haben, mit ihm in den Sakramenten ihr geistiges Leben gestärkt haben, mit ihm überhaupt in der Liturgie gebetet und Gott die schuldige Hingebung bezeigt haben; darum dürfen sie auch darauf vertrauen, „mit Christus glorreich aufzuerstehen". 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 Gitter möglichst vor Schändung geschützt werden.

Zum Friedhofschmuck gibt schätzenswerte Anweisungen Fr. C. Heimann in dem von der rheinischen Bauberatungsstelle herausgegebenen Heft „Friedhofkunst", Berlin 1916.

www.liturgie.de

III. Abschnitt

Die liturgische Zeit

§ 17

Die Bedeutung der Zeit für die Liturgie

1. Die Kultzeit im allgemeinen. Da die Liturgie die für alle Zeit bestehende Verpflichtung der Menschen zur seelischen Hingabe und Huldigung an Gott erfüllen will, so muß sie in ihrer gesamten Dauer sich zwar ununterbrochen fortsetzen, kann jedoch als Gemeinschaftskult einzelner Gruppen von Gläubigen nur sich in bestimmt begrenzten und diesen Gläubigen bekanntgegebenen Zeiten vollziehen. Wie die Wahl besonderer Orte für den Gottesdienst, ebenso natürlich hängt auch die Aussonderung regelmäßig wiederkehrender Stunden oder Tage mit der Einrichtung eines jeden Gemeinschaftskults zusammen. Daher haben schon alle heidnischen Religionen eine Zeiteinteilung und Zeitzuweisung für ihre Kultgebräuche gehabt.

Jesus Christus hat, als er seine Kirche stiftete, deren Liturgie sich zunächst, was die Zeit betrifft, auf der religiösen Zeiteinteilung des Judentums aufbauen lassen, die da eine siebentägige Woche mit einem hervorragenden religiösen Ruhetage, dem Sabbat, sowie jährlich einmal wiederkehrende Festtage als Erinnerungstage an göttliche Heilswerke kannte. Aber er stellte, wie wir schon gesehen haben, sich selbst und sein Erlösungswerk, die unblutige Wiedervergegenwärtigung seines Erlösungstodes, zur Vermittlung der Erlösungsgnade, in den Mittelpunkt seines Kults. Daher hat die christliche Zeitbestimmung für liturgische Akte noch eine erhöhte Bedeutung. Sie will nicht nur einzelne Gruppen von Gläubigen zu Gemeinschaftskult zusammenführen, sie will auch nicht nur an bestimmten Tagen geschichtliche Erinnerungen pflegen und damit etwa Gebetsworte gemeinsamen Dankes verbinden, sondern sie will Christus selbst zu seiner Gemeinde führen, sie will die Tage und Stunden bezeichnen, in denen Christus, der oberste Liturge, persönlich bei seiner Gemeinde erscheint, sein Erlösungswerk von neuem Gegenwart werden läßt und die dadurch verdienten Gnaden den einzelnen Gläubigen zuwendet. Unter allen Zeiten, die auch sonst, wie Leo d. Gr. (*serm. 4 de Quadr., BR lect. IV Dom. I. Quadr.*) sagt, „erfüllt sind von

www.liturgie.de

Gaben Gottes" und die uns in privater Angelegenheit immer „den Zutritt zur Barmherzigkeit Gottes" gestatten, betrachtet die Kirche mit Recht einzelne als besonders für die gemeinschaftliche Gottesverehrung, für die Liturgie, geeignet, nämlich solche, die in regelmäßiger Wiederkehr unsere Gedanken mit dem Erscheinen Christi bei seiner Menschwerdung oder mit dem Höhepunkt seines Lebens, dem Erlösungstode selbst, verknüpfen. Der einzelne Gläubige soll dadurch Gelegenheit erhalten, nicht nur gedanklich die Erinnerung an alle wichtigeren Heilstatsachen Jahr um Jahr oder noch häufiger in sich zu erneuern, sondern auch jene Gnadenwirkungen, die einstmals mit der historischen Tatsache aus dem Leben des Herrn, mit seinem ersten Erscheinen, seinem Auftreten als Lehrer, als Seelenführer, als Opferpriester am Kreuze u. dgl. für alle Gerechten jener Zeit verbunden waren, sich selbst durch das Mittel der kirchlichen Liturgie zuzuleiten, ja, die gnadenvolle Verbindung mit dem persönlich wieder erscheinenden Christus fester und fester zu knüpfen.

2. Die Sonntagsfeier. Der Sonntag ist jener Wochentag, an dem Christus einst, von den Toten auferstanden, so recht seine am Kreuz verdiente Gnade auf die Apostel und Jünger auszugießen begann, gleichsam die Erstlingsfrucht des Erlösungswerkes an sich und den Seinigen offenbar machte. Daher soll er nach dem Willen der Kirche (*„ex constitutione ecclesiae et consuetudine populi christiani"*, Thom. II 2 qu. 122 art. 4 ad 4) ganz vorzüglich liturgischen Feiern gewidmet sein.

Aus dem jüdischen Gesetze hatten die Christen zunächst die Beobachtung des Sabbats, des letzten Wochentags, als des Tages besonderer Gottesverehrung und der Ruhe von knechtlichen Arbeiten übernommen. Schon in apostolischer Zeit scheint aber nach Aufgeben des jüdischen Zeremonialgesetzes die eucharistische Feier auf die Morgenfrühe des Sonntags verlegt worden zu sein (Apg 20, 7; vgl. 1 Kor 16, 2 u. Offb 1, 10). Selbst manche Gebete des Judentums wurden in den Sonntagsgottesdienst übernommen, hier aber mit einer jubelnden Begrüßung des auf dem Altare erscheinenden Erlösers, dem Hosannaruf, verbunden. Dem Gedächtnis des Leidens wurde ein Gedenken der Auferstehung und der Himmelfahrt Christi hinzugefügt. Neben dem Sonntag hielten die Judenchristen noch lange den Samstag in Ehren, und die Morgenländer haben ihm noch bis heute eine gewisse höhere Feier bewahrt.

Weil der Sonntag an die Auferstehung des Herrn, sowie durch seinen Namen an Christus als die aufgehende „Sonne" der Gläubigen erinnerte und damit zugleich den Ge-

www.liturgie.de

danken an den kommenden Weltenrichter wachrief, wurde dieser Tag schon früh „Tag des Herrn" genannt (*Dominica dies,* 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 Alleluja verbunden) insbesondere der Verehrung der Hl. 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 zugleich als der hl. Gottesmutter geweiht, die einer besonderen Erscheinung des Auferstandenen am ersten Ostermorgen gewürdigt wurde.

3. Die Werktage. Nächst dem Sonntag erhielten später auch die Werktage eine abgeschwächte liturgische Feier. Sie 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 Montag wird dementsprechend als *feria secunda* bezeichnet. Der Mittwoch und Freitag werden in ältester christlicher Zeit schon mit Fasten und Gebet (sog. Stationsfeier) verbunden, weil sie an den Beginn (Judas erbot sich den Hohenpriestern zum Verrat) und an die Vollendung des Leidens Christi erinnerten. Zugleich unterschied man sich dadurch deutlich von den Pharisäern, die am Montag und Donnerstag fasteten (Didache VIII 1). 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 haben alle Wochentage die eucharistische Feier, also eine lebendige

www.liturgie.de

Erneuerung des Erlösungsopfers mit realer Vergegenwärtigung Christi selbst, aufgenommen. Während aber die Teilnahme an der eucharistischen Feier des Sonntags für alle Christen im weitesten Maße verbindlich ist, bleibt die Wiederholungsfeier an den Werktagen der freien Beteiligung der Gläubigen überlassen und wird in der Regel mit dem Gedächtnis an die Begnadigung eines Heiligen verbunden.

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

Vorübergehend wurden auch gewisse Votivoffizien für die einzelnen Wochentage gestattet. Daher hat sich noch heute der Gebrauch erhalten, den Montag der Verehrung der Engel, den Dienstag den Aposteln, den Mittwoch dem hl. Joseph, dem Nährvater Jesu, den Donnerstag der Verehrung des Altarssakramentes, den Freitag dem Leiden Christi und den Samstag der allerseligsten Jungfrau Maria zu widmen.

Über die Feier des Sonntags und der übrigen Wochentage in der alten Kirche zu Jerusalem vgl. A. Bludau, Die Pilgerreise der Aetheria, Paderborn 1927, 43—67, für die spätere Zeit W. Thomas, Der Sonntag im frühen Mittelalter, Göttingen 1929.

§ 18

Entstehung des Kirchenjahres

Das katholische Kirchenjahr entstand dadurch, daß gewisse Tage des Jahres durch Gedenkfeiern ausgezeichnet wurden, die untereinander im Zusammenhang stehen und den geschichtlichen Verlauf sowie die gnadenreichen Wirkungen des Erlösungswerkes Jesu Christi vergegenwärtigen.

Als Vorbild diente die von Gott selbst angeordnete Feier der alttestamentlichen Bundesfeste, insbesondere die des Oster- und des Pfingstfestes, bei der das „auserwählte Volk" jedesmal seine Dankbarkeit gegen Gott für bestimmte Wohltaten durch Darbringung von Opfern und öffentlichen Gebeten zu betätigen pflegte. Das Heidentum hat zur Ausgestaltung des christlichen Kirchenjahres nur insofern beigetragen, als heidnische Gebräuche Anlaß gaben, ihm christliche entgegenzusetzen, oder auch insofern als vereinzelt heidnische Festauffassungen wohl geeignet schienen, sich in christliche überleiten und durch diese ersetzen zu lassen.

Im Mittelalter wurde es beliebt, wie die christliche Zeitrechnung mit Christi Geburt, so das bürgerliche Jahr mit dem Weihnachtsfeste bzw. seiner Vigilie, oder mit anderen kirchlichen Festen, z. B. Mariä Verkündigung, zu beginnen. Erst im 16. Jahrhundert, als man allgemein mit dem Gregorianischen Kalender den Anfang des bürgerlichen Jahres auf den 1. Januar setzte,

www.liturgie.de

wurde die Idee des christlichen Kirchenjahres klarer erfaßt und dessen Entstehung genauer erforscht.

1. Entstehung des Osterfestkreises. 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. Zurüstungstage *(παρασκευή, parasceve)*, 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 Paschafeier 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 fünfzigtägigen österlichen Festzeit mit freudigem Charakter entwickelt, deren Schluß das Pfingstfest bildete. An Stelle der beiden Vorbereitungstage, Karfreitag und Karsamstag, trat eine mindestens vierzigtägige, oft sogar siebzigtägige Vorbereitungszeit der Buße und Trauer, die Vorfasten- und Quadragesimalzeit. So entstand ein eigener liturgischer Osterfestkreis.

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 Karsamstag 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 Pilgerin Aetheria in Jerusalem gegen Ende des 4. Jahr-

www.liturgie.de

hunderts acht Wochen hindurch an allen Tagen außer an den Samstagen und Sonntagen. Dadurch erhielt man dort 41 Fasttage. In Rom und dem übrigen Abendland 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. Noch heute wird es so in Mailand nach dem sog. Ambrosianischen Ritus gehalten. Jedoch enthält bereits das Gregorianische Sakramentar in der ältesten Form, die uns erhalten ist, die vier Tage von Aschermittwoch bis zum folgenden Sonntage. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat auch gerade Gregor d. Gr. die Ferialmessen von Aschermittwoch bis Palmsonntag (mit Ausnahme der Donnerstagsmessen, die erst Gregor II. [† 731] hinzufügte) wie heute geordnet.

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

Über die Feiern in Jerusalem vgl. A. Bludau, a. a. O. 94—162.

2. Entstehung des Weihnachtsfestkreises. 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. Es scheint, daß die Christen der Stadt Alexandrien dieses Fest zuerst gefeiert haben, um eine heidnische Festlichkeit, die zu Ehren des „Erscheinens" ihres Stadtgottes Aion gefeiert wurde, durch christliche Gebräuche zu ersetzen. Sie übernahmen die heidnische Benennung, übertrugen sie aber auf die zeitliche Geburt ihres Erlösers. Auch die Gnostiker des 2. Jahrhunderts sollen den 6. Januar schon als Geburtsfest des Herrn gefeiert haben. Daneben galt dieser Tag mehreren anderen „Theophanien", d. h. Manifestationen der Gottheit Jesu, so bei der Anbetung der drei Weisen, bei der Taufe im Jordan, beim ersten Wunder zu Kana und bei der wunderbaren Brotvermehrung. Die dreifache Offenbarung der Gottheit Jesu gegenüber den drei Weisen zu Bethlehem, den Johannesjüngern am Jordan und den Hochzeitsgästen zu Kana wird noch heute in der Antiphon zum Magnifikat der 2. Vesper *Tribus miraculis ornatum diem sanctum colimus* als Gegenstand der Festesfreude bezeichnet.

Vgl. K. Holl, Der Ursprung des Epiphanienfestes, in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II (Tübingen 1928) 123—154; A. Bludau, a. a. O. 68—94.

www.liturgie.de

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 beim römischen Volke beliebte, aber heidnische Fest des *Sol invictus* am gleichen Tage verdrängen sollte. Den Christen ist eben Christus der „unbesiegte" und unbesiegbare 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 bis zum 7. Jahrhundert neben dem Osterfestkreis ein eigener liturgischer Weihnachtsfestkreis. Außer einer vierzigtägigen Vorbereitung durch Fasten (vom Martinsfeste, dem 11. November 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 liturgischen Büchern ausdrücklich als Abschluß der österlichen Zeit bezeichnet wird („*Post Nonam [Sabbato Quat. Temp. Pentec.] terminatur officium de octava et celebrata missa explicit tempus paschale*" BR), 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. Insofern sie die Vorbereitung der Menschen zur Wiederkunft Christi im letzten Gericht, zur Parusie, vergegenwärtigt, kann sie als eine Art Nachfeier des Osterfestkreises betrachtet werden.

3. Entstehung der Heiligenfeste und päpstliche Reformen des Kirchenkalenders. 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. Man feierte mit dem sakramental erscheinenden Christus den Augenblick, worin er dem Heiligen in seiner Verklärung sich gezeigt und ihm die höchste Gnade, die Beseligung des Himmels, zugewandt habe. Aus diesem Gedächtnis-

www.liturgie.de

gottesdienst ging allmählich eine liturgische Festfeier zunächst der Märtyrer, später auch der Bekenner (*confessores*) hervor. Das Fest des hl. 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 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 hl. 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 11 000 Jungfrauen in Köln, St. Viktor, Gereon, Kassius u. a. zu Xanten, Köln, Bonn usw., St. Ägidius zu St. Gilles in Südfrankreich), das Bekanntwerden morgenländischer Kirchenfeste (Mariä Empfängnis, Josephsfest am 19. März, Fest des hl. Ritters Georg, der hl. Katharina von Alexandrien, des hl. 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.

Vgl. R. Stapper, Die Feier des Kirchenjahres an der Kathedrale von Münster im hohen Mittelalter, Münster 1916, 3—34; A. Baumstark, *Missale Romanum*, seine Entwicklung, ihre wichtigsten Urkunden und Probleme, Eindhoven-Nymegen 1930, 119—131.

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

www.liturgie.de

Kanonisationsverfahren entstand, das als erste Bedingung für den Beginn öffentlichen Kults den Nachweis heroischer Tugendübung fordert.

Von Rom aus wurde 1264 durch Papst Urban IV. das von Lüttich her angeregte Fronleichnamfest, 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 Verklärung 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 hl. 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. Pius XI. verlegte letzteres auf den Freitag nach der Fronleichnamoktav und ordnete für den letzten Sonntag im Oktober das Christ-König-Fest an.

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 wurde hauptsächlich durch die Bemühungen der Franziskaner im Abendland verbreitet.

Zur Geschichte der übrigen Feste vgl. K. H. Kellner, Heortologie[3], Freiburg 1911.

Umfassendere 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 vor-

www.liturgie.de

geschrieben. Danach sollen 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. In vielen Bistümern ist seitdem die Zahl der Partikularoffizien bedeutend verringert.

4. Der Festkalender der Gegenwart. Infolge der allgemeinen Annahme des *Missale Romanum* und des *Breviarium Romanum* gilt nunmehr für das Abendland ein einheitlicher Festkalender, dem partikuläre Eigentümlichkeiten der Diözesen beigefügt werden können. Demgemäß unterscheidet man:

A. *Festa fori* oder bürgerliche Feiertage, d. h. solche Tage, an denen infolge der Sabbatruhe (*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 hl. Joseph, Peter und Paul, sowie Allerheiligen (CJC 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.

B. *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

www.liturgie.de

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 Vespern, 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 (*festa semiduplica*, Halbdoppelfeste). 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, 83 ff.; ders., Die Neuerungen im Missale, Regensburg 1920, und *Synopsis additionum et variationum in editione typica missalis Romani factarum*, Regensburg 1920.

§ 19

Die Bedeutung des Weihnachtsfestkreises

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, denn es läßt ja bei jeder Eucharistiefeier Jesus Christus, den Gnadenspender selbst, von neuem gegenwärtig werden und Gnaden austeilen. Wir Menschen können bei der Beschränktheit unserer Natur den unendlichen Reichtum der Erlösungsgnaden nicht in einer eucharistischen Feier ausschöpfen und uns so lebendig aneignen, daß wir dadurch dauernd mit Christus auf das innigste verbunden blieben. Daher hat die Kirche die häufige Wiederholung der eucharistischen Feier eingerichtet und die verschiedensten, die Erlösung teils vorbereitenden teils vollendenden teils in ihrer Auswirkung darstellenden Ereignisse mit den Gedenkfeiern des Kirchenjahres verknüpft. Das Kirchenjahr begleitet den Heiland von seinem Eintreten in die Verheißung der Völker bis zu seiner Wiederkunft am Tage des Gerichtes. An seinen Fest-

www.liturgie.de

tagen fordert es auch die Menschen auf, daß sie Sehnsucht nach ihm in sich erwecken, und leitet sie an, daß sie sich mit ihm im hl. Meßopfer vereinigen und durch ihn heiligende Gnade empfangen. So soll das Kirchenjahr zugleich eine Erneuerung der einzelnen Menschen in Christus sein, auf daß sie „Christus in sich gestalten".

1. Advent. Der Advent ist neben der Vergegenwärtigung des Alten Bundes vorzugsweise bestimmt, die Sehnsucht nach gnadenvoller Verbindung mit Christus zu wecken. Da in den Gebetstexten dieser Zeit das Verlangen nach Licht in dunkeln Tagen, nach Erlösung aus dem Elend der Sünde oft wiederkehrt, erinnert der Advent eindringlich an die vorchristliche Zeit und ihre Vorbereitung auf die erste Ankunft des Erlösers, auf seine menschliche Geburt. Zugleich will er hiermit in den Herzen der Gläubigen ein lebendiges Verlangen nach Vereinigung mit Christus in der Gnade hervorrufen (vgl. z. B. die Orationen des 2. und 3. Adventsonntags). Die Seele sehnt sich aber nach größerer gnadenvoller Verbindung mit dem Heilande, damit sie schließlich getrost, ja freudig auch seine letzte Ankunft, seine Wiederkunft 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.

Sogleich der erste Adventsonntag stellt uns im Evangelium das Bild des Weltenrichters vor Augen. Aber bei diesem Anblick soll uns nicht nur Schrecken und Furcht wegen unserer Sünden ergreifen, sondern viel mehr noch Verlangen nach dem Erscheinen der „Herrlichkeit des Herrn" oder nach seiner „Herrschaft" in unseren Herzen, d. h. nach Beseligung durch die Erlösungsgnade. In ähnlicher Weise, wie einst die frommen Israeliten sich freuten, wenn sie die lichte Wolke, das Zeichen der Gottesnähe, über dem Stiftszelt erblickten, so sollen wir Christen freudig nach dem Herannahen der gnadenvollen Herrlichkeit des Stifters unserer Kirche ausschauen, uns immer inniger im Meßopfer und Gebetskult ihm anschließen und seine Gesinnungen, insbesondere seine vollkommene Hingebung an den Vater, in uns herrschen lassen.

Schon das 1. Responsorium der Matutin des Sonntags schildert diese Ausschau: *Aspiciens a longe, ecce video Dei potentiam venientem . . .*

www.liturgie.de

Die Liturgie der vier Wochen des Advents (im gallikanischen Ritus fünf, im ambrosianischen sechs) trägt teils einen ernsten, teils einen freudigen Charakter. Dem Ernst der Zeit entspricht die häufige Aufforderung zur Vorbereitung der Herzen auf die Ankunft Christi, die nicht selten mit den Worten Johannes des Täufers gegeben wird, der Hinweis auf das Auftreten jenes Bußpredigers, das Verbot feierlicher Hochzeiten, das Unterbleiben des Orgelspiels im Hochamt und des Gloria in der Tagesmesse, die violette Farbe der Paramente, der Ersatz der Levitengewänder durch die *planeta plicata* und die Verbindung des Kults mit Fastenübungen (Quatember, Vigil vor Weihnachten). Dagegen dient der Freude die Beibehaltung des Alleluja im Graduale sowie im Breviergebet, die Verwendung der trostreichen Lesungen aus Isaias beim kirchlichen Stundengebet und die sich gegen Schluß der Adventszeit immer mehr steigernde Schilderung des messianischen Glücks. Ganz besonders freudigen Charakter trägt der dritte Adventsonntag (*Gaudete*), an dem Orgelspiel, größerer Schmuck der Altäre sowie Levitengewänder gestattet sind. Das Fest Mariä Empfängnis und eine auch sonst in dieser Zeit häufiger wiederkehrende Erwähnung der Allerseligsten Jungfrau (Rorate-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 Vespern 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 Gesetzgeber, du Erwartung der Völker und ihr Heiland. komm uns zu erretten, o Herr unser Gott!" (vgl. Gen 49, 10 u. Is 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 vermehren, vor allem durch eine würdige Weihnachtskommunion, durch die Christus gleichsam in seiner Seele wieder geboren wird.

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).

www.liturgie.de

Sachlich mehr begründet ist eine Beziehung auf Christus als das neuerschienene Licht der Wahrheit, als ersehnten Friedensfürst und ewigen Gottessohn.

Das katholische Volk feiert Weihnachten recht sinnig in den Familien durch Krippendarstellungen (vgl. die Krippe des hl. Franz v. Assisi in der Grotte des Waldes von Grecio 1223) und Christgeschenke. Die letzteren sollen Sinnbilder der übernatürlichen Gnade sein, die uns Christi Geburt gebracht hat, und die sich darin offenbarende göttliche Liebe gleichsam zum Danke weiter auf die hilfsbedürftigen Menschenkinder ausbreiten. Aus der Sitte einsamer Gebirgstäler, deren Bewohner das Innere ihrer Stube zu Weihnachten mit frischem Tannengrün festlich schmückten (z. B. im Elsaß im 17. Jahrhundert), vielleicht in Verbindung mit einer Art Mysterienspiel vom Paradiesesbaum und Adams Sündenfall, der Christi Geburt notwendig machte, scheint der Gebrauch der Christbaumfeier entstanden zu sein. Der Christbaum soll im Gegensatz zum Baum des Paradieses, an dem der Apfel der ersten Sünde hing, durch seinen Schmuck das wahre Leben, das Licht und die Gnade, versinnbilden, die Christus bei seiner Geburt den Menschen gebracht hat.

Deutsche Weihnachtsbräuche in zum Teil sehr anfechtbarer geschichtlicher Herleitung hat gesammelt A. Meyer, Das Weihnachtsfest, Tübingen 1913.

Die nächsten Begleitfeste gelten dem ersten Blutzeugen, dem hl. 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 dauernder Erhaltung der gnadenvollen 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 bzw., wenn zwischen Neujahr und Epiphanie kein Sonntag fällt, auf den 2. Januar gelegt. Da von Jesus (= Erlöser) alles Heil kommt, sollen wir unter dem Schutze seines Namens (= seiner Macht) das neue bürgerliche Jahr beginnen.

Das Epiphaniefest 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

www.liturgie.de



Abb. 7. Dom zu Braunschweig
(siehe S. 68).

www.liturgie.de



Abb. 8. St. Aposteln in Köln
(siehe S. 68).

www.liturgie.de

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 vorzugsweise die Huldigung gegen den sich offenbarenden Erlösergott im Verein mit den 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.

Als altes Hochfest hat Epiphanie eine Vigil und eine privilegierte Oktav mit eigener Präfation, die noch des ursprünglichen Festgeheimnisses, der Erscheinung Christi im menschlichen Fleische, gedenkt. Mit Recht wird an diesem Tage vom christlichen Volke heute mehr die Berufung der Heidenwelt zum Christentum gefeiert. Als besondere Volksgebräuche sind ein Anschreiben der Namen der hl. Dreikönige an die Haustüren mit geweihter Kreide und eine Beräucherung der Wohnräume und Stallungen mit geweihtem Weihrauch erwähnenswert. Das christliche Volk will sich hierdurch gleichsam die Segnungen zuwenden, die nach seiner Auffassung einst die drei Weisen nach dem Besuch der Krippe den Volksgenossen ihrer Heimat überbringen durften. Gern wird die Anbetung des Jesukindes durch die hl. Dreikönige auch den Krippendarstellungen hinzugefügt. Ihr Anblick sei den Gläubigen eine Mahnung, das Opfer der dargestellten Heiligen in ihrer Weise nachzuahmen.

Am 40. Tage nach Weihnachten wird das biblische Fest (Lk 2, 22 ff.) Mariä Lichtmeß gefeiert (Darstellung Jesu im Tempel, Mariä Reinigung, *Purificatio B. M. V.*, in alter Zeit wegen der Begegnung des Herrn mit Simeon und Anna auch *Occursus Domini* oder *ὑπαπαντή* genannt). Es gedenkt des Einzugs Christi in den Tempel als einer neuen Offenbarung seiner göttlichen Würde. Der Gottessohn erfüllte wunderbarerweise Simeon und Anna mit prophetischem Geiste. Der König des neutestamentlichen Gottesreiches offenbarte ihnen seine eigene segensvolle Sendung „zur Erleuchtung der Heiden", aber auch die leidvolle Bestimmung seiner Mutter („Dein Herz wird ein Schwert durchdringen").

Da die Prozession vor dem Hochamt wenigstens in Rom ursprünglich eine ältere Sühneprozession ersetzte, wird sie noch heute in violetten Paramenten gehalten. Ihre Gesänge aber sind zum Teil aus der griechischen Liturgie entlehnt und preisen Christus als den Bräutigam der Kirche, den König des glorreichen Lichtes, den Herrn des Lebens und des Todes, den Heiland der Welt, ferner Maria als die Pforte des Himmels, als Jungfrau und Gottesmutter, endlich Simeon als den von Gott hoch begnadeten Propheten. Gemäß dem einleitenden Responsorium sind sie bestimmt, eine dramatische Wiederholung des ersten Besuchs, den

www.liturgie.de

das Gotteskind dem Tempel abstattete, auf die Vermählung des himmlischen Bräutigams mit der christlichen Kirche zu deuten. Maria ist es, die der Kirche heute ihren Bräutigam, ja ihren König zuführt, daher: *Adorna thalamum tuum, Sion, et suscipe Regem Christum!* Der Gebrauch der brennenden Kerzen bei dieser Prozession soll die Worte des greisen Simeon *Lumen ad revelationem gentium etc.* sinnfällig darstellen und alle Christen ernstlich mahnen, stets nur als „Kinder des Lichtes" zu wandeln.

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

§ 20

Die Bedeutung des Osterfestkreises und des übrigen Kirchenjahres

1. 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 Testamentes 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 Büßern zum Beginn ihrer Bußübungen aufs Haupt gestreut

www.liturgie.de

wurde, aber seit dem 12. Jahrhundert an alle Gläubigen ohne Unterschied ausgeteilt wird, stellt eine eindringliche Mahnung an die Ewigkeit dar. Am folgenden Sonntage Invocabit nimmt die Liturgie ausdrücklich auf das vorbildliche Fasten Jesu in der Wüste Bezug.

Die Fastenzeit i. e. S. oder Quadragesima will nach Art großer Exerzitien das Leben des Christen, d. h. seine gnadenvolle Verbindung mit Christus, dem Haupt der Kirche, erneuern. Daher von Anfang an Fasten- und Bußübungen, zuletzt auch Betrachtung des Leidens unseres Herrn, alles um das Bild des entsagenden, duldenden Meisters möglichst getreu im Leben seiner Jünger nachzubilden. Der einzelne Christ schließt sich in diesen Übungen sowie in der Meßfeier der Gesamtkirche an. Für die Messe hat die Kirche Gebete einer täglich wechselnden römischen Stationsfeier ausgewählt, um möglichst alle Christen auf dem weiten Erdenrund wenigstens im Geiste täglich um den Vater der Christenheit, den Papst in Rom, zu scharen und durch die Gemeinsamkeit der geistlichen Übungen sowie durch die Erinnerung an die römischen Heiligen, in deren Kirche die Station gefeiert wird, den Eifer in der Lebenserneuerung zu steigern.

Die Quadragesimalzeit wird durch die Liturgie zunächst als eine Zeit des Fastens gekennzeichnet. Unter Fasten versteht die Kirche nicht nur eine gewisse Enthaltung von Speise und Trank, sondern auch Entsagung weltlicher Freuden sowie alle mit Opfern verbundenen Werke der Gottes- und Nächstenliebe, die über das Pflichtmaß hinausgehen (*castigatio animi et corporis, eleemosynae, vigiliae.* Leo I, serm. 9 de ieiun. 7. mens.). 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, schließlich die Verklärung mit Christus in der Seligkeit des Himmels, wie sie das Evangelium des 2. Sonntags zeigt. In den Laudes und Vespern wird mit den Versikeln *Angelis suis mandavit de te: ut custodiant te in omnibus viis tuis* auf diesen Lohn hingewiesen, ebenso in der Präfation der Messe durch die Stelle *Qui corporali ieiunio vitia comprimis, mentem elevas, virtutem largiris et praemia.*

Als ich einst fastete, so erzählt Hermas (*Past. sim.* V 1) in seiner fünften Parabel, saß ich auf einem Berge und dankte dem Herrn für alles, was er mir gegeben. Da sah ich neben mir den Hirten sitzen, der zu mir sprach: „Wie bist du so frühmorgens hierher gekommen?" „Weil ich, o Herr," so antwortete ich, „Statio habe." „Was ist Statio?" fragte er. „Ich faste", entgegnete ich. „Welcher Art ist das Fasten, das du hältst?", fragte er. In diesem Zwiegespräch gibt nun der Hirt seine Lehren über

www.liturgie.de

die Art und die Verdienste des Fastens, das vollkommen und Gott wohlgefällig ist. Eitel und nutzlos ist das Fasten, das nur im Verzicht auf leibliche Speise besteht. Wenn sich aber der Fastende ebenso jeder Sünde enthält und Gottes Gebote beobachtet, dann ist sein Fasten wertvoll und Gott angenehm.

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.

Weiterhin 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 facias nobis* 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). Von dieser Zeit an tritt in den liturgischen Texten die Person des Erlösers öfter betend, klagend und duldend hervor. Der Christ soll die Gesinnungen seines Erlösers in sich aufnehmen, mit dem Heiland büßen und leiden, damit er, durch die Verdienste des Herrn von aller Sündenschuld gereinigt, ein „zweiter Christus" werde. Im Brevier werden nunmehr die Kreuzeshymnen des Venantius Fortunatus gebetet, die Lesungen aus Jeremias genommen, die Doxologien *Gloria Patri* etc. in den Responsorien und im Invitatorialpsalm unterdrückt. In den Temporalmessen wird der Psalm *Judica*, ferner im Introitus und Lavabo-Psalm das *Gloria Patri* unterlassen. Endlich werden auf den Altären die Bilder des Gekreuzigten verhüllt.

Das Unterbleiben der Doxologien erklärt sich daraus, daß hier ursprünglichere, einfachere Formen des Gottesdienstes beibehalten worden sind. Das Verhüllen der Kreuzesbilder mag aus dem Gebrauch entstanden sein, bei Beginn der Fastenzeit ein sog. Hungertuch vor dem Altare aufzuhängen. Die Sitte, während der Fastenzeit den Altar durch Tücher, die mit Darstellungen aus der Leidensgeschichte geschmückt sind, zu verdecken, kommt noch heute in Süditalien und Sizilien vor. Nachweisbar ist sie seit dem 9. Jahrhundert, könnte jedoch auch älter sein und sich ähnlich wie das oben erwähnte Unterbleiben der Doxologien aus älteren Gottesdienstformen erklären. Man denke nur an die Tetravela des Baldachinaltars, Vorhänge, die man gerade während der höchsten Geheimnishandlung des Meßopfers schloß.

www.liturgie.de

Vgl. dazu auch F. Ravenat, *Del velo, delle croci ed immagini nel tempo di Passione,* in: *Perfice munus* 2 (1917) 499—503.

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.

Der Palmenprozession liegt der Gedanke zugrunde, dem Erlöser und Gottessohn, der als „König der Herrlichkeit" im Himmel und in seiner Kirche herrscht, durch die ganze christliche Gemeinschaft, bevor man das Gedächtnis seines Leidens an sich vorüberziehen läßt, zuerst noch eine öffentliche Huldigung in dramatischer Form darzubringen und dabei das Verhalten der Einwohner Jerusalems am ersten Palmsonntag nachzuahmen (vgl. den Pilgerbericht der Aetheria). Zunächst scheint das Evangelium vom Einzuge Jesu verlesen worden zu sein; dann stimmte man das *Hosanna* und *Benedictus qui venit in nomine Domini* an, Gesänge, womit die Juden am Laubhüttenfest ihrem Messias-König zu huldigen pflegten und auch die Einwohner der Heiligen Stadt einst Christus bei seinem Einzug begrüßt hatten. Während man Palmzweige in den Händen trug, zog man jetzt zu einer Stationskirche hin. In späterer Zeit erhielten die Palmen eine eigene Weihe und wurde oft das Evangelienbuch als Symbol Christi auf einer Bahre bei der Prozession mitgeführt oder ein in Holz geschnitztes Bild des Erlösers auf einem sog. Palmesel. Heute wird die Huldigung an den Erlöser-König durch einen Wechselgesang an der verschlossenen Kirchtüre ausgeführt; es ist der von Theodulf von Orleans († 827) verfaßte Hymnus *Gloria, laus et honor,* bei dessen Schluß der Subdiakon mit dem Schaft eines Kreuzes gegen die Türe stößt, die sich nunmehr öffnet, um die Prozession einzulassen. Im Sinnbild des Kreuzes zieht Christus, der König der Herrlichkeit, der durch seinen Tod den Himmel wieder geöffnet hat, als erster seiner Gemeinde voran in das steinerne Gotteshaus, das Vorbild des himmlischen Jerusalem, ein.

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 Invitatorium, nicht die üblichen Einleitungen der Horen und der Lesungen, keine Doxologien 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"* rekonziliiert wurden (*Pontificale Romanum,* p. III, *de*

www.liturgie.de

reconciliatione poenitentium), hat die Messe noch am längsten Konzelebration der Priester (daher Kommunion des Klerus) aufrecht erhalten. Nach dem Gloria verstummt jäh der laute Jubel des Orgelspiels und der Glocken. Statt der letzteren werden hölzerne Klapper gebraucht, mit denen man in ältester christlicher Zeit alle Zeichen beim Gottesdienst gegeben hatte. Sie scheinen besser zu der Wehmut und dem Ernst der folgenden Tage zu passen. In der Oration wird bereits der Verrat bzw. die Verwerfung des Apostels Judas erwähnt. 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. Aetheria-Bericht) 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). Die Gemeinschaft der Christen feiert eben den Todestag ihres Bräutigams, ihres Herrn, indem sie möglichst lebhaft dessen Schmerz in sich erneuert. Dann kniet sie huldigend vor einem enthüllten Kreuzbilde nieder, gleichsam dem Erlöser dankend für seinen Opfertod. Tagsüber wird das ins Hl. Grab gelegte Kreuz von vielen frommen Christen in stiller Andacht, oft auch in Prozessionen, sog. Römerfahrten, besucht. Der Karsamstag wendet die Gedanken bereits den Erlösungsfrüchten zu. Er 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, versinnbildet, 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 eine Litanei, in der die Kirche ihr Gemeinschaftsbewußtsein mit den Heiligen des Himmels erneuert, und eine Messe mit eingefügter, kurzer Vesper. Beim Gloria der Karsamstagsmesse bricht zum erstenmal der Auferstehungsjubel unter Orgelton, Schellengeläut und Glockenklang durch. Dreimal ertönt nach der Epistel ein hochfeierliches Alleluja. Das Fehlen des Introitus, des Offertorial- und Kommunionverses sowie des

www.liturgie.de

Agnus Dei erklärt sich daraus, daß diese Messe mehr als andere die einfachste, urchristliche Form beibehalten hat.

Der Gebrauch des sog. Hl. Grabes, der aus der Notwendigkeit, die hl. 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.

2. 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" (Präfation), 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. Gerade darin zeigt sich die geistige Auferstehung eines jeden wahren Gliedes der Kirche, daß es am Osterfeste die gnadenvolle Verbindung mit seinem Herrn, dem verklärten Heiland und dem Haupte der Kirche, möglichst vollkommen wieder herstellt. Aus Rücksicht auf die Neugetauften, die in ältester Zeit täglich 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.

www.liturgie.de

An diesem Tage fand im Mittelalter eine feierliche Prozession statt, die wohl zu Jerusalem in Nachahmung jenes Zuges entstanden ist, den der Herr selbst einst nach Bethanien auf den Ölberg geführt hatte (Lk 24, 50). Der Aufstieg des Heilandes wurde dann durch das Emporziehen eines Kreuzbildes, etwa bis zur Höhe des Lettners oder eines Triumphbogens, sinnbildlich vergegenwärtigt. Heute wird nur noch die Osterkerze, die 40 Tage bei jedem Hochamt an den Auferstandenen erinnerte, im Hochamte dieses Festes ausgelöscht, sobald das Evangelium die Aufnahme des Herrn in den Himmel nach Mk 16, 14 ff. erwähnt hat.

Die folgenden 9 Tage sind der Erwartung des Hl. Geistes als eine Art Vorbereitungsnovene (*Hebdomada expectationis,* Durandus) gewidmet. Nach dem Wunsche der Kirche sollen sich alle Christen in dieser Zeit gleich der kleinen Gemeinde Jerusalems nach dem Heimgange des Herrn zu inständigem Gebet um die Gaben des Hl. Geistes für die ganze Gemeinschaft, insbesondere auch für die Wiedervereinigung der getrennten Christen, vereinigen (Leo XIII., *Encycl.* v. 5. Mai 1895).

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,* d. h. die jüngeren Bittgänge, im Unterschied von den *Litaniae maiores,* den älteren, die am 25. April stattfinden und eine alte heidnische Flurprozession zur Abwendung des Getreidebrandes ersetzt haben), 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 Hochfest 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.

3. 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 Gesangesteile enthalten oft recht eindringliche Bittgebete um die göttliche Hilfe. So leiten sie nur im allgemeinen zum Verlangen nach dem Reiche Christi (Parusie, Kommunion) und zur Fortentwicklung des geistigen Lebens mit den Gnaden des Hl. Geistes in der Gemeinschaft Christi an.

Am ersten Sonntag nach Pfingsten findet das Fest der Hl. Dreifaltigkeit statt. Es soll, wie ja auch seine Lage nach Pfingsten andeutet, für die Hauptfeste zu Ehren der ein-

www.liturgie.de

zelnen 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 Hl. Dreifaltigkeit angefüllt.

Dem Fronleichnamfeste liegt der Gedanke zugrunde, daß die hl. Eucharistie einer besonderen Festfeier bedarf, da die äußere Feier der Einsetzung des allerheiligsten Altarssakramentes am Gründonnerstag durch den Trauercharakter der Karwoche behindert wird. Fest und Prozession wollen alle Gläubigen zu einer möglichst freudig-feierlichen Verehrung Jesu Christi im hl. Altarssakramente 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.).

Am Freitag nach der Fronleichnamoktav wird das Fest des hl. Herzens Jesu gefeiert. Die Verehrung des göttlichen Herzens Jesu 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.

An anderen Festen des Herrn ist noch bemerkenswert das Fest der Verklärung Christi (6. August) und das seines Kostbarsten Blutes (1. Juli). Auch die beiden Feste zu Ehren des hl. Kreuzes, Kreuzauffindung (3. Mai) und Kreuzerhöhung (14. September) sind letztlich zur Verehrung der göttlichen Person des Erlösers bestimmt.

Die erste Bedeutung der Quatembertage (*Quatuor tempora*) ist die als hervorragender Fasttage. Sie sollen den Christen mahnen, sich in allen Zeiten des Jahres durch Fasten und andere Bußübungen zu heiligen. Zugleich gelten sie seit ältester Zeit als Dankfeiern für die Ernte, sowie seit Papst Gelasius (492—496)

www.liturgie.de

als Weihezeiten. Aus der letzteren Bestimmung leitet sich die Aufforderung 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.

Danach beginnen also die Quatember am Mittwoch, der auf das Fest der hl. Lucia (13. Dezember), auf Aschermittwoch, auf das Pfingstfest und auf Kreuzerhöhung (14. September) folgt.

Vgl. L. Fischer, Die kirchlichen Quatember [Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München IV 3] München 1914 und L. Rabotin, *Les Quatre-Temps*, in: *La vie et les arts liturgiques* 8 (1921/22) 491—497.

Am letzten Oktobersonntag wird nach einer Anordnung, die Papst Pius XI. im Jubeljahr 1925 traf (Enzykl. v. 11. Dez.), das Fest des Königtums Christi gefeiert. Dieses Fest soll die königliche Würde, die geistige, übernatürliche Herrschaft unseres Erlösers, die von der Hl. Schrift so oft verkündet, von der Welt aber so vielfach vergessen oder mißachtet wird, immer wieder der ganzen Menschheit in die Seele rufen. Eine eigene Präfation gibt dem Gedanken Ausdruck, daß Christus die Herrschaft über alle Geschöpfe, auf die er durch seinen Erlösungstod einen Anspruch erworben hat, dem Vater überläßt „als ein Reich der Wahrheit und des Lebens, ein Reich der Heiligkeit und der Gnade, ein Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens". Es ist das Reich der Gotteskinder, die mit Jesus Christus zu einer mystischen Einheit verbunden sind.

Die Heiligenfeste, die über das Kirchenjahr zerstreut sind (Unbefleckte Empfängnis Mariä, 8. Dez., Mariä Verkündigung, 25. März, Mariä Heimsuchung, 2. Juli, Mariä Himmelfahrt, 15. Aug., Mariä Geburt, 8. Sept., Fest der sieben Schmerzen Mariä, 15. Sept. und Freitag nach dem Passionssonntag, Rosenkranzfest, 7. Okt., Geburt Johannes des Täufers, 24. Juni, Fest des hl. Joseph, 19. März, Fest der Apostel Petrus und Paulus, 29. Juni, u. v. a., vgl. oben S. 87 ff.) 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, um immer mehr Christus in uns neu zu gestalten. Durch die Feier der Liturgie wird jedesmal unsere Gemeinschaft mit den Heiligen und mit Christus, dem Könige aller Heiligen (*corona Sanctorum omnium, Lit. de ss. Nom. Jesu*), neu belebt.

www.liturgie.de

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 Bonifaz 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 hl. 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 hl. Messen zelebriert werden, um möglichst vielen Abgestorbenen den Segen des hl. 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.

Besondere Erwähnung verdient noch das Kirchweihfest, das in der Regel gemeinsam für alle konsekrierten Kirchen eines jeden Bistums gefeiert wird.

Der letzte Sonntag des Kirchenjahres bildet einen passenden Abschluß für die Betrachtung des göttlichen Heilswirkens, indem seine Liturgie die Parusie Jesu Christi mit ihren Schrecken und Freuden schildert. Daher soll sich jeder Christ ernstlich prüfen, ob er in Wirklichkeit ein lebendiges Glied am mystischen Leibe des Herrn geblieben ist, ob die Mitfeier des Kirchenjahres ihn dem Herrn ähnlicher gemacht und das Leben mit der Kirche seine Sehnsucht nach dem ewigen Leben mit Christus vermehrt hat.

Über Einzelheiten der Liturgie des Kirchenjahres siehe außer dem umfangreichen Werk von Guéranger (oben S. 8) und dem *Liber sacramentorum* von Ild. Schuster (oben S. 11) besonders Fr. X. Reck Das Missale als Betrachtungsbuch, 4 Bde., Freiburg 1909, sowie J. Kramp, Meßliturgie und Gottesreich [*Ecclesia orans* VI—VIII] Freiburg 1921; S. Stricker, Das Kirchenjahr, in: Abtei Maria Laach, Die betende Kirche, Berlin 1924, 207—330; ders., in: „Mysterium", Gesammelte Arbeiten Laacher Mönche, Münster 1926, 65—78, wobei die Einschränkung oben S. 23 zu berücksichtigen ist. Zu den Kartagen vgl. noch D. Feuling, Einführung in die Liturgie der Karwoche, Augsburg-Stuttgart 1921, zur Fastenzeit R. Tippmann, Die Messen der Fastenzeit, Paderborn 1927. Für den liturgischen Unterricht ist empfehlenswert O. Häring OSB, Das Leben mit der Kirche, Rottenburg 1928.

www.liturgie.de

IV. Abschnitt

Das liturgische Gebet oder der Gebetsgottesdienst der Kirche

§ 21

Gebetsleben und Arten des Gebetes

1. Gebetsleben. 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 Heiligmacher, ist das Wesen des christlichen Gebetes zu suchen.

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 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

www.liturgie.de

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. persev.* 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.).*

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." (Mt 6, 9 ff.), ermahnt: „Betet, damit ihr nicht in Versuchung fallet" (Lk 22, 40), verheißt: „Bittet, und es wird euch gegeben werden" (Lk 11, 9). In ähnlicher Weise wiederholt der hl. Paulus die Forderung des Gebetsdienstes: „Betet ohne Unterlaß. Saget Dank in allem. Denn dies ist Gottes Wille" (1 Thess 5, 17).

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.

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

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 Entschließungen an. Es ist der natürlichste Ausdruck heftiger, religiös gesteigerter Gemütsbewegung (Thomas v. Aquin, S. th. 2, 2 q. 83 a. 12).

Die Betrachtung im engeren Sinne (*meditatio, contemplatio*) besteht darin, daß man irgendeine göttliche Wahrheit

www.liturgie.de

oder ein Religionsgeheimnis im Geiste ernstlich erwägt und damit fromme Anmutungen des Herzens, sowie gute Entschließungen 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 schlage. 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 Te Deum an die Lobpreisungen durch die Erwähnung der Menschwerdung alsbald das Gefühl des Dankes und dann die Bitte um Verleihung der Seligkeit.

Aber nicht nur vereinzeltes, sondern auch gemeinsames Gebet ist notwendig, ja, die Kirche bedarf als Gemeinschaft zur öffentlichen Erfüllung der für die ganze Menschheit verbindlichen Gebetspflicht auch eines öffentlichen, offiziellen oder liturgischen Gebetes. Im liturgischen Gebet muß sich das religiöse Leben der ganzen kirchlichen Gemeinschaft ausprägen; es muß das Gebet der Gesamtkirche sein und daher alles Besondere, das nur bestimmten Nationalitäten oder Persönlichkeiten entspräche, nach Möglichkeit abstreifen. Es soll ja an allen Orten und zu allen Zeiten gebetet und verstanden werden. Deshalb muß es einen unpersönlichen, oder besser gesagt überpersönlichen, einen objektiv-überindividuellen Charakter an sich tragen.

www.liturgie.de

Der Mangel an persönlicher Färbung gibt zwar den liturgischen Gebeten oft eine gewisse kühle Stimmung, aber dies wird mehr als doppelt ersetzt durch den Gedanken an die Vereinigung der vielen Christen, die sich mit Christus, ihrem mystischen Haupte, zur Liturgie zusammenschließen. Auch ist liturgisches Gebet besonders reich an dogmatischen Wahrheiten (vgl. oben S. 50). Mehrere Gebetsformeln, wie die Psalmen und Hymnen, sind geradezu bestimmt, seelischen Affekten einen möglichst lebhaften Ausdruck zu geben.

Es ist passend, daß sich dem liturgischen das private religiöse Leben des einzelnen Gläubigen möglichst anschließe und von da seine Nahrung schöpfe. Zum Anschluß an das liturgische Gebet der Kirche kann der Christ die kirchlichen Gebetsworte, vielleicht in einer sinngemäßen Übersetzung, privat gebrauchen. Dadurch macht er schon sein Privatgebet gehaltvoller, objektiver und lenkt gewiß manche segensreiche Wirkungen, die sonst nur 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. Das Vollkommenste ist aber Teilnahme am amtlichen liturgischen Gebet der Kirche selbst in den von der Kirche genau geordneten Formen. Dies ist außer beim Meßopfer, das in weitem Maße liturgische Gebete enthält, und beim Sakramentenempfang vor allem beim sog. Stundengebet der Kirche möglich. Da einzelne Gebetsformeln von den Christen auch außerhalb des Stundengebetes, sei es privat, sei es bei der Messe oder anderen Teilen der Liturgie, viel benutzt werden, sollen diese zunächst besprochen werden.

F. Cabrol, *Livre de la prière antique*[4], Paris 1900 (übersetzt durch G. Pletl unter dem Titel „Die Liturgie der Kirche", Kempten 1906); E. von der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit, Leipzig 1901; E. Norden, Agnostos Theos (darin: Untersuchungen zur Stilgeschichte der Gebets- und Prädikationsformen), Leipzig 1913; J. Döller, Das Gebet im Alten Testamente, Wien 1914; A. Greiff, Das Gebet im Alten Testamente, Münster 1915; Fr. Heiler, Das Gebet, 5. Aufl., München 1924; N. Gihr, Gedanken über katholisches Gebetsleben, Freiburg 1918; A. Bolley, Gebetsstimmung und Gebet, Düsseldorf 1930.

§ 22

Vaterunser und Englischer Gruß

1. Vaterunser. Die vorzüglichste, inhaltreichste und wirksamste aller Gebetsformeln, Muster und Vorbild aller übrigen christlichen Gebete ist das Vaterunser, auch Gebet des

www.liturgie.de

Herrn (*oratio dominica*) und Gebet der Gläubigen (*oratio fidelium*) genannt.

Geschichtlich reicht sein Gebrauch bis in die Tage des Herrn selbst hinauf, da ja die Hl. Schrift berichtet, wie Christus es seine Jünger gelehrt habe (Mt 6, 5—13; Lk 11, 2—4). Sowohl die Didache (c. 8) wie auch die Apostolischen Konstitutionen (VII, 24; VIII, 40) ordnen an, es täglich dreimal zu beten. Namentlich wurde es seit jeher mit größter Feierlichkeit bei der „Messe der Gläubigen", sei es vom Priester, sei es von allen Anwesenden, gesungen. Daher bildete seine Erklärung einen wichtigen Bestandteil des Katechumenenunterrichts, und zwar des mystagogischen Unterrichts, der erst in der Osterwoche dem Empfang der Taufe folgte. 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 Kompendium 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. Jo 17 u. 12, 28), um Ausbreitung des göttlichen Reiches (der Kirche, des Gnadenreiches und der himmlischen Seligkeit), sowie um Erfüllung des göttlichen Willens (vgl. Mt 26, 42), zuletzt vier Bitten um die Vermehrung des menschlichen Wohles, nämlich um tägliche Speisung, Befreiung von Sündenschuld, 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 Gebet Glaube, Hoffnung und Liebe, ferner die acht Seligkeiten, die Hauptfrüchte und die Hauptbedingungen der würdigen Kommunion wieder, der hl. Bonaventura deutet die ersten drei Bitten auf die göttlichen, die vier letzten auf die sittlichen Tugenden.

www.liturgie.de



Abb. 9. Unterkirche von Schwarzrheindorf bei Bonn
(siehe S. 68).

www.liturgie.de



Abb. 10. Ehemaliger Lettner im Dom zu Münster
(siehe S. 69 u. 77).

www.liturgie.de

Formell ist die große Einfachheit, Kürze des Ausdrucks und Klarheit der Gedankenordnung zu beachten.

Noch verrät sich deutlich der Charakter der aramäischen Ursprache in der Voranstellung des Verbums bei den ersten Bitten. Das „Amen" (= es geschehe) ist eine bestätigende Beifügung der Kirche, die man dem alttestamentlichen Gebrauche (אָמֵן 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", offenbar in Nachbildung jüdischer Gebräuche (vgl. das letzte Gebet Davids 1 Chr 29, 10 ff.). 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 Nokturnen der Matutin ist ein feierlicher „Abschluß", *absolutio* genannt, sowie in der Messe eine den Gedanken der letzten Bitte näher bestimmende Einschaltung (*embolismus*, ἐμβολισμός) gebräuchlich.

Aus der Erklärung des Ps.-Ambrosius zum Paternoster (*De sacr.* V 4) seien hier einige Sätze mitgeteilt, in denen die Gotteskindschaft, die der Christ „durch die Gnade" empfängt, so recht hervorgehoben wird: *„O homo, faciem tuam non audebas ad caelum adtollere, oculos tuos in terram dirigebas, et subito accepisti gratiam Christi, omnia tibi peccata tua (in baptismo) dimissa sunt . . . Ergo adtolle oculos ad Patrem, qui te per lavacrum genuit, ad Patrem, qui te per Filium redemit, et dic: Pater noster. Bona praesumptio, sed moderata. Patrem dicis quasi filius; sed noli tibi specialiter aliquid vindicare. Solius Christi specialis est pater, nobis omnibus in commune est pater, quia illum solum genuit, nos creavit. Dic ergo et tu per gratiam: Pater noster, ut filius esse merearis. Ecclesiae contuitu et consideratione te ipse commenda . . ."*

2. Englischer Gruß. 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 und Anrufung Mariä, der sog. Englische Gruß, das Ave Maria, beigefügt.

Der Ursprung dieses Gebetes geht nur insofern auf die Hl. Schrift zurück, als die Grußworte des Engels und der Elisabeth (Lk 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 hl. Jakobus, 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

www.liturgie.de

enthalten müsse, fügte man später kurze Bitten ein, z. B. beim lateinischen Text *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 15. Jahrhunderts zu stammen. Um diese Zeit wurden nämlich wegen pestartiger Seuchen, die das Abendland heimsuchten, viele Bußpredigten gehalten, bei denen man eine erweiterte Form des Ave Maria laut vorbetete.

Der Inhalt des Englischen Grußes stellt sich nunmehr deutlich als Lob- und Bittgebet dar. Dem Lobpreis Mariä wegen ihrer hohen Begnadigung, Auserwählung, Jungfräulichkeit und Mutterschaft schließt sich eine volkstümliche, zuversichtliche Bitte um Hilfe in allen Nöten, besonders in der Sterbestunde 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, in: Neutest. Abhandl. hrsg. von Meinertz IV 5, Münster 1914; O. Dibelius, Das Vaterunser, Gießen 1903; Th. Esser, Geschichte des Englischen Grußes, in: Histor. Jahrb. d. Görresgesellsch. V (München 1884) 88—116.

§ 23

Einleitungs- und Schlußformeln

1. Gebetsworte zur Bezeichnung mit dem Kreuze. Bereits im 2. christlichen Jahrhundert pflegten die Gläubigen zu Beginn wichtiger Geschäfte sich mit einem Kreuze zu bezeichnen, um sich dadurch unter den Schutz Christi zu stellen und sich der durch Christi Kreuzestod verdienten Gnaden teilhaftig zu machen. Auch zu Anfang des Gebetes bedurfte man des göttlichen Gnadenbeistandes. So begegnen wir schon früh der Selbstbezeichnung mit dem Kreuze bei Beginn 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 (gleichsam als Wiederauffrischung der Taufgnade), 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:

www.liturgie.de

Die Hl. Dreifaltigkeit, auf deren Namen ich getauft bin, nehme mich unter ihren Schutz und wende mir die durch Christi Kreuzestod verdienten Gnaden zu! oder kürzer: Die Kraft und Gnade des dreieinigen Gottes stehe mir bei! Indem hiermit die Kreuzbezeichnnug verbunden wird, bekennt der Christ gleichzeitig seinen Glauben an den Kreuzestod Christi als die Verdienstursache der Gnade.

Die Verteilung der Worte weist zum sog. großen Kreuzzeichen bei Erhebung der Hand auf den himmlischen Vater als den Ursprung des Sohnes hin (die Stirn gilt als Ausgangspunkt des Gedankens), bei Senkung der Hand auf die Herabkunft des Sohnes zur Erde (der Logos ist der ausgesprochene Gedanke des Vaters) und bei Führung der Hand von der linken zur rechten Schulter auf die mit gnadenvoller Kraft stärkende (Schultern = Sitz und Sinnbild der Stärke), aus der Sünde (linke Seite) zur Gerechtigkeit (rechte Seite) führende, zwischen Vater und Sohn vermittelnde Liebe des Hl. Geistes hin.

Beim kleinen Kreuzzeichen, das heute meist auf Stirne, Mund und Brust gebildet wird, 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 Gekreuzigten nicht schämen, die Berührung des Mundes, daß wir diesen Glauben öffentlich bekennen, und die Berührung der Brust, daß wir ihn im Herzen bewahren wollen.

Andere Formeln zur Kreuzbezeichnung bringen teils nur eine Anrufung des göttlichen Schutzes (*Deus, in adiutorium meum intende* etc.; *Adiutorium nostrum in nomine Domini* etc.), teils eine Lobpreisung der Hl. 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 erfleht 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. So vermag dieses Vorbereitungsgebet uns ganz besonders lebhaft in den Kreis der kirchlichen Beter zu versetzen.

Aperi, Domine, os meum ad benedicendum nomen sanctum tuum: munda quoque cor meum ab omnibus vanis, perversis et alienis cogitationibus; intellectum illumina, affectum inflamma, ut digne, attente ac devote hoc Officium recitare valeam et exaudiri merear ante conspectum

www.liturgie.de

divinae Maiestatis tuae. Per Christum Dominum nostrum. Amen. Domine, in unione illius divinae intentionis, qua ipse in terris laudes Deo persolvisti, has tibi Horas persolvo.

Dann läßt die Kirche das eigentliche Offizium, und zwar jede Hore in dreifacher Aufsteigung, beginnen, nämlich zunächst 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. *Sie hält diese vorzüglichsten Gebetsformeln* wohl für besonders geeignet, uns Gottes Gnadenbeistand zur Erhaltung der Andacht zu erlangen. Da diese Formeln ganz kurz alles umschließen, worum wir bitten (7 Bitten des Paternoster, *Schlußbitte des Ave Maria) und wofür wir danken (Heilstatsachen des Credo)* können, so mögen wir während dieser Zeit einen Gegenstand der Bitte oder des Dankes auswählen und für eine entsprechende spezielle Intention, in der wir die folgende Hore verrichten wollen, unseren Geist sammeln. Gerade durch das stille Beten sollen wir jedesmal wieder an die notwendige Geistessammlung gemahnt werden (Sir 18, 23).

Nunmehr wird als 2. Aufsteigung zur Anrufung des göttlichen Beistandes unter gleichzeitiger Selbstbekreuzung *Deus, in adiutorium meum intende: Domine, ad adiuvandum me festina* im Chor gesungen. Es ist der Anfang des Psalmes 69 und bringt eine große Zahl vorzüglich geeigneter Gefühle für den Anfang eines jeden Gebets (Demut, Wachsamkeit, Vertrauen, Liebe) zum Ausdruck. Sogleich folgt als 3. Aufsteigung die Doxologie *Gloria Patri.* Es ist die 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). Hierdurch wird passend zum Gotteslob als dem hauptsächlichsten Inhalte des Stundengebetes übergeleitet.

3. Schlußformeln. Jede Hore pflegt in dreifacher Abstufung zu enden. Die Grundidee des kirchlichen Stundengebetes „Gottes Lob über alles" zuckt zunächst am Schlusse 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 freudig Gott Dank für die gewährte Gnadenhilfe aus: *Deo gratias!* Statt ehemals längerer Gebete für die Ab-

www.liturgie.de

gestorbenen wird alsdann (2. Abstufung) noch eine kurze Bitte *Fidelium animae* etc. beigefügt, meistens verbunden mit einem stillen Vaterunser für die Armen Seelen (vgl. den Schluß des kirchlichen Tischgebetes). Zuletzt (3. Abstufung) wird *unter Selbstbekreuzung gesungen bzw. gesprochen: Dominus det nobis suam pacem: Et vitam aeternam. Amen.* Es ist dies eine Bitte um den inneren Frieden für die Betenden selbst, gleichsam *ein Schlußsegen, der dem Segenswunsche nachgebildet ist,* den einst der Hohepriester beim Morgenopfer täglich 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 gesanglicher Schönheit, gleichsam Empfehlungen des soeben verrichteten Stundengebets an die Fürbitte der an Gottes Thron gedachten Mutter unseres obersten Liturgen.

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 daherfahren, 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 mindestens ins 12. Jahrhundert zurück. Nach einer Legende, die Durandus (*Rationale* VI, 89, 3) berichtet, soll es sogar schon in den Tagen Gregors d. Gr. entstanden sein. Damals habe man in einer österlichen Prozession, an der der Papst

www.liturgie.de

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 der das erste Kreuzfahrerheer begleitende päpstliche Legat, Bischof Ademar von Puy († 1098 zu Antiochien), gilt. Es findet sich früh im Gebrauch der Zisterzienser. Nach einer Speyerer Chronik soll an dieses Lobgebet der hl. Bernhard von Clairvaux, als er im Jahre 1147 zur Kreuzzugspredigt in den Dom zu Speyer einzog, die Schlußworte *O clemens etc.* gefügt haben, die er vielleicht aus anderern Teilen der Kirche her schon kannte. Denn der Gebrauch dieses Zusatzes ist in einigen Gegenden bereits vorher nachweisbar. Im 13. Jahrhundert wurde diese Antiphon als Schlußgebet der kirchlichen Horen angeordnet (durch P. Gregor IX. 1239). Im 15. und 16. Jahrhundert fand sie zahlreiche Übersetzungen und ging bald in die Kirchenlieder des Volkes über. Inhaltlich preist sie 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. Heute dient sie auch als Schlußgebet nach der Lesemesse.

An jede der Großen Marianischen Antiphonen schließt die Kirche passende Versikeln und Orationen, sowie zuletzt den Abschiedswunsch *Divinum auxilium maneat semper nobiscum. Amen.*

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

Als private danksagende Aufopferung wird 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.

Sacrosanctae et individuae Trinitati,
crucifixi Domini nostri Iesu Christi humanitati,
beatissimae et gloriosissimae semperque virginis Mariae fecundae integritati,
et omnium Sanctorum universitati
sit sempiterna laus, honor, virtus et gloria
ab omni creatura,
nobisque remissio omnium peccatorum
per infinita saecula saeculorum. Amen.

Zu den Marianischen Antiphonen vgl. P. Wagner, Einführung in die gregorianischen Melodien I² (Leipzig 1911) 157 f.

www.liturgie.de

§ 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 Widerhall zum Gedanken der ersten Vershälfte.

Die älteste Kirche hat den Gebrauch des Psalmengebetes sicherlich von Christus und den Aposteln übernommen; erwähnen doch Matthäus und Markus (Mt 26, 30; Mk 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" (Mt 27, 46; Mk 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. Auch im Privatleben blühte der Psalmengesang. Der hl. Basilius erwartete davon die größten Erfolge für die Herzensbildung der Menschen. „Wenn einer noch so verroht sein sollte, so weicht doch, sobald der Psalmengesang ertönt, die Wildheit aus seiner Seele, durch die Melodie wie eingeschlummert" (in ps. 1, 1). Nach Cassian (*De inst. coen.* l. 2, c. 2; PL 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 hl. Benedikt (c. 18) verteilte 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—106 (mit Auslassungen) zur Matutin, 109—144 (mit Auslassungen) zur Vesper, 145—150 sowie die früher übergangenen Psalmen zu den Laudes und den Kleinen Horen benutzt. Der ehemals auch bei der Messe (zwischen den Lesungen) übliche Psalmengesang ist bis auf geringe Reste verkürzt worden.

Der überragende Gebrauch der Psalmen im christlichen Chorgebet erklärt sich auch aus ihrem Inhalt. Das Psalterium

www.liturgie.de

enthält in herrlicher Vereinigung alle Akte der wahren Gottesverehrung: Anbetung, Lob, Dank, Sühne 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 hhl. Altarssakramentes. Sühne- und Bittgebete sind am reichsten in den Kompletpsalmen enthalten. Mit Recht haben schon Väter, wie der hl. Athanasius (*Ep. ad Marcellinum*, PGr 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 Schlußdoxologie *Gloria Patri* etc. anzeigt.

In der Auslegung der Psalmen unterscheidet man einen mehrfachen Sinn. Während im Ferialoffizium, d. h. an den festlosen Wochentagen, fast nur der Literalsinn (freilich aus dem Alttestamentlichen ins Christliche erhoben) zur Geltung kommt, gibt die Kirche an Festtagen in der Regel einer „angewandten" (typischen, mystischen) 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 Literalsinn 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 Marienfeste (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 Gottessohnes, 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 hl. 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 besitz in der Tat mancherlei Kraft zur Anregung erbaulicher Gedanken und religiöser Empfindungen, die das Herz des Betenden mit höherer Andacht zu erfüllen und seine

www.liturgie.de

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 Ferialtage ist seit jener Zeit wieder häufiger geworden, und damit gleichzeitig der Literalsinn 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 retribuet tibi* etc.) die Heiligkeit des Gottessohnes 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 orans*), 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; V. Thalhofer, Erklärung der Psalmen mit besonderer Rückischt 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 Bde., Paderborn 1920 ff.; S. Landersdorfer, Die Psalmen, Regensburg 1922; N. Peters, Das Buch der Psalmen, Paderborn 1930.

2. Kantiken (*cantica*) oder Biblische Lobgesänge i. e. S. pflegt man gewisse in der Bibel außerhalb des Psalmenbuches enthaltene, den Psalmen ähnliche geistliche Lieder zu nennen, die vorzugsweise dem jubelnden Danke Ausdruck geben.

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 Messe sowie

www.liturgie.de

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 Danksagung 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 hl. Eucharistie, am Freitag im *Canticum Isaiae* 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 sind einzelne Sätze religiösen Inhaltes, die vor und nach einem Psalme (oder Kantikum) gesungen werden, um der Seele des Betenden einen wertvollen Gedanken zur Betrachtung während

www.liturgie.de

der zugehörigen Psalmodie nahe zu legen. In Ausnahmefällen, z. B. bei Kommemorationen im Offizium, werden Antiphonen auch ohne Psalm gesungen bzw. gebetet. Ihre Textworte sind entweder dem Psalterium selbst (*antiphonae psalterales*) oder der übrigen Hl. Schrift (*a. scripturales*) oder der späteren kirchlichen Literatur bzw. Heiligenlegende (*a. historicae*) entnommen. Einzelne Antiphonen sind aus Bestandteilen der Hl. Schrift und der späteren Literatur zusammengesetzt (*a. mixtae*). Im weiteren Sinne werden einige für den Vortrag durch Doppelchöre eingerichtete geistliche Lieder Antiphonen genannt, die ursprünglich auch mit Psalmodie verbunden waren, wie die bereits erwähnten, heute am Schluß des Offiziums stehenden sog. Großen Marianischen Antiphonen (*antiphonae finales Beatae Mariae Virginis*).

2. Ursprung. Die Antiphonen sind aus der doppelchörigen Vortragsweise entstanden, die sich, wie bereits S. 43 bemerkt wurde, erst später entwickelte, als die Zahl der Mitbetenden bzw. Mitsingenden größer wurde. Man ließ damals durch zwei Chöre verschiedener Stimmlage, z. B. von Männern und Frauen, oder von Männern und Knaben, die bald einander ablösten, bald zusammen sangen, eine Art Wechselgesang (*ἀντιφωνή* Gegenlied) bilden.

So beschreibt Philo den Vigiliengottesdienst der Therapeuten Ägyptens: „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 Ausführung 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; PGr 67, 692) schon der hl. Ignatius von Antiochien († 107) dort diese Vortragsweise eingeführt 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 Rom nahm sie Papst Coelestin I. († 432) an. In Mailand wurde sie zusammen mit dem Hymnen-

www.liturgie.de

gesang vom hl. Ambrosius gerade zu der Zeit eingeführt, als sich der hl. 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 antiphonalen 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 hl. 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 hl. 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).

Zur Zeit der Reimoffizien (13.—15. Jahrhundert) nahm man auch metrische oder doch rhythmische Antiphonen ins Brevier auf; so ist noch heute z. B. die Antiphon zum Magnifikat der 2. Vesper an Festen von Bekennern, die nicht Bischöfe sind, ein Distichon:

Hic vir despiciens mundum et terrena, triumphans
Divitias caelo condidit ore, manu.

3. Wiederholung der Antiphon. Um dem Volke das Ergreifen der Melodie zu erleichtern, schickte man die Antiphon 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 Epiphaniefestes wiederholt, nach je drei Versen zum *Miserere* im Ritus der Kirchweihe. Bis ins 19. Jahrhundert sangen einzelne Kirchen, z. B. Köln und Münster, an den höchsten Festtagen die Antiphon dreimal, nämlich vor dem Psalme, 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

www.liturgie.de

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. 93).

4. Liturgische Bedeutung. Die Antiphon gibt einen wertvollen religiösen Gedanken, sozusagen einen Kerngedanken, an, mit dem sich der Betende 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. Die Antiphon bezeichnet in sehr vielen Fällen, vor allem bei den älteren Offizien, den Hauptgedanken des betreffenden Psalmes. An manchen Tagen will die Kirche aber unserer Betrachtung einen weiteren Spielraum gewähren, an anderen dagegen eine engere, genau begrenzte Richtung vorschreiben. Heute dürfte im allgemeinen folgendes gelten:

a) An Sonn- und Ferialtagen gibt die Antiphon meist nur einen allgemeinen Gedanken an, oder sie stimmt mit dem ersten Verse eines Psalmes überein, oder sie bezeichnet den Hauptgedanken eines ganzen Psalmes. Dann 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) An höheren Festtagen dagegen nimmt die Antiphon in der Regel auf den Charakter des Festes deutlich Bezug. Oft hebt sie einen im Psalm enthaltenen Nebengedanken besonders hervor, der eine Beziehung zum Feste enthält, oder sie legt eine höhere (typische, „angewandte") Auffassung nahe, oder sie bezeichnet ein dem Feste entsprechendes selbständiges Betrachtungsthema. So ist

www.liturgie.de

z. B. im Ps. 129 *De profundis* dem Hauptgedanken nach ein Aufschrei zu Gott aus tiefer Not enthalten. Im Weihnachtsoffizium (2. Vesper) wird jedoch die Antiphon *Apud Dominum misericorida et copiosa apud eum redemptio* beigegeben, um den Nebengedanken in V. 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 Gerechten preist, wird am Osterfeste (1. Nokturn) infolge der beigegebenen Antiphon *Ego sum qui sum* etc. messianisch (typisch) aufgefaßt und auf den Gerechten *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 Heiligenfesten, ferner in allen Laudes, Vespern 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 hl. 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 Rosenkranzfeste sämtliche Betrachtungspunkte des freudenreichen, schmerzensreichen und glorreichen Rosenkranzes.

6. Musikalische Bedeutung. Gesanglich schließt sich die Antiphon dem Charakter der betreffenden Kirchentonart 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 Kirchentonart erkennbar wird. Infolgedessen bricht ihr Text in solchen Fällen oft sogar innerhalb eines Gedankens ab. Ihre Wiederholung am Schluß des

www.liturgie.de

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 Gedankens.

§ 26
Responsorien

1. Begriff und Arten. Responsorien sind Gesänge, bei denen ein oder mehrere Vorsänger einen Hauptsatz und einen oder mehrere Verse singen, während ein Chor oder das Volk dazwischen gewisse Wiederholungen (Repetendae) einfügt. Die Responsorien werden heute in längere (*responsoria prolixa*) und kürzere (*responsoria brevia*) eingeteilt.

Der Text der längeren Responsorien besteht in der Regel aus einem einleitenden Hauptsatze (℟), 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 (℣), nach dessen Schluß die erste Wiederholung der Repetenda eintritt. Das letzte Responsorium jeder Nokturn wiederholt die Repetenda nochmals nach einem eingefügten *Gloria Patri etc.* Einige Responsorien besitzen mehrere Verse oder auch mehrere Repetendae.

Bei den kürzeren Responsorien, die sich in den Kleinen Horen nach den Kapiteln finden, wird sogleich der ganze einleitende Hauptsatz wiederholt, dann erst der Vers begonnen und die zweite Hälfte des Hauptsatzes angeschlossen, hierauf nach *Gloria Patri* nochmals der ganze Hauptsatz wiederholt. Beispiele s. unten.

2. 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 Wiederholungssatzes, wie Amen, Alleluja o. dgl., unterbrochen wurden. Diese responsoriale Vortragsweise einzelner Psalmen (vgl. oben S. 43) 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, die ein Vorsänger vorträgt, durch den Chor abwechselnd das ganze oder halbe Invitatorium zwischenzuschieben. Nach den Lesungen hat man aber später aus passenden Versen eigene Responsorien neu gebildet. Man verwob in diese Responsorien auch gern

www.liturgie.de

geschichtliche Texte aus der Hl. Schrift oder Legende und richtete sie zur Zeit der Reimoffizien selbst gereimt oder rhythmisch ein.

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 als Wiederholungssatz 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 * Alleluja, alleluja, alleluja. ℣. Denn als unser Osterlamm ist geschlachtet worden Christus * Alleluja, alleluja, alleluja" (8. Responsorium vom 2. Sonntage nach Ostern).

In der Adventszeit lassen die Responsorien mit den Propheten des Alten Bundes den kommenden Erlöser von ferne schauen, 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 Gefangennehmung im Garten verfolgen. Der Karfreitag läßt uns die Wunder beim Tode Jesu schauen und seine Abschiedsklage vernehmen: „Sehet, alle Völker, ob ein Schmerz ähnlich ist meinem Schmerze." Der Karsamstag richtet alsdann die Aufforderung an die Kirche, den Tod des Herrn zu betrauern: „Jerusalem, stehe auf und lege die Freudengewänder 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 hl. Martinus, 11. November, der hl. Cäcilia, 22. November, und des hl. Andreas, 30. November) Gedanken über die Lebens- oder Leidensgeschichte der betreffenden Heiligen aus, oft in Verbindung mit den Antiphonen, weshalb man die Antiphonen

www.liturgie.de



Abb. 11. Chor von St. Lorenz in Nürnberg
(siehe S. 69 u. 75).

www.liturgie.de



Abb. 12. St.-Michaels-Hofkirche in München
(siehe S. 70).

www.liturgie.de

und Responsorien eines Festes im Mittelalter auch wohl die *historia* des betreffenden Heiligen genannt hat.

So sprechen mittelalterliche Urkunden zuweilen von *historiae propriae* der Heiligen, vgl. R. Stapper, Die Feier des Kirchenjahres, 115 f.

4. Form. Dem bedeutsamen 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 Kirchentonarten benutzt. Zu den bekannteren gesanglich schönen Responsorien gehören das *Libera* aus dem Totenoffizium und das *Subvenite* im Beerdigungsritus.

Als gereimtes Responsorium findet sich z. B. noch das 5. am Feste *Inventio Crucis* (3. Mai): *Dum sacrum pignus coelitus revelatur, Christi fides roboratur: * Adsunt prodigia divina in virga Moysi primitus figurata, alleluia, alleluia. ℣. Ad crucis contactum resurgunt mortui, et Dei magnalia reserantur. * Adsunt etc.*

Als *Responsorium breve* sei aus der Prim hier angeführt:

℟. br. *Christe, Fili Dei vivi * Miserere nobis.*
*Christe, Fili Dei vivi * Miserere nobis.*
*Qui sedes ad dexteram Patris * Miserere nobis.*
Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto.
Christe, Fili Dei vivi, miserere nobis.

Bei vielen Responsorien ist der Hauptsatz aus dem N. T., der Versus aber aus dem A. T. entnommen, eine Eigentümlichkeit, die im Mittelalter sehr beliebt war, um Vorbild und Erfüllung zusammenzustellen (vgl. mehrere Responsorien des Fronleichnamfestes).

Auch das folgende eucharistische Responsorium besitzt diese Eigentümlichkeit: ℟: *Discubuit Jesus et discipuli eius cum eo et ait: Desiderio desideravi hoc pascha manducare vobiscum, antequam patiar. * Et accepto pane gratias agens fregit et dedit illis. * Dicens: Hoc est corpus meum. ℣: Fecit Assuerus grande convivium cunctis principibus et pueris suis ut ostenderet divitias gloriae regni sui. * Et accepto etc. ℣.: Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto. * Dicens etc.* (*Coll. rit. Monasterien.* tit. VIII c. 3).

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. Eine Zusammenstellung der schönsten Responsorien in deutscher Übersetzung s. bei R. Guardini, Heilige Zeit, und *In gloria sanctorum,* Matthias Grünewaldverlag Mainz.

www.liturgie.de

§ 27

Kurze Gebetssprüche, Litaneien und Doxologien

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, die in der Regel kirchlichen Bittgebeten gleichsam zu ihrer Vorbereitung vorausgesandt werden. Ihre erste Hälfte, Versus (℣) genannt, wird von einem Vorbeter gesprochen, worauf der Chor mit der zweiten Hälfte, Responsum (℟) genannt, antwortet.

Sie waren schon im Judentum üblich, wie ihr Vorkommen in den ältesten christlichen Liturgien beweist, und sind aus dem Bedürfnis hervorgegangen, nach längerem Psalmengesange, bei dem leicht die Aufmerksamkeit ermüdet, den Gebetsgeist durch eine Art kurzen Weckrufes wieder aufzufrischen.

Besonderer Art sind die sog. Eröffnungs- oder Schlußversikeln. Sie stellen zu Anfang eines Offiziums (vor *Deus in adiutorium etc.*) „gleichsam den ersten Flügelschlag des Gebetes" (Marbach) dar und bereiten die Erhebung des Herzens auf das Lob Gottes vor (*Domine labia mea aperies etc. vor der Matutin,* sowie *Converte nos Deus salutaris noster etc.* vor der Komplet). Am Schlusse der Offizien bilden sie sozusagen einen ruhigen Ausklang, wie einzelne Glockenschläge nach feierlichem Festgeläut den Übergang zur nachfolgenden Stille bilden. 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.

Die Versikeln nehmen 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 vorzügliche Vorbereitung auf ein dem Tagescharakter entsprechendes Bittgebet. In Laudes, Vesper und Komplet läßt man aber das Kantikum zwischen Versikeln und Oration treten, damit auch dieser allgemeine Dankgesang durch die wechselnden Versikeln noch jedesmal eine genauer bestimmte Gebetsintention empfange.

Die Versikeln lehren uns oft in kürzester Form die kirchliche Auffassung der Feste und Festzeiten kennen.

In der Adventszeit flehen sie mit den Worten des Propheten nach dem Erlöser: *„Rorate coeli desuper et nubes pluant iustum: Aperiatur*

www.liturgie.de

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.*"

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

2. Preces sind mehrere aufeinanderfolgende Versikeln, die meist Bittgebete für die allgemeinen Anliegen der Kirche enthalten. Man unterscheidet *preces dominicales* und *feriales;* letztere werden auch *flebiles* 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.

Die letzten Versikeln lauten z. B. im Römischen Brevier (*ad Laudes*):

℣. *Pro fratribus nostris absentibus.*
℟. *Salvos fac servos tuos, Deus meus, sperantes in te.*
℣. *Pro afflictis et captivis.*
℟. *Libera eos, Deus Israël, ex omnibus tribulationibus suis.*
℣. *Mitte eis, Domine, auxilium de sancto.*
℟. *Et de Sion tuere eos.*
℣. *Domine, Deus virtutum, converte nos.*
℟. *Et ostende faciem tuam, et salvi erimus.*
℣. *Exurge, Christe, adiuva nos.*
℟. *Et libera nos propter nomen tuum.*

Über die älteste Form vgl. S. Bäumer, Gesch. des Breviers 602 ff.

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 (ℵ fürwahr, daher entweder: So ist es, oder: So sei es, so geschehe es!). Auch von den Aposteln wurde diese allgemeine Bekräftigungsformel häufig gebraucht (1 Tim 6, 21; 1 Kor 14, 16 u. ö.; Offb 1, 6 und 22, 21). Als Bestätigung eines Glaubensaktes finden wir sie in den alten Liturgien bei Spendung der hl. Eucharistie und am Schlusse der Glaubensbekenntnisse.

www.liturgie.de

Als kurzes Wunschgebet ist sie seit ältester Zeit am Ende aller Orationen, Psalmen und Hymnen üblich.

Vgl. auch P. Salmon, *Les „Amen" du Canon de la messe*, in: *Ephemerides liturgicae* (1928) 496—506.

In der österlichen Zeit fügt die Kirche den Antiphonen, Versikeln und Responsorien ein einmaliges oder wiederholtes Alleluja (הַלְלוּיָהּ) „Lobet den Herrn" bei. Auch dieser jubelnde Zuruf stammt aus dem Gebrauche des Alten Testaments (vgl. Ps 113—118) und ist unverändert in alle christlichen Liturgien übergegangen (vgl. Offb 19, 1).

Auf den Gruß des Liturgen *„Dominus vobiscum* = Der Herr sei mit euch" oder *„Pax vobis* = Der Friede sei mit euch", jene feierlichen Anreden, die aus ähnlichen alttestamentlichen Formeln (vgl. Ruth 2, 4; Richt 6, 23; 2 Chron 15, 2) und der neutestamentlichen Anrede des Erzengels Gabriel an die Jungfrau Maria, bzw. Christi an die Apostel, gebildet sind, antwortete das Volk mit dem Zuruf: *„Et cum spiritu tuo* = Und mit deinem Geiste". Die letzteren Worte gebraucht der hl. 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.* benutzt werden.

Der Zuruf *„Kyrie eleison* = *Κύριε ἐλέησον* = Herr, erbarme dich", der sich schon bei den alttestamentlichen Propheten (Is 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 allgemeinster Ausdruck der Hilfsbedürftigkeit bei sog. Diakonallitaneien üblich. Oft pflegte nämlich der Diakon kurze Fürbitten für die einzelnen Anliegen der Kirche vorzutragen. Das Volk schloß sich durch den Ruf „Herr, erbarme dich" an. Der römische Ritus hat diese Akklamation aus dem griechischen übernommen und als *Kyrie eleison,* bei der Messe in Verbindung mit *Christe eleison,* bis heute beibehalten; der ambrosianische Ritus hat *Kyrie eleison* teilweise durch *Domine miserere* ersetzt.

Vgl. unten § 45. Näheres über den Gebrauch des *Kyrie eleison* im Altertum siehe bei Fr. J. Dölger, *Sol salutis.* Gebet und Gesang im christlichen Altertum, 2. Aufl., Münster 1925, 60—103.

Eine besondere Art von liturgischen Akklamationen bilden noch die Gratulationszurufe, die bei feierlichen Gelegenheiten weltlichen und kirchlichen Würdenträgern gewidmet

www.liturgie.de

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 Konsekrator ein dreimaliges *Ad multos annos* zu.

Ausführliche *Acclamationes* 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. *acclamationes patrum*). Vgl. auch die sog. *Laudes Hincmari*, Münstersche Diözesansynode vom Jahre 1924, 48 f.

Die *Laudes Hincmari*, mit denen gern kirchliche Versammlungen beschlossen werden, enden mit den Rufen:

Christe audi nos! Kyrie eleison! Christe eleison! Kyrie eleison!
Annos vitae Deus multiplicet! Feliciter tempore bono perfruamini!
Multos annos! Multos annos! Multos annos!
Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat!
Ipsi soli imperium, gloria et potestas per immortalia saecula saeculorum. Amen.

Zu den Akklamationen in der Liturgie vgl. E. Peterson, *ΕΙΣ ΘΕΟΣ*, Göttingen 1926, 131—183.

4. Litaneien (*litaniae* von *λιτή* Bitte bzw. *λιτανεύειν* flehentlich bitten) werden heute die mit *„Kyrie eleison"* beginnenden, aus wechselnden Anrufungen und kurzen Bitten zusammengesetzten Gebetsweisen genannt. Sie sind aus den alten, oben erwähnten Diakonallitaneien hervorgegangen. Man kürzte nämlich immer mehr die vom Diakon zu sprechenden Fürbitten ab, vermehrte dagegen ihre Zahl und nahm gern Anrufungen der Kirchenpatrone und anderer Heiligen unter sie auf. Beim Volke wurde die neue Art der Litaneien schnell beliebt, jedoch 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 (Loreto) stammende, durch den hl. Petrus Canisius in Deutschland verbreitete sog. Lauretanische Litanei. Später wurden durch Pius IX. die Litanei vom hl. Namen Jesu, durch Leo XIII. die vom hl. Herzen Jesu und Pius X. die vom hl. Joseph allgemeinkirchlich gestattet. Die Approbation neuer Litaneien für öffentlichen Gebrauch steht nur dem Päpstlichen Stuhle zu (CJC can. 1259 § 2).

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

www.liturgie.de

läßt. Im Mittelalter pflegten die Bistümer ihre Diözesanpatrone einzuschalten.

Die Lauretanische Litanei ist eine aus vorwiegend biblischen Bildern zusammengesetzte Lobpreisung der Gottesmutter, die zuerst in Loreto gesungen wurde. 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).

Die Herz-Jesu-Litanei umfaßt 33 Anrufungen zu Ehren der 33 Lebensjahre des Erlösers. Ihre Lobpreisungen des hl. Herzens sind größtenteils der aszetisch-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).

H. 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, in: Stimmen aus Maria-Laach LVIII 418 ff.; N. Paulus, Die Einführung der lauretanischen Litanei in Deutschland, in: Innsbrucker Zeitschrift XXVI 574 ff. A. Allgeier, *Desiderium collium aeternorum*, in: Theol. Quartalschr. 1929, 221—242.

5. Doxologien sind kurze Lobsprüche, die in der katholischen Liturgie sowohl Gott im allgemeinen wie auch den einzelnen göttlichen Personen, zumeist aber der Hl. Dreifaltigkeit gewidmet werden. Schon im Alten Bunde finden sich solche Lobpreisungen z. B. am Schlusse von Psalmen, vgl. Ps 106 (Vulg 105. 48): „Ehre sei dem Herrn, dem 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 hl. 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 (trinitarische Doxologien). Bereits in der Zeit der antitrinitarischen Streitigkeiten scheint sich, um die völlige Gleichheit der drei göttlichen Personen zu bezeichnen, die heute übliche sog. Kleine Doxologie nach Analogie der Taufformel gebildet zu haben. Sie lautete anfangs: *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto:* [*et nunc et semper et*] *in saecula*

www.liturgie.de

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 Satzteil *sicut erat* (*sc. Filius*) *in principio* eingefügt haben (2. Synode zu Vaison 529). In dieser Fassung wird nunmehr eine Doxologie jedem Psalm in der abendländischen Kirche angehängt, um ihm sozusagen ein christliches Gepräge zu geben und alles Beten in eine Lobpreisung der Hl. Dreifaltigkeit ausklingen zu lassen.

Als Große Doxologie bezeichnet man jene erweiterte Lobpreisung der Hl. Dreifaltigkeit, die mit dem biblischen Weihnachtsgesang der Engel (Lk 2, 14) *Gloria in excelsis Deo* beginnt.

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

1. Lektionen. 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. Die Lesungen bei der Messe, Epistel und Evangelium, sollen weiter unten besprochen werden.

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 Nokturn des Offiziums ungefähr die ganze Hl. Schrift zur Verlesung kommen sollte. Diese Ordnung wurde durch die Benediktiner über das ganze Abendland verbreitet. Anfangs blieb es dem jedesmaligen Leiter des Chorgottesdienstes überlassen, die Länge der einzelnen Lesungen zu bestimmen. Als jedoch im 13. Jahrhundert die eigentlichen „Breviere" (*Breviaria*) entstanden, nahmen diese die entsprechenden Leseabschnitte aus den biblischen Büchern in genau begrenzter Form auf.

www.liturgie.de

Heute werden die Leseabschnitte in der Matutin, die das nächtliche Offizium beginnt, Lektionen genannt. Jede Matutin hat 1 oder 3 Nokturnen zu je 3 Lektionen. Die Lektionen der 1. Nokturn enthalten die Lesung aus der Hl. Schrift (*Scriptura occurrens*) in folgender Verteilung:

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, dem Verfasser der Klagelieder, 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 Gedankens 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.

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.

Am Montag nach dem Dreifaltigkeitsfeste folgt bis zum August zunächst wieder eine Lesung aus der alttestamentlichen Geschichte, und zwar zuerst aus den Büchern der Könige,

www.liturgie.de

dann aus den übrigen Lehr-, Geschichts- und prophetischen Büchern.

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.

Für die Adventszeit, das Weihnachts- und Epiphaniefest ist der Prophet Isaias bestimmt, der „Evangelist des A. 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 angesetzt, 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 hl. Benedikt meist Abschnitte aus Väterschriften, vor allem *sermones*, verlesen. An Heiligenfesten besteht dagegen mindestens seit dem 8. Jahrhundert der Gebrauch, eine Lebensbeschreibung des Tagesheiligen verlesen zu lassen.

Im letzteren Falle sollen die Beispiele der Heiligen zeigen, wie sehr es Gott gefällt, die Mitmenschen erbaut und das Heil der Seele fördert, wenn man die Lehren des Gotteswortes auch im Leben verwirklicht. Es sollen dadurch Anregungen zu mannigfachen Tugendübungen während der Tagesarbeit gegeben werden, *„ut imitari non pigeat, quod celebrare delectat"* (Augustinus).

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, solange beizubehalten, bis die in ihnen überlieferten Tatsachen von der gelehrten Kritik als evident unrichtig erwiesen worden sind. Bei der Brevierrevision unter Papst Klemens VIII. (1602) nahmen die Kardinäle Baronius und Bellarmin eine erste Sichtung der

www.liturgie.de

historischen Lektionen vor. Neue kritische Revisionen erfolgten unter Leo XIII. und wurden durch Pius X. für eine spätere Breviereform 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, 623 ff.

Für die dritte Nokturn nahm etwa seit dem 8. Jahrhundert die abendländische Kirche den Gebrauch an, das Evangelium des Tages in verkürzter Form verlesen und sogleich darauf eine Väterhomilie zur Erklärung nachfolgen zu lassen.

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* = Geruhe, 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 Gehörten erfleht, 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 bezeichnet 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.

2. Kapitel. 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 ehemals 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

www.liturgie.de

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 wieder eine Vereinfachung ein. Heute haben in der Regel Laudes, Vesper und Terz das gleiche, Sext und Non je ein eigenes Kapitel. Ihr Text ist in der Regel der festtäglichen Epistel entnommen und oft nur aus dem Zusammenhang der Perikope recht verständlich.

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 Kapitel der Epistel entnommen sind, bringen diese kurzen Lesungen zugleich das Stundengebet des Tages mit der Meßfeier, dem Zentralpunkte des katholischen Kultes, in Beziehung.

Eine gute Übersetzung, die den Zusammenhang der Perikopen berücksichtigt und ergänzt, bietet A. Wintersig, Die Väterlesungen des Breviers [*Ecclesia orans* XIII, XIV. u. XV.], Freiburg 1925 ff.

§ 29

Oration, Schuldbekenntnis und Glaubensbekenntnis

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

B. Capelle, „*Collecta*" in: *Revue Bénédictine* 42 (1930) 197—204.

Als Einleitung dient meist die Aufforderung *Oremus*, verstärkt an Tagen mit Bußcharakter durch *Flectamus genua! Levate!*

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

www.liturgie.de

Urquell sowohl der beiden andern Personen, wie auch aller erschaffenen Wesen und Güter. Sie pflegt dem Gottesnamen ein oder mehrere Attribute (*omnipotens, sempiterne*) beizufügen 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 Hl. Dreifaltigkeit (Orationsdoxologie); 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 Doxologie) gebraucht.

Als Beispiel sei die Oration der Prim hierher gesetzt:

Domine, Deus omnipotens, qui ad principium huius diei nos pervenire fecisti: tua nos hodie salva virtute; ut in hac die ad nullum declinemus peccatum, sed semper ad tuam iustitiam faciendam nostra procedant eloquia, dirigantur cogitationes et opera. Per Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum; qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus sancti Deus: per omnia saecula saeculorum. Amen.

Bei den Orationen des römischen Ritus haben die Zeichen : und ; gesangliche Bedeutung und weisen vielfach zugleich auf einen sprachlichen Rhythmus hin, der ihnen vorausgeht (in obigen Fällen beidemal *cursus planus : pervenire fecisti* und *sálva virtúte*, sonst *cursus velox : praémia praéstitisti* oder *cursus tardus : tribue quaésumus*).

Im gallikanischen Ritus wurde die Oration häufiger an den Sohn gerichtet und dann mit den Worten geschlossen: *Salvator mundi, qui vivis et regnas in saecula saeculorum.* Vgl. die letzte Oration der Prim vor der *Lectio brevis.*

2. Das allgemeine Schuldbekenntnis (*Confiteor*), das in der Liturgie der Messe und des Stundengebetes, bei der Kommunionausteilung, heiligen Ölung und *Benedictio apostolica* vorkommt, 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 hat erst das Brevier Pius' V. (1568) allgemein vorgeschrieben; doch war schon zur Zeit des hl. Augustinus der gleiche Anfang gebräuchlich (*De verb. Dom. serm. 13*).

Was die nachfolgenden Absolutionsworte angeht, so herrschte ebenfalls noch bis zur offiziellen Ausgabe des *Breviarium Romanum* große Verschiedenheit. Die synonymen Ausdrücke *Indulgentiam, absolutionem et remissionem* wollen in ihrer Häufung nur das Völlige des Sündennachlasses bezeichnen, den der Priester für jene, die bußfertig das Bekenntnis ablegen, erbittet.

www.liturgie.de

3. Glaubensbekenntnisse (*symbola*) sind Formeln, die in knapper Fassung den Glauben an alle Hauptwahrheiten des Christentums zum Ausdruck bringen. Sie 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.

Das Apostolische Glaubensbekenntnis (*Symbolum apostolicum*) ist in der Fassung, die das heutige Brevier angibt, die erweiterte römische Form des ältesten Taufsymbols. 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 apostolischer Zeit.

Das *Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum*, gewöhnlich kurz „*Credo* der Messe" genannt, ist durch Erweiterung des Taufsymbols 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 Taufsymbols 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 Goten (III. Konzil von Toledo 589) in die Liturgie der Messe, und zwar von Anfang an mit dem Zusatz *filioque*, aufgenommen. Dieser Gebrauch verbreitete sich dann über Gallien nach Deutschland und zuletzt nach Italien; in Rom erscheint das *Credo* erst seit 1014 in der Messe, und zwar auf Anregung des Kaisers Heinrich II. eingeführt durch Papst Benedikt VIII.

www.liturgie.de

Das sog. Athanasianische Glaubensbekenntnis (*Symbolum Athanasianum*) ist durch klare, eingehende Entfaltung zuerst der Trinitäts- und dann der Inkarnationslehre ausgezeichnet. Das Mittelalter hielt den hl. 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 genaueren Erklärung der christlichen Lehre von der Hl. Dreifaltigkeit benutzt.

Von späteren Bekenntnisformeln ist für die Liturgie noch die *Professio fidei Tridentino-Vaticana* von Bedeutung, da sie bei der Aufnahme von Konvertiten, bei der feierlichen Profeß und dem Empfang des Diakonats Verwendung findet.

§ 30

Hymnen

1. Geistliche Gesänge der christlichen Urkirche. Schon in apostolischer Zeit entstanden geistliche Lieder (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. Ihr Inhalt mag mit Vorzug das Lob Christi gewesen sein, so wie die Apokalypse ja auch von einem neuen Liede spricht, in dem die Gerechten des Himmels das „Lamm" besingen (Offb 5, 9 u. 5, 12 f.; 14, 3; 15, 3). Man sang solche Lieder sogar zu Hause bei den Mahlzeiten, um die heidnischen Götterlieder zu verdrängen und, wie der hl. Johannes Chrysostomus später einmal (*Expos.* in ps. 45) sagt, Christus zu Tisch zu laden. 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). Jedoch nahmen fast gleichzeitig auch die rechtgläubigen Christen Hymnen in ihren Gottesdienst auf; denn demselben 2. Jahrhundert wird der Abendhymnus *Φῶς ἱλαρόν* zugeschrieben, der sich bis heute im Abendgottesdienst der griechischen Kirche erhalten hat. Dem Ende des 3. Jahrhunderts gehört das griechische Bruchstück eines Hymnus von Oxyrhynchos an: „Alle ihr herrlichen Schöpfungen Gottes zusammen sollt nicht schweigen, und auch die lichtstrahlenden Sterne sollen nicht zurückbleiben . . . Alle (Wasser) der rauschenden Flüsse sollen preisen unsern Vater und Sohn und Heiligen Geist" (Papyrus v. Oxyrhynchos, s. oben S. 45). Alle diese frühchristlichen Lieder, wie auch der im Benediktiner-

www.liturgie.de

brevier am Ende der Matutin beibehaltene Gesang *Te decet laus*, ferner das in der abendländischen Messe übliche *Gloria in excelsis Deo* und der sog. Ambrosianische Lobgesang, das *Te Deum*, werden vielfach Hymnen im weiteren Sinne genannt. Das *Te Deum* wurde im Mittelalter für eine gemeinsame Dichtung der Kirchenväter Ambrosius und Augustinus gehalten. Es ist jedoch eine vielleicht 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 jetzt meist der serbische Bischof Niceta von Remesiana († um 414), obwohl die Erweiterung des 4. Jahrhunderts auch noch dem hl. Ambrosius zugeschrieben wird.

G. Morin, *Revue Bénédictine* 1894, p. 49; A. B. 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 Cl. Blume in: Stimmen aus Maria Laach (1911), 487 ff.

Im ganzen vgl. J. Kroll, Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria: Programm d. Akademie v. Braunsberg 1921/22, 47—48.

2. Hymnen im eigentlichen Sinne sind in Strophen gegliederte metrische oder doch rhythmische Gesänge religiösen Inhalts, die an Festtagen zu Ehren Gottes oder seiner Heiligen die Andachtsstimmung der Gläubigen erhöhen sollen (ὕμνος ursprünglich Festlied zu Ehren von Heroen und Göttern). Sie 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 hl. 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). Was an seinen Dichtungen am meisten gefällt, ist neben der großen Einfachheit der Form die tiefe Frömmigkeit der ganz auf Gott gerichteten Seele. 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

www.liturgie.de

die Hymnen des Spaniers Aurelius Prudentius († nach 407) durch lebendige Darstellung, stärkere Erregung des Gefühls und dramatischere Auffassung aus. Man vergleiche nur die beiden Hymnen zum Feste der Unschuldigen Kinder *Audit tyrannus anxius* und *Salvete flores martyrum*, ferner die dem hl. Ambrosius nachgebildeten Hymnen zu den Dienstags- und Donnerstags-Laudes, die als Teile seiner größeren Dichtung *Kathemerinon* (*Καθημερινῶν*) entnommen sind. Lieder 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 wie auch der österliche Prozessionsgesang *Salve festa dies* von Venantius Fortunatus, der nach langen Wanderfahrten, die ihn an mehrere fränkische Fürstenhöfe führten, hochbetagt 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 Ferialtage 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, quantitierende 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 hl. 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 hl. Bonaventura († 1274), keine Hymnen im heutigen Brevier erhalten. Der schöne Hymnus zum Namen-Jesu-Fest *Iesu dulcis memoria,* der früher oft dem hl. 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 hl. Thomas von Aquin († 1274) im Auftrage des Papstes Urban IV. zum Fronleichnamfeste verfaßten Hymnen *Pange lingua gloriosi corporis mysterium, Sacris sollemniis, Verbum supernum prodiens* ihre Stellung in der Liturgie bis heute behauptet.

www.liturgie.de

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 altchristlichen und mittelalterlichen Poesie verloren hatte, suchte man die Hymnen des Breviers nach klassischen Regeln umzugestalten. So leitete Papst 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, 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 hl. Martina, 30. Jan.), P. Klemens XI. († 1721, zum Feste des hl. 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 O. Hellinghaus herausgegeben: Die kirchlichen Hymnen in den Nachbildungen deutscher Dichter, M.-Gladbach 1919. Außerdem sei hingewiesen auf die Quellenwerke von H. A. Daniel, F. J. Mone, G. M. Dreves und Cl. Blume; 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; dieselb., Hymnologische Beiträge, 4 Bde., Leipzig 1920—30; H. Rosenberg, Die Hymnen des Breviers in Urform und neuen deutschen Nachdichtungen [*Ecclesia orans* XI. u. XII.], Freiburg 1923, und zur Erklärung der Hymnen vor allem auf A. Schulte, Die Hymnen des Breviers nebst den Sequenzen des Missales[4], Paderborn 1920.

3. Die liturgische Bedeutung der Hymnen ergibt sich aus ihrem Charakter als Festlieder. Ihr poetischer Schwung soll im Herzen des Betenden die dem Feste entsprechenden religiösen Empfindungen steigern. Daher wird der

www.liturgie.de

Hymnus manchmal sogleich im Anfang der Horen gebetet, um eine gesteigerte Andachtsstimmung gewissermaßen gleichmäßig der ganzen Hore mitzuteilen, so der Matutin, der Prim und den Kleinen Tageshoren. In jenen Horen dagegen, deren Höhepunkt ein neutestamentliches Kantikum darstellt (Laudes, Vesper, Komplet), wird der Hymnus mehr in die Nähe dieses Dankliedes gerückt, da dann erst hiermit die höchste Entwicklung der religiösen Begeisterung verbunden sein soll.

Durch die Aufeinanderfolge von Hymnus, Versikeln und Antiphon zum Magnifikat ergibt sich dann oft eine stufenweise fortschreitende lebendige Hinleitung der Gedanken zum Gegenstand der Feier, etwa zur himmlischen Belohnung eines Heiligen, wofür im Kantikum Gott Dank ausgesprochen werden soll. Als Beispiel sei hier die 2. Vesper zum Fest der Unschuldigen Kinder (28. Dezember) angeführt; zunächst der Hymnus von Aurelius Prudentius:

Salvete flores Martyrum,
Quos lucis ipso in limine
Christi insecutor sustulit,
Ceu turbo nascentes rosas.

Vos prima Christi victima,
Grex immolatorum tener,
Aram sub ipsam simplices
Palma et coronis luditis.

Es folgt die Schlußdoxologie, dann in Erinnerung an Offb 7, 14 ff.:

℣. *Sub throno Dei omnes sancti clamant:*
℟. *Vindica sanguinem nostrum, Deus noster.*

Ad Magnif. Ant.: Innocentes pro Christo infantes occisi sunt, ab iniquo rege lactentes interfecti sunt: ipsum sequuntur Agnum sine macula et dicunt semper: Gloria tibi, Domine.

§ 31

Deutsche Kirchenlieder

Als deutsche Kirchenlieder bezeichnet man deutsche Gesänge religiösen Inhalts, die in ähnlicher Weise wie die Hymnen zur Erhöhung der Andachtsstimmung der Gläubigen dienen.

1. Entstehung. Während in romanischen Ländern das Volk wegen der Verwandtschaft seiner Sprache mit der liturgischen leicht den lateinischen Gesang auszuführen und zu verstehen vermochte, war das in Deutschland anders. Dieser Umstand trug viel dazu bei, daß mit der Zeit immer mehr ein geschulter Sängerchor alle liturgischen Gesänge übernahm. Um jedoch noch eine gewisse allgemeinere Teilnahme am Gottesdienst durch Gesang zu ermöglichen, ließ der deutsche Klerus das Volk seine lateinischen Gesänge oft mit dem aus Litaneien ge-

www.liturgie.de

läufigen *Kyrie eleison* unterbrechen. Ja man fügte diesem in der Melodie ganz einfach gehaltenen Kyrieruf auch wohl einige erklärende deutsche Worte bei oder dichtete aus dem Festgedanken heraus eigene deutsche Liedertexte hinzu, die, weil sie mit *Kyrie eleison* begannen oder schlossen, Leisen genannt wurden.

Wie alt der gemeinsame Kyrieruf des Volkes in Deutschland ist, zeigt der Bericht von der Übertragung der Reliquien des hl. 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 hl. 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 Te Deum an. Zum Kyrieruf bei Prozessionen der früheren Zeit vgl. Fr. Leitner, Der gottesdienstliche Volksgesang im jüdischen und christlichen Altertum, Freiburg 1906, 180 ff.

2. Mittelalterliche Periode. 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. Jahrhundert; auch wurden weltliche Lieder zu Leisen umgedichtet. Bei der Kreuzzugspredigt des hl. 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, Glossenliedern, Mischliedern und Umdichtungen weltlicher Lieder in religiöse Gesänge (*contrafacta*).

Wiegenlieder wurden vor Krippendarstellungen gesungen; Glossenlieder erklärten die Worte eines lateinischen Textes, z. B. das *Ave Maris stella* des Heinrich von Lauffenberg († 1460):

„*Ave maris stella*, bis gegrüßt ein stern im mer,
Tu verbi Dei cella, du gottes mutter hehr" usw.

Mischlieder ließen lateinische und deutsche Worte miteinander abwechseln, z. B.

„*In dulci jubilo*, Nun singet und seid froh;
Unser aller Wonne liegt *in praesepio*
Und leuchtet wie die Sonne *Matris in gremio*.
Alpha es et O, Alpha es et O."

www.liturgie.de

Aus dem 14. Jahrhundert stammen viele Marienlieder, darunter die noch heute übliche Volksweise „Es ist ein' Ros' 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".

Vgl. auch R. Stroppel, Liturgie und geistliche Dichtung zwischen 1050 und 1300. Mit besonderer Berücksichtigung der Meß- und Tagzeitenliturgie, Frankfurt 1927.

3. 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. Vehe 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* (Verf. der Zisterzienser Arnulph von Löwen) und „Freu dich, o Himmelskönigin", Übersetzung zur marianischen Antiphon *Regina coeli.* Das Gesangbuch des Domdechanten Dr. Joh. Leisentritt von Bautzen (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 meist 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. Kohlbrenner († 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 „Trutz 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 Silesius, 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

www.liturgie.de

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 Volksgesang anbahnen sollen.

Zur Geschichte des Kirchenliedes vgl. besonders Bäumker-Meister-Gotzen, Das katholische deutsche Kirchenlied, 4 Bde., Freiburg 1862—1911.

4. Bedeutung. Das deutsche Kirchenlied hat den Zweck, die Andachtsstimmung des Volkes 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 eingeprägten Worte und Weisen werden auch außerhalb der Kirche vom Volke gern gesungen. Sie sind gleichsam Mahnstimmen aus einer anderen Welt, sowie Trostgebete in betrübten, 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. 46 ff. Zur Erklärung der Kirchenlieder im Unterricht sei besonders empfohlen Gr. Rensing, Die Behandlung katholischer deutscher Kirchenlieder[2], Köln 1920.

§ 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

www.liturgie.de

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 will, vereint mit ihrem obersten Liturgen Jesus Christus, im Namen der ganzen kirchlichen Gemeinschaft eine andauernde seelische Hingabe aller Gläubigen an den dreieinigen Gott zum Ausdruck bringen in einer solchen öffentlich-amtlichen Form, die der menschlichen Verpflichtung möglichst vollkommen entspricht. Daher hat sie eine feststehende Ordnung von kirchlichen Gebeten geschaffen, die wir kirchliches Stundengebet nennen.

Man kann das kirchliche Stundengebet definieren als das öffentlich-amtliche Gebet, das von gewissen dazu verpflichteten Personen im Auftrage und nach Anordnung der Kirche verrichtet wird, um Gott Anbetung, Lob, Dank und Sühne im Namen der Gemeinschaft darzubringen und ihm liturgische Bitten vorzutragen.

Das kirchliche Stundengebet ist seiner Natur nach ein öffentliches Gebet, wenn es auch heute infolge der geschichtlichen Entwicklung vorwiegend nur privatim, d. h. nicht mehr gemeinsam mit anderen im Chor, rezitiert wird. Weil durch dieses regelmäßige Gebet die Kirche ihre Pflicht Gott gegenüber erfüllt, wird es mit Recht *Officium divinum* genannt (= Pflichtgebet zur Verherrlichung Gottes). 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. Nur der höchsten kirchlichen Obrigkeit steht es zu, zu bestimmen, wer im Namen der Gemeinschaft, als Sprecher der erlösten Menschheit, diesen Gebetsdienst ausführen soll, und in welchem Umfange derselbe ausgeführt werden muß. Demgemäß sind zum Breviergebet in der abendländischen Kirche verpflichtet:

a) Auf Grund der Weihe (*titulo ordinis*) alle Kleriker, die höhere Weihen, vom Subdiakonate an aufwärts, erhalten haben, denn die Träger der höheren Weihen, die beim Meßopfer am Altare stehen, sollen allen wesentlichen Aufgaben des Priestertums entsprechen. Zum Wesen des Priestertums gehört aber nicht bloß Opfer, sondern auch Gebete für das Volk darzubringen (CJC can. 135 und 214).

www.liturgie.de

b) Auf Grund eines kirchlichen Benefiziums (*titulo beneficii ecclesiastici*) alle Kleriker (auch die Minoristen), sobald sie in den Genuß eines kirchlichen Benefiziums gelangt sind. Es wird nämlich angenommen, daß der Stifter eines Benefiziums mit dem kirchlichen Opfer auch stets kirchliches Gebet den Gläubigen zuwenden wollte. Der Benefiziat, der, ohne durch ein rechtmäßiges Hindernis abgehalten zu sein, die Pflicht des Breviergebetes nicht erfüllt, darf daher 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 Religiosen beiderlei Geschlechts, die Profeß abgelegt haben und deren Ordensregel zum Chorgebet verpflichtet. Die Kirche nimmt nämlich gern an, daß diese Religiosen, die mit Vorzug ihr Leben der Verherrlichung Gottes widmen, durch das Chorgebet auch ihre seelische Hingabe im Namen der ganzen Christenheit bekunden wollen. Die feierliche Profeß abgelegt haben, müssen daher sogar, 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 Hinwendung des Geistes entweder auf die Gebetsworte im einzelnen und ihren Sinn oder auf den allgemeinen Sinn der größeren Textabschnitte oder wenigstens auf Gott als Empfänger unseres Gebetsdienstes einschließt, dagegen eine gleichzeitige Vornahme von damit unvereinbaren Beschäftigungen ausschließt, ferner mit der wenigstens virtuellen Intention, gemäß dem Gebote der Kirche wirklich zu beten und nicht etwa nur die Texte zu studieren. Schon darin, daß man das Brevier zum Beten in die Hand nimmt, kann sich diese Intention hinreichend zeigen.

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 und sich lebhaft in die Gegenwart Gottes versetzen.

Mittel, den rechten Gebetsgeist in sich zu erhalten oder zu erneuern, sind Sammlung der äußeren

www.liturgie.de

Sinne, wiederholte Erneuerung der allgemeinen Gebetsabsicht (etwa bei jedem *Gloria Patri*), häufiger Wechsel in besonderen Gebetsintentionen (für die Kranken der Gemeinde, Schulkinder u. dgl.), spezielle Erwägung der Aufgaben des Brevierbeters, lebhafte Vereinigung mit den Intentionen Christi oder mit Christus selbst, sei es mit dem verklärten, himmlischen Christus, sei es mit dem leidenden, gedanklichen 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.

Das Mittelalter faßte die einzelnen Horen gern als Gebete auf, die den Herrn in seinem Leiden von der Gefangennahme während der Nachtzeit bis zur Grablegung begleiten sollen, wie es z. B. die Verse anzeigen:

Matutina ligat Christum, qui crimina purgat.
Prima replet sputis, causam dat Tertia morti,
Sexta cruci affigit, latus eius Nona bipartit,
Vespera deponit, tumulo Completa reponit.
Haec sunt septenis propter quae psallimus Horis.

Wer aus Unachtsamkeit ein unrichtiges Offizium gebetet hat, ist verpflichtet, wenigstens eine Ergänzung beizufügen, wenn das gebetete Offizium beträchlich 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 geziemenden 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).

Auch für die Privatrezitation gilt, daß Matutin und Laudes womöglich vor der Messe gebetet werden sollen. Die übrigen Horen bis zur Non werden passend noch am Vormittage, Sext und Non vielleicht

www.liturgie.de

auch am Nachmittage, Vesper und Komplet von der Mittagszeit an bis gegen Abend gebetet. Im Chordienst muß die Vesper der Fastenzeit vor Mittag gebetet werden, was auch bei Privatrezitation dann erlaubt ist.

4. Befreiung von der Gebetspflicht. Der Papst kann jedem, der zum Breviergebet verpflichtet ist, gültige Dispens erteilen, 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 Breviergebets 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 befruchtet. Das im Gehorsam gegen die kirchliche Autorität zu verrichtende Gebetspensum verlangt ferner täglich und stündlich von ihm gewisse Opfer. Dadurch wird seine innere Befähigung, als Werkzeug Christi zur Heiligung der Mitmenschen zu dienen, noch erhöht. Auch führt ihn der stets wechselnde Inhalt des Stundengebetes in ein vollkommeneres 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 440—450; B. Rasche, Kirchliches Stundengebet und Meßopfer², Paderborn 1918.

§ 33

Geschichte des Stundengebets und Breviarium Romanum

1. Geschichte des Stundengebets. 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 ent-

www.liturgie.de

sprechende 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" (Lk 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; Lk 12, 37 u. 21, 36; Mk 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 Aszeten, 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 (*ἀπόδειπνον* = nach dem Abendessen), das der hl. Benedikt, der Patriarch der abendländischen Mönche († 543), später zur Komplet umschuf. In den Klöstern entstand auch der Gebrauch, Vesper, Matutin und Laudes täglich zu verrichten.

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 Papst Gregor der Große († 604), der die Annahme übereinstimmender Grundlinien des Stundengebetes in der ganzen Kirche förderte, indem er die Gebetsweise des hl. Benedikt durch eigens geschulte Sänger in vorbildlicher Weise an den Hauptkirchen der Stadt Rom ausführen ließ.

Vgl. auch die interessanten Schilderungen des Gottesdienstes in Jerusalem durch die Pilgerin Aetheria, z. B. das tägliche Matutin- und Laudesoffizium: „An allen Tagen werden vor dem Hahnenschrei alle Türen der Auferstehungskirche geöffnet, und es steigen alle Mönche und Jungfrauen (*monazontes et parthenae*), wie man hier sagt, herab und nicht nur sie, sondern außerdem auch Laien, Männer und Frauen, die am Frühgottesdienst teilnehmen wollen. Von dieser Stunde an bis zum

www.liturgie.de

Morgengrauen werden Hymnen und Psalmen mit Responsorien, auch mit Antiphonen, rezitiert und nach jedem Hymnus ein Gebet. Zwei oder drei Priester, ähnlich auch die Diakonen, wechseln an den einzelnen Tagen sich ab, zusammen mit den Mönchen . . . die Orationen vorzubeten. Jetzt kommt auch der Bischof mit dem Klerus herzu . . . Sobald es aber angefangen hat hell zu werden, beginnen sie die Morgenhymnen zu sprechen." Übersetzung nach Bludau, Die Pilgerreise der Aetheria, Paderborn 1927, 43 f. 48.

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 Votivgebete zum Tagespensum hinzugefügt. Das Offizium wurde mannigfaltiger.

Das 13. Jahrhundert brachte die bedeutsamste 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, abzukürzen. 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. Ihr General Haymo († 1244) trug besonders dazu bei, daß es überallhin durch das Abendland verbreitet wurde. Die Dominikaner und viele Bistümer formten ihr Stundengebet nach dem römischen Vorbilde um. Geistliche, die an der Universität oder in Ordenshäusern zu Paris studiert hatten, übertrugen die neue 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 hl. Ludgerus (mit eigenen Antiphonen und Responsorien) zu singen. Das gleiche Offizium nahmen 1242 die Nonnen von St. Ägidii in Münster, 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 kennengelernt und

www.liturgie.de

von dorther mitgebracht hatte. Näheres bei Stapper, Die Feier des Kirchenjahres an der Kathedrale von Münster, Münster 1916, 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 (Verwendung 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 latreutische 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. 32), 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 (privilegiert) alle Feste des Herrn, Mariä, der Engel, des hl. Johannes des Täufers, des hl. Joseph, der Apostel und Evangelisten, sowie alle Duplex-

www.liturgie.de

feste erster und zweiter Klasse. Die übrigen Feste haben fortan keine eigenen Psalmen mehr, sondern sind auf die Ferialpsalmen angewiesen, die derselbe Papst neu auf die Wochentage verteilt hatte.

Über Einzelheiten der Breviergeschichte vgl. S. Bäumer, Geschichte des Breviers, Freiburg 1895; P. Batiffol, *Histoire du Bréviaire romain*[3], Paris 1911; J. Baudot, *Le Bréviaire*, Paris 1929; F. Cabrol, *La réforme du Bréviaire et du Calendrier*, Paris 1912; K. Kastner, Praktischer Brevier-Kommentar, 2 Bde., Breslau 1923/24.

2. *Breviarium Romanum.* Das heutige *Breviarium Romanum* ist, wie oben bemerkt, aus dem verkürzten Offizium der römischen Kurie hervorgegangen (*Breviarium* = Auszug, Verkürzung). Es 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, nämlich der Matutin, Laudes, Prim, Terz, Sext, Non, Vesper und Komplet. Er enthält die vollständige Psalmodie der Sonn- und Ferialoffizien mit den zugehörigen Hymnen und Antiphonen, also Richtlinien und Grundstock des ganzen Gebetsdienstes.

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. In ihm wiegt das didaktische Element des Offiziums vor. Daneben erscheinen die Feste des Herrn in breiter Entfaltung.

c) Das *Proprium* und *Commune sanctorum*, d. h. die wechselnden Gebete, eigenen Hymnen, Lesungen, Responsorien, Antiphonen und Orationen der Heiligenfeste und einiger besonderer Tage. Dieser Abschnitt enthält vorzugsweise die kirchliche Heiligenverehrung. Sodann hat er noch das Offizium des Kirchweihfestes, das zuletzt geschaffene Kommune der Marienfeste, zwei Marianische Offizien, das Offizium für die Verstorbenen, Bußpsalmen, Allerheiligenlitanei, Sterbegebete, Tisch- und Reisegebete aufgenommen.

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

www.liturgie.de

Proprium dioecesanum mit den Partikularoffizien der betreffenden Diözese angeheftet.

Das *Breviarium Romano-Monasticum* beruht auf einer Revision des monastischen Offiziums, die unter Paul V. 1608—1611 im Anschluß an die Verbesserungen, die Pius V. am *Breviarium Romanum* ausgeführt hatte, vorgenommen wurde. Es wurde im Jahre 1616 allen Benediktiner- und Benediktinerinnenklöstern vorgeschrieben und unter Papst Benedikt XV. auch den Reformen, die Papst Pius X. im Römischen Brevier angeordnet hatte, angeglichen.

Das Römische Brevier ist als Ganzes betrachtet eine vorzügliche Sammlung der kostbarsten kirchlichen Gebetsstücke in bewunderungswerter, 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 aszetischer Literatur auf.

Vgl. L. Bacuez, Das Brevier vom Standpunkte der Frömmigkeit aus betrachtet, Mainz 1891; Cl. Blume, Brevier und Messe, 2. Aufl., Regensburg 1919.

§ 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, matutinum*, Metten) bezeichnet eine Weihe nächtlicher Gebetsstunden zum Lobpreise Gottes. Nach der heutigen Einrichtung des

www.liturgie.de

Römischen Breviers — das Monastische Brevier zeigt nur innerhalb der Horen gewisse Abweichungen, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann — 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 an Ferialtagen ein strenger, ernster zu sein. Namentlich wird dann oft die Bitte um Sündenvergebung ausgesprochen und zur Buße aufgefordert. An Festtagen tritt indessen der Gedanke an das Festgeheimnis deutlich in den Vordergrund. In diesem Falle bildet sie gleichsam eine betrachtende Vorbereitung und Einstimmung auf die folgende Festmesse.

Nach den einleitenden Gebetsformeln folgt zunächst der Invitatorialpsalm 94 *Venite exultemus Domino*. Er enthält eine allgemeine Einladung zur Anbetung Gottes. Ihm wird das sog. Invitatorium beigefügt (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 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 Semiduplexfesten 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.

www.liturgie.de

Sogleich nach Schluß der Psalmodie leitet ein die Hauptidee des Festes oder Tages kurz zusammenfassender Versikel auf die Bitte über, die aus dem Paternoster und der Absolutio besteht.

Die Lesung verläuft in jeder Nokturn in drei Absätzen (*lectiones*). In der 1. Nokturn sind, wie schon oben S. 132 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 und auf die Festmesse vorbereitet. 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. An den Festen des Herrn gedenkt die Kirche dabei ihres göttlichen Stifters, denn wie das Licht über die Finsternis der Nacht, so hat Christus einst über die Sünde gesiegt. Aber auch an Heiligenfesten lobt sie Gott wegen ihres göttlichen Mittlers, denn auch das Leben eines jeden Heiligen ist ein fortgesetzter Sieg des Erlösers über Tod und Sünde. Daher geht der Jubel in den Laudes zuletzt 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 Kantikum. Während diese Psalmen und Kantiken nur Lob und Dank im allgemeinen zum Ausdruck bringen, geben ihnen die Antiphonen vielfach schon besondere Beziehungen zum Tagesgeheimnis. Die Lesung ist abgekürzt zu

www.liturgie.de



Abb. 13. Neumünsterkirche in Würzburg
(siehe S. 70).

www.liturgie.de



Abb. 14. Kirche zu Diessen in Oberbayern
(siehe S. 70).

www.liturgie.de

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. Alsbald wird die Antiphon zum neutestamentlichen Kantikum des Zacharias, zum Benediktus, angestimmt, das dem Danke für das messianische Heil Ausdruck gibt, und zwar sowohl für die Spendung übernatürlichen Lichtes („*illuminare his, qui in tenebris et in umbra mortis sedent*") als auch für alle anderen Gnaden, die Gottes Güte uns bisher durch seinen Sohn erwiesen hat. Die Antiphon bezeichnet an Festtagen meist den besonderen Grund des Dankes, die himmlische Belohnung des Heiligen o. dgl. 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 und seiner Beschäftigungen an Gott zu dessen Ehre, denn sie entsprechen den vier *stationes* der Tageseinteilung bei den alten Römern. Die Prim ist das offizielle Morgengebet, in dem die Kirche zugleich Gott für uns um Schutz und Beistand in allen Tagesbeschäftigungen bittet. Im ersten Teile (bis *Benedicamus Domino*), der *Officium chori* genannt wird, hat die Prim den gleichen Aufbau wie die übrigen Kleinen Horen: einen Hymnus zur Einleitung, drei Psalmen zum Gotteslobe mit dem Sonntagszusatze des Athanasianischen Glaubensbekenntnisses, als Lesung ein kurzes Kapitulum, 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, nachdem wenigstens im Chore das Martyrologium verlesen

www.liturgie.de

worden ist, die Fürbitte der Heiligen angerufen, Gottes Beistand zu den Arbeiten des Tages erfleht, eine *Lectio brevis* mit kurzen Betrachtungsgedanken angehört und der Segen erteilt (Selbstsegnung unter Gebet).

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. Diese Kleinen Horen wollen gleichsam behilflich sein, auch bei allen Tagesbeschäftigungen unsere Gedanken auf Gott, sein Gesetz und seine Gnade, gerichtet zu halten.

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 „Gesetz Gottes" als wertvollste Lebensregel preist.

4. Die Vesper (*vesperae*) ist den Laudes entsprechend aufgebaut. Als ehemaliges Abendoffizium (*lucernarium, λυχνικόν*) 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 an den bevorzugten Festen Gedanken an das Geheimnis, das gerade gefeiert wird, oder an die Wirksamkeit der Heiligen 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 (mit Ausnahme des Samstags) rühmt das Schöpfungswerk Gottes und knüpft in moralisierender Auslegung Bitten daran. Festhymnen erheben die religiösen Gefühle. Versikeln fassen den Tages- oder Festgedanken kurz zusammen. Alsdann hebt das neutestamentliche Kantikum, das Magnifikat, mit den Worten der allerseligsten 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*

www.liturgie.de

a capitulo sequentis sc. diei) auf den Charakter des nächstfolgenden Festes Bezug.

5. Die Komplet (*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 öffentliches Schuldbekenntnis mit Absolution. Angeregt durch die kurze Lesung soll nämlich der Geist des Betenden in sich Einkehr halten, auf das vollbrachte Tagewerk zurückschauen und seine Fehler, soweit als möglich, durch demütige Anklage, Reue und Vorsatz 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 Oration 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. Ein andauernder Lobpreis Gottes in Verbindung mit Christus ist die leitende Idee. Jede Hore beginnt mit der Anrufung des göttlichen Beistandes und einer anschließenden Lobpreisung, jeder Psalm schließt mit einer trinitarischen Doxologie, jede Oration beruft sich auf die Mittlerschaft Jesu Christi. Das nächtliche Offizium weist schon auf die Gnaden des kommenden Morgens hin, insbesondere auf die in der Messe erscheinende Gnadensonne Jesus Christus; die letzten Tageshoren lassen uns dankerfüllt auf diese Gnaden zurückschauen. Die

www.liturgie.de

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 Stundengebetes 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 Erhörung 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 Danksagung für die Feier und ihre Gnaden. Die Fürbitte für die Verstorbenen *Fidelium* etc. wird vom Offiziator mit gedämpfter Stimme beigefügt. 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 sei verwiesen auf Ch. Willi, *Le Bréviaire expliqué*, 2. Bde., 2. Aufl., Paris 1922; K. Kastner, Praktischer Brevier-Kommentar, 2 Bde., Breslau 1923/24; Pius Parsch, Aus Brevier und Meßbuch, Regensburg, seit 1923; B. Schäfer, Das kleine Offizium der seligsten Jungfrau Maria, 2. Aufl., Münster 1902; ders., Liturgische Studien, 4 Bde., Regensburg 1910 ff.; F. A. Hoeynck, Das *Officium defunctorum* nach dem Wortsinn und für das liturgische Verständnis erklärt, Kempten 1892.

Eine Übersetzung des Breviers hat die Abtei Maria Laach herausgegeben unter dem Titel: Laienbrevier, Tagzeitengebet im Geiste der Liturgie, 2 Bde, Berlin 1927/28.

§ 35

Liturgisches Gebet und Volksandacht

Im liturgischen Gebete bringt zwar die Kirche für alle Gläubigen Gott Anbetung, Lob, Dank, Sühne und Bitte dar, jedoch muß der einzelne Christ, soll die persönliche Zuwendung der Verdienste Christi wirklich erreicht werden, um derentwillen

www.liturgie.de

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 (CJC can. 467).

Die Kirche selbst verpflichtet ihre Angehörigen *sub gravi*, wenigstens an allen Sonn- und Feiertagen der gemeinsamen Opferfeier beizuwohnen. Die Liturgie ladet 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 solche vorzuziehen, die auf Form und Geist der modernen Sprache möglichst Rücksicht nehmen.

Eine gute Auswahl liturgischer Gebetsformeln für den Privatgebrauch bietet R. Guardini, Altchristliche Gebete, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1922.

3. Beim öffentlichen Gottesdienst in Kirchen und Kapellen (wie auch bei Prozessionen und Wallfahrten) dürfen nur vom Bischofe ausdrücklich gebilligte Gebete und Andachtsübungen benutzt werden (can. 1259).

4. Vereinigen sich mehrere Gläubige zur gemeinsamen Verrichtung ihres Gebetes in einer Kirche oder Kapelle, so ist zu empfehlen, daß ein Pfarrgeistlicher die Leitung übernimmt.

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*

www.liturgie.de

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 Danksagungen 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 ignitegium,* um durch Auslöschen des Herdfeuers in allen Häusern größere Sicherheit vor Brandschaden während der Nachtruhe zu gewähren) 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 Brixen 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 Volkssitte 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 Volkssitte, 150 Ave Maria zur Nachahmung der 150 Psalmen des Psalteriums aneinander zu reihen (Marienpsalter). Zwar hat der hl. Dominikus selbst das Rosenkranzgebet in der heutigen Form noch nicht gekannt, jedoch hat sein Orden schon früh zur schnellen Verbreitung rosenkranzähnlicher Andachten beigetragen.

www.liturgie.de

Die betrachtende Gebetsweise soll zuerst von dem Kartäuser Dominikus Prutenus († 1461 zu Trier) angeregt worden sein. Der Dominikaner Alanus 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 freudenreichen, schmerzensreichen 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 hl. 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. 132 f.

5. Mit gewissen liturgischen Akten, die sich in der Stille vollziehen, z. B. Lesemessen und Expositionen, können Volksandachten verbunden werden, um die innere Beteiligung der Gläubigen mehr anzuregen und recht zu leiten.

Bereits im Mittelalter pflegte man dem *Salve Regina* am Schlusse der Komplet sowie der Predigt und Sonntagschristenlehre, 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 Nakatenus) 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

www.liturgie.de

Begleitung liturgischer Akte gestattet, teils mit liturgischen Akten abwechseln, teils selbständig ausführen läßt.

a) 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).

In mittleren und höheren Schulen ist es möglich, mit Hilfe der zahlreichen Übersetzungen der Meßliturgie (s. oben S. 39) die Jugend in einigen Vorbereitungsstunden auf die Hauptgedanken der wechselnden Meßtexte jedesmal aufmerksam zu machen und durch Erklärung des Zusammenhangs der Perikope oder durch liturgiegeschichtliche Betrachtung der Festfeier ein vollkommeneres „Mitleben mit der Kirche" zu begründen. Für die große Masse des Volkes wird aber stets nur erreichbar sein, daß man sie befähigt, die unveränderlichen Meßtexte sinngemäß mit eigenen Gebetsgedanken zu begleiten. Die Übung hierin wird am besten durch sog. Meßandachten erhalten, deren Gebete sich vom liturgischen Geiste erfüllen lassen.

Die Gebete einer guten Meßandacht werden daher zunächst die Meinung bezeichnen, in der die Messe für die Allgemeinheit aufgeopfert werden soll, während des Staffelgebetes und des Kyrie der Bitte um Sündenvergebung Ausdruck geben, während der Epistel und des Evangeliums die lehrhaften 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 herzliches Verlangen nach Vereinigung mit Jesus Christus (womöglich wirkliche Kommunion), 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 Michael 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 hl. Altarssakramentes oder des 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, Vor-

www.liturgie.de

beten 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 (Responsen, Akklamationen) die Aufmerksamkeit der Gläubigen auffrischen.

Durch Entscheidung der Ritenkongregation vom 4. August 1922 ist gestattet, mit ausdrücklicher Zustimmung des Diözesanbischofs die lateinischen Responsen der Lesemesse statt durch einen bzw. zwei Ministranten, wie es die Rubriken vorschreiben, durch eine größere Anzahl von Gläubigen, einen Jugendverein, eine Schulklasse o. dgl. ausführen zu lassen (sog. *missa recitata*), vorausgesetzt, daß dies weder den zelebrierenden Priester noch die übrigen beiwohnenden Gläubigen in der Andacht stört. Alle übrigen Meßtexte außer Sekret und Kanon können dann durch einen Vorbeter in Übersetzung laut vorgetragen werden.

Bei der gesungenen Messe, und zwar sowohl bei der *missa cantata* wie beim levitierten 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 hl. Altarssakrament dann gegenwärtig ist (Motuproprio 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). Vor allem aber lasse man das ganze Volk sich nach Möglichkeit am Gesang der lateinischen Responsen (*Amen, Et cum spiritu tuo*), vielleicht auch der einfacheren Choralgesänge des *Ordinarium missae* beteiligen. Im letzteren Falle müssen mit den Kindern in der Schule entsprechende Übungen abgehalten werden.

Vgl. J. Mohr, Pflege des Volksgesanges, Regensburg 1891. Dem sog. Volkshochamte dienen die von P. Dr. Gregor Schwake (Abtei St. Joseph-Gerleve bei Coesfeld) herausgegebenen Texte mit „Methode zur Einübung" und „Orgelbegleitung" (Dülmen 1930).

b) Nachmittagsandachten. Sie 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.

Die Anfänge der Segensandachten reichen ins 14. Jahrhundert zurück. Sie sind vorzüglich geeignet, der Anbetung gegenüber dem menschgewordenen Gottessohne Ausdruck zu geben, den Glauben an die Gegenwart Christi im hl. Altarssakramente 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;

www.liturgie.de

jedoch wird passend ein Sakramentslied (oder ein Sakramentshymnus) gesungen, wenigstens aber als erstes Gebet eine Anbetung des hl. 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 Litaneien. Orgelspiel ist dabei auch an den Sonntagen und Ferien des Advent und der Fastenzeit erlaubt.

Die private Exposition kann nach dem kirchlichen Gesetzbuche (can. 1274, § 1) aus jeder gerechten Ursache ohne besondere bischöfliche Erlaubnis stattfinden. Sie besteht darin, daß man den Tabernakel in solcher Weise öffnet, daß man das Ziborium 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 Ziborium, 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 Fronleichnamfeste und während dessen Oktav in allen Kirchen beim Hochamt und zur Vesper, an anderen Tagen aber nur mit bischöflicher 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 Ziborium 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 kirchliche 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 hl. Sakramentes Lob des dreieinigen Gottes sowie die Bitte um Zuwendung der Erlösungsfrüchte (vgl. unten S. 302).

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 (*Decr. 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 Ausdrucke 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

www.liturgie.de

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.*

Der Ritus der Bruderschaftsandachten, Buß-, Bitt- und Dankandachten 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 Vorbereitungsgebete „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 hl. Herzens Jesu verbunden (empfohlen mit Kommunion, um die Gnade der Beharrlichkeit zu erlangen, zuerst durch die hl. 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 hl. Antonius von Padua (durch Leo XIII. im Jahre 1898 mit Ablässen ausgestattet) und an 6 aufeinander folgenden Sonntagen zu Ehren des hl. Aloysius in Erinnerung an die sechs Jahre, die der Heilige im Ordensstande zubrachte (gebräuchlich seit 1740 in Mantua, Ablaßverleihung durch Papst Klemens XII. 1739 und 1740).

Auch das Vierzigstündige Gebet ist aus einer Bruderschaftsandacht der sog. Verberati in Zara (Dalmatien) hervorgegangen.

www.liturgie.de

Man wählte 40 Anbetungsstunden in Rücksicht auf die 40 Stunden, die nach der weitverbreiteten, von Augustinus (*De trin.* 4,6) vertretenen Ansicht der Leib des Herrn im Grabe ruhte. Die endgültige Regelung gab 1705 Papst Klemens XI. durch seine *Constitutio Clementina.*

Großer Beliebtheit erfreuen sich beim Volke die 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 I[14], 358—383.

Marianische Andachten sind insbesondere die weit verbreiteten sog. Maiandachten und die 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 und kurze Betrachtungen. Durch rechte Auswahl der Betrachtungen mit Hinweisen 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 hl. Joseph einzurichten sind, wurden 1883 durch Papst Leo XIII. für den Monat Oktober empfohlen und 1885 für alle Pfarrkirchen vorgeschrieben.

www.liturgie.de

Endlich seien noch die Prozessionen erwähnt, jene feierlichen Umzüge, bei denen das gläubige Volk unter Anführung des Klerus in geordneter Reihenfolge einherzieht, um Gott für empfangene Wohltaten zu danken oder seine Hilfe anzurufen (can. 1290—1295). Wechselgebete und Volksgesänge sollen dann möglichst dem liturgischen Charakter der betreffenden Prozession entsprechen, also der Buße und Bitte am Markustage, an den drei Tagen vor Christi Himmelfahrt, am Karfreitage und Allerseelentage, dem Lobe und Danke am Fronleichnamfeste.

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 hl. Sakrament mitzunehmen. Zu Anfang des 14. Jahrhunderts wurde diese Übung allgemein; in Süddeutschland verband sich mit ihr die Spendung des sog. Wettersegens. 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 Witterung, Erntesegen und Schutz vor öffentlichem Unglück erflehen, jedesmal der sakramentale Segen erteilt wird.

Mit Wallfahrten, die gleichsam erweiterte Prozessionen sind, möge Pilgersegen vor Beginn und Danksagung 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 hl. Sakramente empfangen.

Über die Liturgie der Prozessionen vgl. RR tit. IX, über den Pilgersegen tit. VIII c. 11 und 12.

www.liturgie.de

V. Abschnitt

Die Liturgie der Messe oder der Opfergottesdienst der Kirche

§ 36

Die Kultidee des Opfers und ihre Verwirklichung vor Christus

1. Die Kultidee. Wie das liturgische Gebetswort nach einer Verstärkung und Ausweitung durch liturgische Handlung ruft, so der Gebetsgottesdienst der Kirche nach einer Steigerung und Vervollkommnung durch Opfergottesdienst. Das Opfer ist aber nicht bloß eine die liturgischen Gebetsworte begleitende Handlung, wie so manche Zeremonien der Liturgie, sondern ein selbständiger Ausdruck religiöser Gedanken, ja derjenige Ausdruck, der am vollkommensten die restlose, tiefste Selbsthingabe des Menschen an seinen Schöpfer bezeichnet. Das Wort ist nur Mitmenschen der gleichen Sprache verständlich, die Opferhandlung dagegen durch ihre Symbolik denkenden Wesen jeder Art; das Wort, das dem Intellekt entspringt, vermag gewiß schon Verstand und Gemüt zu Gott emporzutragen, aber erst die Opferhandlung, die zugleich einen Verzicht auf wertvolle Habe einschließt und die völlige Hingabe des Willens bekundet, ergreift den ganzen Menschen, bringt sein Wesen nach allen Richtungen hin, in persönlichen und sachlichen Leistungen, huldigend dem Allerhöchsten dar.

Zum Begriff eines Kultopfers gehört außer der Opfergesinnung, d. h. dem Willen, die eigene Persönlichkeit restlos an Gott hinzugeben, ein äußerer Akt, und zwar eine Gabendarbringung, durch die jene Gesinnung gleichsam verkörpert wird. Die Opfergesinnung bildet sozusagen die Seele des Opfers, aber auch die äußere Handlung, die unter symbolischen, von Gott anerkannten Zeichen in Verbindung mit einer Sache, der Opfergabe, durch einen Gott wohlgefälligen Priester als Vertreter einer Kultgemeinde vollzogen werden muß, ist für das Zustandekommen eines wahren Kultopfers unentbehrlich.

2. Kultopfer vor Christus. Die alten Völker haben in ihrem Streben, die Hingabe der eigenen Persönlichkeit durch eine Gabendarbringung auszudrücken, oft seltsame Veränderungen

www.liturgie.de

an der Opfergabe vorgenommen. Am bezeichnendsten war es, wenn sie Opfertiere töteten, deren Fleisch im Feuer gleichsam zu Gott emporsteigen ließen, deren Blut aber, das als Sitz der Seele galt, vor ein Götterbild auf den Boden oder an einen Altar hingossen, um das Leben dieser Tiere sozusagen stellvertretend für das eigene Leben hinzugeben. Ähnliches findet sich noch heute bei heidnischen Jagdvölkern. Sie werfen zuweilen Fleischstücke ihrer Jagdbeute mit einem Widmungsruf an die Gottheit himmelwärts und lassen sie den Raubtieren zum Fraß daliegen: Stücke, die zur Erhaltung ihres eigenen Lebens bestimmt waren, werden so preisgegeben, um in ihnen symbolisch die Abhängigkeit des Lebens aller Geschöpfe von der Gottheit zu bekunden und zugleich Dankbarkeit für die zurückbehaltenen Gottesgaben zu bezeigen.

Gott selbst ließ im Alten Bunde beim israelitischen Volke die Kultidee des Opfers sich immer genauer entwickeln, auch in ihren vorbildlichen, auf Christi stellvertretendes Opfer hinweisenden Zügen. Schon der Bericht der Hl. Schrift über Melchisedech (Gen 14, 18—20) deutet an, wie die Handlung, die dieser Priester-König an Brot und Wein mit Segensworten über Abraham vornahm, als eine symbolische Gabendarreichung an den „Allerhöchsten" aufgefaßt werden muß. Vor allem hat aber das Mosaische Gesetz den Opferkult bis ins einzelne geordnet. Blutige und unblutige Opfer wurden meist miteinander verbunden. Bei den blutigen kam vorwiegend der Charakter der Anbetung und der stellvertretenden Sühne, bei den unblutigen mehr der des Dankes und der gnadenreichen Versöhnung zum Ausdruck. In der Regel wurde die vollständige Opfergabe erst durch eine symbolische Handlung (Handauflegung, „Weben") für Gott bestimmt oder vorgeweiht, dann fand bei lebenden Tieren die Schlachtung and bei allen Opfergaben wenigstens eine teilweise Auflösung in ihre Grundbestandteile, eine Vernichtung, Verbrennung, Verschüttung oder Hinstellung ins Heiligtum statt, alles nur verschiedene Ausdrucksformen für die sinnbildliche Darreichung an Gott. Zuletzt wurde ein bestimmter Teil der genießbaren Gaben als Opfermahl an die Kultgemeinde gegeben, gleichsam eine Rückgabe Gottes an die mit ihm Versöhnung feiernde Opfergemeinde.

Beim Bundesopfer am Berge Sinai (Ex 24, 8) galt das Blut der Tiere als stellvertretend für das jüdische Volk, die Hinsprengung des Blutes als Sinnbild der Selbsthingabe des Volkes. Das Lammopfer, das zweimal täglich im Tempel dargebracht werden mußte (das sog. Tamid, Ex 29, 38—42), bildete die regelmäßige Fortsetzung des Bundesopfers; es galt als Opfer der ganzen

www.liturgie.de

Gemeinschaft, Gesamt-Israels; mit ihm war das Rauchopfer als Symbol des Gebetes und die Ausführung des Psalmengesangs der Leviten verbunden. Als Daueropfer gehörten zu ihm auch noch die „Schaubrote", die ins Heiligtum gestellt, zwölf an der Zahl, wöchentlich erneuert, die ständige dankbare Hingebung der 12 Stämme Israels an Gott versinnbildlichen sollten.

Bedeutsamer noch war, zugleich als Vorbild des Opfers Christi, das jährliche Paschaopfer (Ex 12 u. 13). Das Essen des Osterlammes wurde von Anfang an als Opfermahl betrachtet, das zu einem Kultopfer des ganzen Volkes Israel gehörte. Daher wurden beim Auszug aus Ägypten die Türpfosten mit dem Blute bestrichen, ein Opfergebrauch, der noch heute bei Arabern üblich ist, daher auch ungesäuertes Brot dazu gegessen, denn dieses war als Beigabe zu Opfern bestimmt (Ex 23, 18; 34, 25; Deut 16, 4). Mit heiliger Ehrfurcht gedachte man beim Essen des „Vorübergangs" (= Pascha, Ex 12, 11) des „Herrn". Bis zur Zeit Jesu Christi hatte sich der Pascharitus im einzelnen noch genauer entwickelt, wie die Mischna, jene Sammlung altjüdischer Traditionen aus dem 2. christlichen Jahrhundert, zeigt.

Nach dem Mischnatraktat Pesachim wurde das Paschaopfer als Opfer Gesamt-Israels im Tempelvorhof zu Jerusalem dargebracht. Die jüdischen Familien, die nach Jerusalem reisten, stellten die Lämmer zur Verfügung, Leviten nahmen die Schlachtung vor. „Die Priester stehen in Reihen, in ihren Händen silberne Schalen und goldene Schalen . . . Ein Israelit schlachtet und der Priester fängt das Blut auf; der gibt es seinem Nebenmanne und sein Nebenmann seinem Nebenmanne . . . Der dem Altar nächste Priester sprengt es mit einer Sprengung gegen den Altargrund." Dann wurde das Fleisch der Familie zum Ostermahl zurückgereicht. Diese versammelte sich gegen Abend in einem Saale zur häuslichen Feier; sie lud Arme dazu ein oder gab alles Erforderliche an Arme, daß diese für sich eine gleiche Feier veranstalten konnten. Der Vorsitzende der Tischgemeinde, in der Regel der Familienvater, ließ einen Becher mit Wein füllen und sprach darüber ein Segensgebet, worin er Gott dankte für den Festtag, den er seine Gemeinde erleben lasse. Dann wurden die übrigen Speisen aufgetragen, vor allem eine Schüssel mit bitteren Kräutern (Lattich), ungesäuertes Brot und das Osterlamm selbst. Nach dem Essen des Ostermahls wurde wiederum ein Becher mit Wein gefüllt, wobei der Jüngste der Tischgesellschaft, meistens ein Sohn des Hauses, durch die Frage: „Wodurch ist diese Nacht verschieden von allen andern Nächten?" Anlaß gab, daß der Vorsitzende die Wunder Gottes beim Auszug aus Ägypten erzählen

www.liturgie.de

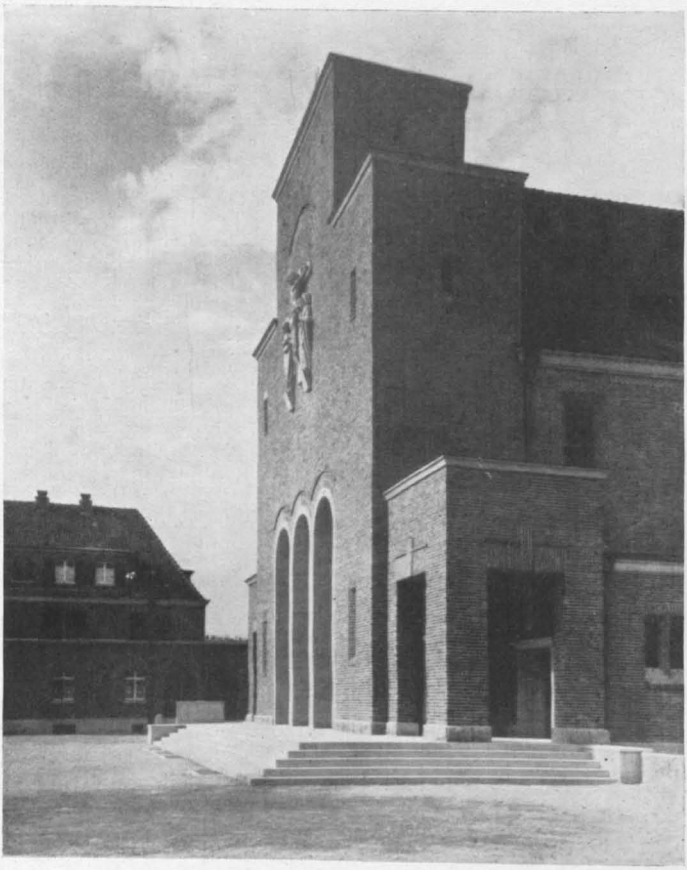


Abb. 15. Petrus-Kanisius-Kirche zu Friedrichshafen
(siehe S. 71).

www.liturgie.de



Abb. 16. Herz-Jesu-Kirche zu Bottrop in Westfalen
(siehe S. 71).

www.liturgie.de

und so die gegenwärtige Feier als ein Dankopfer für die Errettung (Erlösung) aus der Knechtschaft und für die Auserwählung zum Bundesvolke begründen konnte. Auf diese Erzählung, die sog. Haggada, folgten jedesmal noch einige formelhafte Lobpreisungen Gottes. „Fürwahr, gut ist's, dir zu danken und gebührend, deinen Namen zu besingen, denn von Ewigkeit zu Ewigkeit bist du Gott . . ." (vgl. das *Vere dignum et iustum est* im Anfang unserer Präfationen). Zuletzt sang man das sog. große Hallel (Alleluja), nämlich den Ps 136 (Vulg 135): „Danket dem Herrn, denn er ist gütig; denn in Ewigkeit währt sein Erbarmen."

Eine einfachere Form von Segenssprüchen war übrigens auch bei allen festlichen Mahlzeiten im Jahre, besonders bei den Sabbatmahlzeiten üblich. Man pries Gott, dankte ihm für die Speise, sowie für die Auserwählung zum Bundesvolke und bat ihn, sein Erbarmen von seiner Stadt Jerusalem bzw. seiner Thronstätte im Tempel aus allem Volke zuzuwenden, d. h. den Messias zu senden. Nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus und Aufgeben der Messiashoffnungen unterblieben die Bitten der letzteren Art immer mehr oder wurden durch Bitten um Sendung des Propheten Elias ersetzt.

Zu den Mischnatexten vgl. R. Stapper, Die Messe im Abendmahlssaale und in der urchristlichen Kirche [Schöninghs Sammlung kirchengesch. Quellen und Darstellungen, Heft 5] Paderborn 1925; E. v. d. Goltz, Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristl. und griech. Kirche, in: Texte und Untersuchungen, hrsg. von Gebhardt und Harnack, N. F. XXIX 2b, 5—13. Vgl. auch M. Wolff, Ostsyrische Tisch- und Abendmahlsgebete, in: *Oriens christianus* (1927) 70—93; F. Schwenn, Gebet und Opfer, Heidelberg 1928 (dessen Paschatheorie jedoch nicht befriedigt) und F. Rüsche, Blut, Leben und Seele, eine Vorarbeit zur Geschichte des Opfers, Paderborn 1930.

§ 37

Kreuzesopfer und Einsetzung der hl. Eucharistie

1. Das Kreuzesopfer. Die alttestamentlichen Opfer haben reichen Gottessegen auf die Erde herabgelenkt, jedoch nur wegen ihrer Beziehung zum kommenden Erlöser. Aus sich selbst konnten sie nicht der göttlichen Gerechtigkeit Genugtuung für die Sündenschuld Adams leisten. Es mußte ein zweiter Adam auf Erden erscheinen, der Gottmensch Jesus Christus, und als neuer Vertreter der ganzen Menschheit, als Stammvater einer auf übernatürlichem Wege, nämlich durch die Gnade sich ihm anschließenden Gemeinschaft, das große Erlösungsopfer Gott darbringen. Nach dem ewigen Ratschluß des Vaters sollte dies durch einen freiwillig übernommenen Opfertod am Kreuze geschehen. Die

www.liturgie.de

völlige, restlose Hingabe des göttlichen Sohnes an den himmlischen Vater sollte den Ungehorsam und die Selbstüberhebung des ersten Menschen sühnen. Jesus Christus sprach seine Opfergesinnung oftmals aus. Er, der erklärt hatte, daß er gekommen sei, den Willen des Vaters zu erfüllen (Hebr 10, 9; Jo 4, 34; 8, 29), betete im Ölgarten noch unmittelbar vor dem Leiden: „Vater, nicht mein, sondern dein Wille geschehe!" (Mt 26, 39; Lk 22, 42). In diese seine Opfergesinnung schloß er die Seinigen, alle Mitglieder seiner Kirche, ein, denn so schreiben die Apostel: „Christus ist einmal für unsere Sünden gestorben . . ., um uns Gott als Opfer darzubringen" (1 Petr 3, 18; vgl. Eph 5, 2). Der Opfergesinnung entsprach die äußere Handlung in Form eines Kultopfers: eine symbolische Gabendarbringung. Die Opfergabe war nämlich Fleisch und Blut des Gottmenschen, das in der Symbolik der Todesform, der Trennung des Blutes vom Fleische, den Menschen sich zeigte, und zwar in Kraft eines Opferaktes Christi selbst, denn nur mit eigener freier Zustimmung konnte Christus am Kreuze den Tod erleiden. Er hatte seine Jünger darauf vorbereitet mit den Worten: „Darum liebt mich der Vater, weil ich mein Leben hingebe . . . Ich habe die Macht, es hinzugeben, und die Macht, es wiederzunehmen" (Jo 10, 17 f.). Die Jünger mußten die Opferbedeutung seines Todes schon daraus erkennen, daß er zu ihnen gesagt hatte: „Der Menschensohn ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben als Lösegeld für viele hinzugeben" (Mt 20, 28). Auch war die Weissagung des Propheten Isaias (53, 7) allbekannt: „Er ist geopfert worden, weil er es selbst gewollt hat, und tat seinen Mund nicht auf, wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird . . ." So schreibt denn gleichsam jubelnd der hl. Paulus: „Als unser Osterlamm (*pascha nostrum*) ist geopfert worden Christus" (1 Kor 5, 7).

Jesus Christus hat am Kreuze seine vollkommenste Ergebenheit gegenüber dem himmlischen Vater zum sichtbaren Ausdruck gebracht. Als er sprach: „Es ist vollbracht" (Jo 19, 31) und dann mit lauter Stimme rief: „Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist" (Lk 23, 46) bezeichnete er seine seelische Selbsthingabe in Gehorsam und Liebe; als er hierauf sein Haupt neigte und starb, vollendete er auch körperlich das Symbol der Gabendarbringung, der Hingabe seines Fleisches und seines Blutes für die Sünden der ganzen Menschheit, soweit sie bereit war und sein werde, mit ihm sühnend und huldigend vor den Vater hinzutreten. Seine im Tode bezeigte, stellvertretende Selbsthingabe entsprach der höchstmöglichen Huldigung vor Gott, da sie ja von einer

www.liturgie.de

selbst göttlichen Person aus eigenen Gütern, nämlich durch den eigenen menschlichen Willen an eigenem Leibe und eigenem Blute, völlig frei geleistet wurde.

Daher ist denn auch die Wirksamkeit des Erlösungstodes Christi von solch unendlichem Werte. Er brachte als Versöhnungsopfer, wie die Dogmatik im einzelnen zeigt, die völlige Aussöhnung Gottes mit der Menschheit und Wiederherstellung des durch Adams Schuld zerstörten Gnadenverhältnisses. Vgl. „Wir sind mit Gott ausgesöhnt worden durch den Tod seines Sohnes" (Röm 5, 10). „Wir sind gerechtfertigt worden durch die einmalige Darbringung des Leibes Jesu Christi" (Hebr 10, 10). Näheres bei Fr. Diekamp, Dogmatik II (2. Aufl.) 291 ff.

2. Die Einsetzung der hl. Eucharistie. Der einzelne Gläubige kann nur durch Zuwendung der Erlösungsfrüchte gerechtfertigt werden, denn „niemand kann gerecht sein, dem nicht die Verdienste des Leidens unseres Herrn Jesus Christus mitgeteilt werden" (*Trid.*, sess. VI cp. 7). Daher hat Christus schon am Abend vor seinem Leiden zunächst die hl. Eucharistie als ein *„sacramentum"* (= Heiligungsmittel) eingesetzt, durch das sein Kreuzesopfer zu jeder Zeit und an jedem Orte immer wieder „vergegenwärtigt" werden könnte.

Das letzte Abendmahl, das Jesus Christus mit seinen Aposteln im Saale zu Jerusalem hielt, war in seinem ersten Teile ohne Zweifel ein rituelles Paschamahl. „Als der Tag der ungesäuerten Brote kam", so heißt es in der Hl. Schrift (Mk 14, 12), der Tag, „an dem das Osterlamm geschlachtet werden mußte", da schickte der Herr mit besonderem Ernst seine Jünger Petrus und Johannes aus, alles für das Essen des Ostermahles wohl vorzubereiten (Mt 26, 17—30; Mk 14, 12—26; Lk 22, 7—20). Ein wohlhabender Bürger Jerusalems stellte ihnen gemäß der Paschaordnung alles Notwendige zur Verfügung, auch wohl das Fleisch des Lammes, dessen Blut schon im Tempel zum Bundesopfer Gesamt-Israels gedient hatte. Beim ersten Becher Weins sprach der Herr als Vorsitzender den üblichen Segensspruch, der der Festesfreude Ausdruck gab; die Worte, die der Evangelist Lukas (22, 15 ff.) berichtet: „Sehnlichst hat mich verlangt, dieses Ostermahl mit euch zu essen, bevor ich leide . . ." scheinen eine Erinnerung daran zu sein. Dann wurde das Osterlamm gegessen und damit sozusagen das alttestamentliche Zeremonialgesetz abgeschlossen. Einzelheiten aus dem jüdischen Ritus erwähnen die Evangelisten nicht, da hierfür offenbar die Christen ihrer Zeit kein Interesse mehr hatten. Was diese dagegen interessierte, war das, was nach dem Essen des Ostermahles geschah und was von allen drei Synoptikern übereinstimmend, wie auch vom Apostel Paulus im

www.liturgie.de

1. Korintherbrief (11, 25) berichtet wird: Der Meister lenkte nämlich jetzt den Geist seiner Jünger vom jüdischen Bundesopfer und dem Opferblut der alttestamentlichen Lämmer auf das am folgenden Tag alle Sündenschuld der Menschen tilgende Erlösungsopfer. Er „vergegenwärtigte" letzteres sozusagen „im voraus", und zwar nicht nur im Bilde, sondern in gnadenvoller Wirklichkeit. „Jesus nahm Brot", d. h. er erhob eins von den ungesäuerten Broten, die auf dem Tische lagen, „segnete es" („*εὐλογήσας*" Mt 26, 26; Mk 14, 22) oder genauer „pries Gott und danksagte", („*εὐχαριστήσας*" Lk 22, 19; 1 Kor 11, 24), d. h. er sprach einen Segensspruch darüber, der eine Lobpreisung und Danksagung enthielt, dann „brach er es und reichte es seinen Jüngern mit den Worten: Nehmet hin und esset, d i e s i s t m e i n L e i b, der für euch hingegeben wird; dieses tut zu meinem Andenken" (Lk 22, 19; 1 Kor 11, 24). „Und er nahm den Kelch, danksagte (wie vorher) und reichte ihnen denselben, indem er sprach: Trinket alle daraus, d e n n d i e s i s t m e i n B l u t, (das Blut) des Neuen Bundes, das für viele vergossen werden wird zur Vergebung der Sünden" (Mt 26, 27 f.). „Tuet dies, so oft ihr (ihn) trinket, zu meinem Andenken" (1 Kor 11, 25).

Was sich damals vor den Aposteln ereignete, war ein neues Gemeinschaftsopfer. Bis dahin hatte man das ungesäuerte Brot und den Becher Weins als eine Beigabe zum Osteropfer aufgefaßt; wohl hatte der fromme Jude dabei an eine gewisse (mystische, vorübergehende) Gegenwart Gottes gedacht, der mit ihm Versöhnung feiere und den Alten Bund mit seinem auserwählten Volke bekräftige. Was aber jetzt Jesus tat, gab der Opferbeigabe eine neue Bedeutung: Dieses, was soeben noch ungesäuertes Brot und ein Kelch mit Wein gewesen war, erschien zwar nachher ebenso, war in Wirklichkeit aber gemäß den Worten ihres göttlichen Herrn und Meisters nunmehr sein Fleisch und Blut in getrennten Gestalten, also eine Gegenwärtigsetzung des Gottessohnes selbst und zugleich eine selbständige, vergeistigte Opfergabe, die stellvertretend „für viele" (für die Gemeinschaft) „zur Vergebung der Sünden" als Folge eines „Neuen Bundes" hingegeben werde.

„Und nachdem sie den Lobgesang gesprochen hatten, gingen sie hinaus an den Ölberg" (Mt 26, 30; Mk 14, 26). Demnach ist die Einsetzung der hl. Eucharistie spätestens vor Beendigung des Hallel-Psalmes, der zum Rituale des Ostermahles gehörte, anzusetzen. Einige nehmen an, daß sie ins Beten dieses Psalmes, etwa nach dem Verse „(Danket dem Herrn . . .,) der Speise gibt allem Fleische" eingeschaltet worden sei, aber die Evangelisten

www.liturgie.de

geben keinen Anhaltspunkt hierfür. Wahrscheinlich ist, daß der Herr eine der oben erwähnten „Lobpreisungen" (Berakhoth) benutzte, vielleicht einen der Segenswünsche einfacherer Form, die bei Sabbatmahlzeiten gebraucht wurden. Jedenfalls ist festzuhalten, daß der Herr nach Essen des Ostermahles, nach einem „Lobpreis- und Dankgebet" über Brot und Wein, ein neutestamentliches, eucharistisches Bundesopfer einsetzte, bei dem sein blutiges Erlösungswerk stets wieder von neuem „vergegenwärtigt", ja er selbst im Opfermahl zur Mitteilung der Gnade an seine Gläubigen dargereicht werden sollte.

Dieser Auffassung entspricht es, wenn die Kirche im Vesperhymnus der österlichen Zeit singt:

„Jam Pascha nostrum Christus est,
Paschalis idem victima,
Et pura puris mentibus
Sinceritatis azyma."

Vgl. die Texte bei R. Stapper, a. O. 11 ff. und E. v. d. Goltz, a. O. 5 ff.; Cl. Blume, Brevier und Messe, 2. Aufl., Regensburg 1919; W. Berning, Die Einsetzung der hl. Eucharistie, Münster 1901; H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl, Bonn 1926, wozu die Besprechung von O. Casel in: JbLw VI (1926) 209—217 zu vergleichen ist. Auf die Frage der Agape, die trotz K. Völker, Mysterium und Agape, Gotha 1927 und E. Baumgartner, Eucharistie und Agape im Urchristentum, 1909, noch strittig ist, sei hier nicht näher eingegangen.

§ 38

Die Meßfeier in den drei ersten Jahrhunderten

1. Die apostolische Zeit. Die Apostel haben bald begonnen, den Befehl ihres Herrn und Meisters auszuführen. Wie sie früher so oft in gemeinsamen Mahlzeiten sich gefreut hatten, den Herrn in ihrer Mitte zu sehen, seinen Ausführungen des Lobes und Dankes beim Tischgebet zu lauschen, so wurde es ihnen jetzt nach dem Erlebnis des letzten Abendmahles noch mehr Bedürfnis, Christus, den sie in seiner natürlichen Lebensgestalt, seit der Himmelfahrt auch in verklärter Form nicht mehr zu sich zurückrufen konnten, wenigstens in jener „sakramentalen" Form zu „vergegenwärtigen", in jener eucharistisch-mystischen Form, die für sie zugleich eine wiederholende Erneuerung des Erlösungsopfers bedeutete. Sie nahmen dann so, wie sie es beim Herrn selbst gesehen hatten, Brot und Wein, sei es in Verbindung mit Mahlzeiten, die nach Vorbild der in jüdischen Freundschaftskreisen üblichen „Chabura" oder nach Art des Paschamahles gehalten wurden, sei es allein für sich in eigenen eucharistischen

www.liturgie.de

Feiern, versetzten sich ganz in Christi Person, handelten wie er, sprachen über Brot und Wein ein „Lob- und Dankgebet", wiederholten mit dem Einsetzungsbericht sein Tun und Reden und reichten das, worüber die Worte des Herrn von seinem Opferleib und Opferblute gesprochen waren, den versammelten Gläubigen als heiliges Opfermahl. Je nach der Ausdrucksfähigkeit der einzelnen Apostel und je nach der Zusammensetzung der Gemeinden mußten anfangs die begleitenden Gebetsworte recht verschiedenartig und mannigfaltig sein; nur gewisse große Linien wurden eingehalten: der Beginn mit einem Lobpreis und Dank an Gott, zunächst an Gott den Vater, den Schöpfer dieser Welt, dem bereits jüdische Lobpreisungsformeln in weiter Ausdehnung gewidmet waren, sodann eine christologische Überleitung zu den Einsetzungsworten der hl. Eucharistie, endlich ein Verlangen nach deren gnadenreicher Wirksamkeit, d. h. Erfüllung mit den übernatürlichen Kräften der Gegenwart Christi „durch den Hl. Geist".

Bei der Lebendigkeit der Parusie-Erwartung in der Urgemeinde ist nicht zu verwundern, daß auch die Bitte um die Wiederkunft Christi sich ähnlich wie die Bitte um Sendung des Messias an jüdische Sabbat-Segenssprüche angeschlossen haben mag. So enthält die „Didache" (um 100 n. Chr.) ein eucharistisches Dankgebet, das „n a c h der Sättigung", also vielleicht nach einer „Agape" oder einem gewöhnlichen Mahle, jedoch v o r dem Essen der eigentlichen hl. Eucharistie (?), mit den Worten schließt: „Es komme Gnade und vergehe diese Welt! Hosanna dem Gotte Davids! Wer heilig ist, trete herzu (zur Kommunion? zur Feier der Gläubigen, die jetzt folge?), wer nicht, tue Buße! *Maranatha* (d. h. entweder: „Der Herr kommt" oder: „Unser Herr, komm!"). Amen."

Da jeder Ritus das Bestreben zeigt, sich aus erster Einfachheit immer reicher zu gestalten, so nahm auch das eucharistische Mahl im Laufe der Zeit mehrfache Erweiterungen auf. Ob es gerade die paulinischen Gemeinden gewesen sind, die zuerst das Todesgedächtnis Christi, die sog. A n a m n e s e, hinter die Einsetzungsworte setzten, das läßt sich aus den Worten des Völkerapostels: „So oft ihr dieses Brot eßt und diesen Kelch trinket, kündiget ihr den Tod des Herrn bis zu seiner Wiederkunft" (1 Kor 11, 26) nur vermuten, nicht mit Sicherheit bestimmen. Mit größter Gewißheit kann dagegen festgestellt werden, daß bereits in den Tagen der Apostel der eucharistischen Feier ein Lehrgottesdienst nach Vorbild des Synagogengottesdienstes vorausgeschickt wurde. Anfangs verlas man genau wie in den Synagogen nur Abschnitte aus dem Gesetzbuche des Moses und aus den Propheten, sang zwischen den Lesungen Psalmen und ließ der letzten Vorlesung eine erbauliche Ansprache folgen. Sobald aber die neutestamentlichen Schriften erschienen, wurden den prophetischen Lesungen solche aus den Episteln der Apostel und aus den

www.liturgie.de

Evangelien hinzugefügt. Endlich wurden noch die eucharistischen Lob- und Dankgebete in Formen mit größerer Feierlichkeit gebracht: man schickte zur Einleitung offenbar wieder nach synagogalem Vorbild einen Friedensgruß und Friedenskuß voraus, forderte die Anwesenden durch Redewendungen wie „Empor die Herzen", „Saget Lob", „Laßt uns danksagen dem Herrn unserm Gotte" u. ä. zur lebendigen Teilnahme auf, schaltete den im Morgengebet der Synagoge üblichen Engelruf ein: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heerscharen; voll ist die ganze Erde seiner Herrlichkeit!" Während aber das Judentum dann fortfuhr mit der Bitte, diese seine Herrlichkeit möge der Herr nun offenbaren von seiner Thronstätte in Sion aus (indem er den Messias sende), begrüßten die Christen sogleich nachher mit dem alten Jubelrufe, der ihrem Messias-Könige galt: „Hosanna in der Höhe, gebenedeit sei der da kommt im Namen des Herrn, Hosanna in der Höhe", den zur Mysterienfeier erscheinenden obersten Liturgen, den Gottessohn Jesus Christus selbst.

2. Zeugnisse der zunächst folgenden Entwicklung. Papst Klemens von Rom weiß in seinem (1.) Korintherbriefe ums Jahr 96 von einem Opferritus (*προσφέρειν τὰ δῶρα*), den die Bischöfe bzw. Presbyter vornehmen (c. 44, 4), und teilt anscheinend Bruchstücke der Urliturgie mit, unter anderm Formeln allgemeiner Danksagung für die Werke Gottes und das Dreimalheilig (c. 30; 33; 34, 5—7; 59).

Die Didache gibt fast für dieselbe Zeit, wie schon bemerkt, 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 Tage 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."

Der Gedanke, dem Weltenschöpfer durch Gebete in gehobener Sprache danksagend 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.

www.liturgie.de

Vgl. O. Casel, Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie [*Ecclesia orans III*] Freiburg 1919; ders., Die Liturgie als Mysterienfeier [*Ecclesia orans IX*] Freiburg 1922.

Eine ausführliche Beschreibung des Meßopfers bietet um die Mitte des 2. Jahrhunderts die I. Apologie Justins (c. 65—67). Danach versammelten sich „am Sonntage" alle Christen aus „Stadt und Land". Von einem Vorleser wurden alttestamentliche und neutestamentliche Abschnitte, „soviel für ausreichend befunden wurde", verlesen. Nachdem der Vorsteher (*ὁ προεστώς*), d. h. der Bischof oder Priester, eine Erbauungsrede über das Verlesene gehalten hatte, standen alle auf und verrichteten 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 und Wein, letzterer mit Wasser gemischt, 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 πολύ*) 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). Diakone brachten auch den Abwesenden von der heilbringenden Speise.

Aus den Worten Justins geht hervor, daß damals die Danksagungsgebete anfingen, immer ausgedehnter zu werden und daß die Messe mindestens folgende Bestandteile umfaßte: a) Lehrgottesdienst: Alt- und neutestamentliche Lesung mit Predigt, b) Gebets- und Opfergottesdienst: Allgemeines Fürbittgebet, Friedenskuß, Opferung von Brot und Wein, eucharistisches Hochgebet des Bischofes, bestehend aus Lob-, Dank- und Bittgebeten mit konsekratorischer Kraft, Zustimmung des Volkes mit Amen und Kommunion aller Gläubigen.

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 auch fälschlich Ägyptische Kirchenordnung genannt wird, da sie zuerst in einem koptischen Texte bekannt

www.liturgie.de

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 Heiland und 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 Opfergabe (*oblatio*) der heiligen 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 heiligen 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 Schlußdoxologie und das Amen des Volkes.

Einzelne wichtige Äußerungen über die altchristliche Meßliturgie und ihre Bedeutung finden sich auch bei Tertullian und Cyprian. Cyprian hebt hervor, daß in den getrennten Gestalten von Brot und Wein das Kreuzesopfer des Herrn — *„passio est enim domini sacrificium"* — dargebracht werde, weshalb stets unter beiden Gestalten konsekriert werden müsse, *„unde apparet sanguinem Christi non offerri, si desit vinum calici"*, Epist 63, 9). Das Meßopfer werde nur dadurch ein „gültiges" Opfer, daß es in den beiden getrennten Gestalten „dem Leiden des Herrn entspreche". Nur so wird die eucharistische Handlung zu

www.liturgie.de

dem, was der Herr selbst getan hat, zu dem symbolischen Opferakt, der immerfort den Tod des Herrn verkündet und die Wirkungen des Kreuzesopfers verbreitet. In diesem Sinne schreibt später auch der hl. Ambrosius: „So oft wir die hl. Kommunion empfangen, die durch das Mysterium heiligen Gebets in Fleisch und Blut Christi umgewandelt ist, verkünden wir den Tod des Herrn" (*De fide* 4, 10).

Zur Schrift Hippolyts von Rom vgl. Ed. Schwartz, Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen, in: Schriften der Wissenschaftl. Gesellschaft in Straßburg, 6. Heft, Straßburg 1910; H. Connolly, *The so-called Egyptian Church Order and derived documents*, in: *Texts and Studies edited by J. Armitage Robinson VIII 4*, Cambridge 1916; E. Hauler, *Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia Latina*, Leipzig 1900.

§ 39

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, auch mancherlei Mystisches 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. Anaphora. Den Grundbestandteil der morgenländischen Meßliturgien bildet das eucharistische Danksagungsgebet, das meist Anaphora (*ἀναφορά* = Emporsendung) genannt wird, weil in ihm der Priester als Beauftragter der Kirche die eucharistischen Opfergaben gleichsam zum Himmel emporsendet.

Ein Anaphorabruchstück, das auf Papyrusblättern des oberägyptischen Klosters Dêr-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 zum Nutzen der Gläubigen („würdige dich, uns zu senden deinen

www.liturgie.de

Hl. Geist auf diese Kreaturen und mache das Brot zum Leibe unseres Herrn und Erlösers Jesu Christi, den Kelch aber zum Blute des NT"), sowie eine Kommunion-Epiklese nach der Wandlung („mach' uns teilhaftig deiner Gnade zur Kraft des Hl. Geistes, zur Stärkung und Befestigung des Glaubens, zur Hoffnung des kommenden ewigen Lebens durch unsern Herrn Jesus Christus . . ."). Der Hl. Geist soll also die Opferfrucht dahin wirksam machen, daß die Teilnehmer der Meßfeier sich inniger in Liebe, Glaube und Hoffnung an Christus anschließen.

Eine Anaphora, die dem ägyptischen Bischof Serapion von Thmuis, dem Freunde des hl. Athanasius (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.

Vgl. Wobbermin in „Texte und Untersuchungen", hrsg. von Gebhardt und Harnack, 1898, N. F. II 3b.

Als sog. Klementinische Liturgie wird das liturgische Formular des 8. Buches der Apostolischen Konstitutionen bezeichnet, das wahrscheinlich nur einen „Idealentwurf", verfertigt um 400 vermutlich für die Kirche zu Antiochia, darstellt.

Es legt sich selbst den Namen des hl. Klemens von Rom bei, ist jedoch durch Überarbeitung älterer Kirchenordnungen entstanden. Die eigentliche „Messe der Gläubigen" wird darin durch allgemeines Fürbittgebet eingeleitet, dem sich der Friedenskuß anschließt. Nunmehr bringen Diakone die Oblationen der Gläubigen auf den Altar, während Subdiakone mit Wedeln die Insekten abhalten. Jetzt tritt auch der Bischof mit dem übrigen Klerus an den Altar heran und beginnt feierlich das eucharistische Hochgebet. Dieses geht nach den üblichen Wechselsprüchen vom Dank für die Wohltaten Gottes aus. Orientalisch weitschweifig preist es Gott nach seinem überweltlichen Wesen, seinem Wirken als Schöpfer und Erhalter, schildert die Schöpfung und den Sündenfall des ersten Menschen, die Geschichte Israels, die es in das Dreimalheilig ausklingen läßt, preist die Erlösung und dankt für die Einsetzung der hl. Eucharistie, wobei der Abendmahlsbericht und die Konsekration von Brot und Wein eingefügt wird, schließt die Anamnese, ferner eine Bitte um gnädige Annahme der Opfergaben und ähnlich wie bei Hippolyt von Rom um Sendung des Hl. Geistes an, nämlich eine „Epiklese", wonach der Hl. Geist, der „Zeuge der Leiden des Herrn", auf dieses „Opfer" (*ἐπὶ τὴν θυσίαν ταύτην*) herabkommen möge, damit er sie „erscheinen lasse" (*ὅπως ἀποφήνῃ*) als den Leib und das Blut Christi, auf daß in den

www.liturgie.de

Empfängern alle Gnadenwirkungen des Opfertodes Jesu Christi sichtbar in die Erscheinung treten. Nach längeren Fürbitten für die Lebenden und Verstorbenen zeigt der Bischof die hl. Gestalten dem Volke mit dem Rufe: „Das Heilige den Heiligen (*Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις*)." Die Gläubigen antworten mit einer Lobpreisung Christi und dem Jubelruf: „Hosanna dem Sohne Davids. Gebenedeit sei, der da kommt im Namen des Herrn (Gott, der Herr, ist auch für uns erschienen). Hosanna in der Höhe!" Jetzt treten alle zur Kommunion heran. Der Bischof spendet den Leib des Herrn mit den Worten: *Σῶμα Χριστοῦ*, der Diakon das hl. Blut mit den Worten: *Αἷμα Χριστοῦ ποτήριον ζωῆς*, worauf der Empfänger, seinen Glauben bekennend, „Amen" spricht. Während der Ausspendung wird der Psalm 33 gesungen, dessen 9. Vers lautet: „Kostet und sehet, wie süß (*χρῆστος*) der Herr ist." Nach gemeinsamen Danksagungsgebeten und einer feierlichen Segenserteilung des Bischofs spricht der Diakon die Entlassungsformel: „Gehet in Frieden auseinander (*Ἀπολύεστε ἐν εἰρήνῃ*)."

Ähnlich ist die Beschreibung der Meßfeier in der fünften mystagogischen Katechese des hl. Cyrill von Jerusalem, im syrischen sog. *Testamentum Domini* (*ed. Rahmani* 1899) und in *De ecclesiastica hierarchia* (c. 3) des Pseudo-Areopagiten Dionysius.

2. Epiklese. Seitdem Irrlehrer die Gottheit des Hl. Geistes bestritten, ungefähr vom Ende des 4. Jahrhunderts an, nahmen fast alle morgenländischen Liturgien Konsekrations-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, oder um die Gläubigen untereinander und mit Christus inniger zu verbinden, setzten sie jetzt ausführliche Anrufungen ein, durch die 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 (*μεταβαλών*) durch deinen Hl. Geist! Laß es den Empfängern gereichen 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 postkonsekratorischen Epiklesen erst verhältnismäßig spät entstanden sind, kann ihnen nur die

www.liturgie.de

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 postkonsekratorischen 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.

Dazu vgl. noch J. Brinktrine, Neue Beiträge zur Epiklesenfrage, in: Theologie und Glaube 21 (1929) 434—452.

3. Ikonostase und rituelle Änderungen. Mit dem 6. Jahrhundert begannen zu Byzanz weitere auffallende Änderungen. Der Priesterraum und Altar wurden nämlich dort, anstatt durch Vorhänge wie früher, nunmehr durch eine Ikonostase (*εἰκονοστάσιον*), d. h. eine Stein- oder Holzwand, die mit Heiligenbildern geschmückt ist, vom Laienschiff getrennt (erster Zeuge ist Paulus Silentiarius, um 563). Diese Bilderwand enthält drei Türen, von denen die mittlere „die heilige Tür (*ἡ ἁγία θύρα*)" heißt. Rechts davon befindet sich ein Bild Christi des Erlösers, links ein Bild der Gottesmutter mit dem göttlichen Kinde. Diese Änderung entspricht der mystischen Richtung der morgenländischen Theologie. Hinter der Bilderwand findet i. d. R. zu Beginn der Messe ein Zurüstungsakt, die Proskomidie, zur Herrichtung der Opfergaben statt. Nachdem der Priester an einem Tische, dem Diakonikon (*διακονικόν*), unter vielen Gebeten die gottesdienstlichen Gewänder angelegt hat, zerteilt er an einem andern Tische, der Prothesis (*πρόθεσις*), das Weizenbrot mit einem lanzenförmigen Messer und spricht: „Zum Gedächtnis unseres Herrn und Gottes und Heilandes Jesu Christi! Er wurde zur Schlachtbank geführt wie ein Lamm, das verstummt war seinem Scherer und seinen Mund nicht auftut . . ." Dann legt er die ersten Teile auf eine Opferschüssel, Diskus genannt, mit den Worten: „Das Lamm Gottes, das die Sünden der Welt hinwegnimmt, wird geopfert für das Leben und Heil der Welt!" Mit weiteren Gebetsworten werden weitere Teile ausgeschnitten und als Opfergabe der Heiligen des Himmels und der Gläubigen auf Erden bezeichnet. Zuletzt gießt der Priester Wein und Wasser in den Kelch. Dann wird der Diskus mit einem gebogenen Kreuz, dem sog. Asteriskus, überdeckt, worüber man zuletzt noch ein Velum bereitet.

www.liturgie.de

Alles dies soll anzeigen, daß sich die streitende Kirche mit der triumphierenden, ja mit Christus selbst zur Feier der „himmlischen Liturgie" zusammenschließe.

Nunmehr schreitet der Priester zum Altar, der als einfacher Tisch in der Mitte des Chorraumes hinter der „heiligen Tür" steht und vor jeder Messe mit einem sog. Antiminsion (*Antimensium*) bedeckt wird, d. h. mit einem seidenen Tuch, in dessen Ecken Reliquien eingenäht sind, um wiederum an die Vereinigung mit den Heiligen des Himmels zu erinnern. Die Messe der Katechumenen beginnt mit einer sog. Diakonallitanei. Es ist das ein Fürbittgebet, auch große Ektenie genannt, wobei der Diakon die Aufforderung zum Beten litaneiartig an das Volk richtet, das Volk aber mit „Herr, erbarme dich (*Kyrie eleison*)" antwortet. Vor den Lesungen treten die Liturgen durch die nördliche Tür aus dem Altarraum heraus und tragen das Evangelienbuch, das Symbol Christi, durch die mittlere Tür wieder zum Altar zurück („Kleiner Eingang"). Der Chor trägt das Dreimalheilig (Trishagion) vor; der Diakon stimmt das letzte „Heilig" an. Nunmehr wird durch den Lektor ein Psalmvers und die Epistel, sowie nach dem Allelujagesang besonders feierlich durch den Diakon das Evangelium gesungen. Gebete für die Katechumenen beschließen den Lehrgottesdienst.

Zu Beginn der eigentlichen Messe der Gläubigen findet eine Inzensation, alsdann ein feierlicher Umzug mit den Opfergaben durch die Kirche statt („Großer Eingang"), zu dem der Chor den „Cherubhymnus" (*ὁ χερουβικὸς ὕμνος*) singt, der, von Kaiser Justin II. (565—578) verfaßt, die Teilnehmer der Messe mit den am Throne Gottes stehenden Cherubim vergleicht, sie auffordert, ihre Huldigung mit den Engeln zu vereinigen, und „den von speertragenden Engelscharen unsichtbar begleiteten König aller Dinge" begrüßt. Das Volk empfiehlt sich bei dieser Prozession dem opfernden Priester; es schließt seine Huldigung der des Priesters an und vereinigt seine Opfergesinnung mit derjenigen Jesu Christi, den es in den noch unkonsekrierten Gaben bereits symbolisch angedeutet findet. Zum Altar zurückgekehrt, fordert der Zelebrant die Gläubigen auf, die Herzen emporzuheben und beginnt die feierlichen Anaphoragebete.

4. Meßliturgien. Von den heute üblichen, die verschiedenen Anaphoragebete enthaltenden Meßliturgien der orientalischen Kirche sind am bedeutsamsten:

a) Die Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus. Sie kommt am häufigsten in allen orientalischen Riten zur Anwendung und enthält eine sehr ausgedehnte Proskomidie,

www.liturgie.de

ihre Gebetsworte wurden durch Cyrill und Methodius ins Slavische übersetzt, sowie von den Russen angenommen. Recht feierlich ist ihre Epiklese nach der Wandlung.

Die Chrysostomusliturgie kann ihre endgültige Fassung allerdings erst durch mehrfache Überarbeitungen lange Zeit nach dem Tode des Heiligen († 407) erhalten haben. Ihre letzte Redaktion erfuhr sie durch den Patriarchen Nikon im Jahre 1655. Als die eigentliche Liturgie der Kaiserstadt Byzanz hat sie sich in griechischer Sprache bis zu den Basilianerklöstern Italiens auf der einen Seite, auf der anderen in slavisch-byzantinischer Übersetzung bis zu den entferntesten Gegenden des russischen Reiches ausgebreitet.

b) Die Liturgie des hl. Basilius, des großen Bischofs von Cäsarea in Kappadozien. Sie stellt sich als das Werk eines Meisters der griechischen Rede dar. Auch diese Liturgie wurde von der Patriarchalkirche in Byzanz, der *Hagia Sophia,* angenommen, im 9. Jahrhundert durch Cyrill und Methodius in die slavische Sprache übersetzt und seit dem 10. Jahrhundert besonders durch die Russen weit verbreitet. Heute wird sie an den meisten Fastensonntagen und gewissen Vigilien benutzt.

c) Die Jakobusliturgie. Dieselbe weist am deutlichsten die Scheidung in Katechumenen- und Gläubigenmesse auf. In der Katechumenenmesse beginnt der Priester mit Schuldbekenntnis und Bitte um göttliches Erbarmen. Feierlich ist das Dreimalheilig zum „Kleinen Eingang". Am Schlusse dieses Teils hat sich noch der Entlassungsruf an die Katechumenen und übrigen „Uneingeweihten" durch den Diakon erhalten. Das Anaphoragebet der Gläubigenmesse wird durch ein zweites „Dreimalheilig" unterbrochen. Der Priester spricht bei der Wandlung die Einsetzungsworte Christi mit lauter Stimme aus. Der Ausruf „Das Heilige den Heiligen!" leitet die Brechung der hl. Hostie, Vermischung der Gestalten und Kommunion ein. Den Schluß bilden Danksagung, Segnung und Entlassung des Volkes.

Die Jakobusliturgie wurde ursprünglich griechisch geschrieben (erstmals 1560 zu Paris gedruckt) und enthält die älteste Anaphora der Kirche von Jerusalem. Die Orientalen führen sie auf den hl. Jakobus den Jüngeren, 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

www.liturgie.de

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.

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 hl. 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.

Außerdem gibt es noch eine bei den Nestorianern, den unierten Chaldäern und Thomaschristen verbreitete ostsyrische Liturgie, die den heiligen Addäus und Maris zugeschrieben wird, eine Liturgie der Präsanktifikatenmesse nach byzantinischem Ritus, die den Namen des hl. Papstes Gregor des Gr. trägt, eine armenische Liturgie, die im 5. Jahrhundert durch Übersetzung aus griechischen Texten entstanden zu sein scheint, eine koptische und abessinische (äthiopische) Liturgie, deren Hauptbestandteile auf den heiligen Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nazianz und Basilius zurückgeführt werden, u. a.

Zu den Sammlungen von morgenländischen Liturgietexten vgl. oben S. 9 und A. Baumstark, Die Messe im Morgenland, Kempten 1906 (1921), 180. Eine kurze Orientierung und deutsche Übersetzung bietet K. Gutberlet, Die Meßfeier der griechisch-katholischen Kirche, Regensburg 1920. Ausführliche Beschreibung und Erklärung der Chrysostomusliturgie bei F. J. Moreau, *Les liturgies eucharistiques*, Brüssel 1924, sowie Pl. De Meester, *La divine liturgie de notre Père S. Jean Chrysostome*, Rom 1925.

§ 40

Die abendländischen Meßliturgien

Die Meßfeier des Abendlandes hatte zwar im 3. Jahrhundert schon die lateinische Sprache neben der griechischen angenommen, aber noch im 4. Jahrhundert stimmte sie größtenteils mit der des Morgenlandes überein. Erst mit dem Ende des 4. Jahrhunderts trat 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 in der Anordnung und Ausgestaltung der Meßteile ein:

1. Die römische Messe vom 4. bis 7. Jahrhundert. In Rom war es schon vor Ende der großen Christenverfolgungen üblich geworden, daß der Papst sich an gewissen Tagen zu be-

www.liturgie.de

stimmten Kirchen begab, um dort, umgeben von Gläubigen der ganzen Stadt und zahlreichem Klerus, die Messe zu zelebrieren. Nach Ende der Verfolgungen wurde der Zug des Papstes zu diesen sog. Stationskirchen mit großer Feierlichkeit ausgestaltet. Man sang auf dem Wege litaneiartige Gebete, um den Gemeinschaftsgeist und die gedankliche Vereinigung mit den Heiligen des Himmels anzuregen. Auch ahmte man wohl kirchliche Prozessionen nach, die sich in Jerusalem herausgebildet hatten und durch Pilgerberichte bekannt oder beliebt geworden waren. Nach den heiligen Stätten Jerusalems und Bethlehems benannte man sogar einige römische Stationskirchen (*S. Maria Maior ad praesepe, Ad S. Crucem in Jerusalem*). Diese Feierlichkeiten erlangten allmählich Einfluß auf die Meßgesänge. Wahrscheinlich wurde schon unter Papst Cölestin I. († 431) der Gebrauch eingeführt, daß ein Sängerchor (*schola cantorum*), während der Klerus zum Altare zog, einen Psalm, den späteren Introituspsalm, vortrug. Hatte der Klerus vor dem Altare Aufstellung genommen, so begann er gemeinsam mit dem Volke dort Stillgebete zu verrichten, um zuvörderst seine Unwürdigkeit zum heiligen Dienste zu bekennen und Gott um Verzeihung der Sünden zu bitten. Sogleich schloß sich ein litaneiartiges, vom Diakon vorgetragenes Fürbittgebet für alle Stände an, eine sog. Diakonallitanei, die vom Volk mit den Rufen *Kyrie eleison* beantwortet wurde. Seit der Zeit Gregors d. Gr. († 604) wurde das Fürbittgebet selbst nicht mehr an allen Tagen ausgeführt, da es den Gottesdienst zu lange aufhielt. Man sang jedoch noch mehrmals das *Kyrie eleison*, dem auch ein *Christe eleison* eingefügt wurde. Alsdann begrüßte der Zelebrant die Gemeinde im Namen des Herrn mit den Worten: *Dominus vobiscum* und sprach die liturgische Oration. Ursprünglich folgten hierauf drei Schriftlesungen, eine aus dem AT, eine aus den Apostelbriefen, zuletzt das Evangelium. Seit dem 6. Jahrhundert verblieben in der Regel nur noch Epistel und Evangelium. Zwischen den Lesungen entstanden durch Abkürzung früherer längerer Gesänge die vom Vorsänger vorzutragenden kunstvollen Gradualien. Dem Evangelium folgte an den Sonn- und Festtagen eine Predigt, und zwar durch den Papst oder einen Priester in seiner Vertretung. Dann beschloß eine Segnung der Katechumenen und Büßer den ersten Teil der Messe, die *missa catechumenorum*.

Die Messe der Gläubigen begann nach neuer Begrüßung der Gemeinde mit einem allgemeinen Fürbittgebet, das jedoch schon vor Ende des 4. Jahrhunderts hier verdrängt und teilweise in die Kanongebete verlegt wurde.

www.liturgie.de

An der Opferung der Elemente, Brot und Wein, pflegten sich alle Gläubigen zu beteiligen. Sogar der Sängerchor, der während des Opferganges einen Psalm sang, mußte noch zuletzt herzutreten und das mit dem Wein zu vermischende Wasser opfern. Alsdann forderte der Priester die Umstehenden auf, durch Stillgebet ihre innere Opfergesinnung zu bekunden. Ein Diakon schrieb die Namen der Geschenkgeber auf, damit ihrer bei der Messe besonders gedacht werde. Die Verlesung der Namen dieser Wohltäter verlegte man, wie ein Brief des Papstes Innozenz I. an Dezentius, Bischof von Eugubium (Gubbio), vom Jahre 416 bezeugt (Migne, PL 20, 551 ff.), schon in früher Zeit in die Kanongebete. Der Zelebrant selbst aber faßte die Opferung aller Teilnehmer in einer sog. *secreta* oder *oratio super oblata* zusammen.

Bald nachher begann das eucharistische Hochgebet, auch *prex* genannt. Dieses bewahrte seinen ursprünglichen Charakter als Danksagung nur noch in jenen Teilen, die dem *Sanctus* vorausgingen. Daraus entstammen die sog. Präfationen, deren Wortlaut je nach den Festen verschieden festgesetzt wurde. Die dem *Sanctus* folgenden Gebete aber wurden erweitert und zu einer unveränderlichen Regel, zu einem festen Kanon (*κανών, canon actionis, actio*) mit symmetrischer Anordnung umgestaltet. Erst unter Papst Symmachus († 514) scheint diese Neuordnung zum vorläufigen Abschluß gelangt zu sein. Denn erst damals wurden die Gebete *Communicantes* und *Nobis quoque* zur heutigen Form gebracht. Auch verrichtete man die Kanongebete von dieser Zeit an nur mehr still. Nach dem Paternoster, das laut gesungen wurde, erfolgte der Friedenskuß und die Brechung der hl. Brotsgestalten, wozu der Chor (wenigstens seit Papst Sergius, † 701) das *Agnus Dei* sang. Nachdem auch noch eine Vermischung der Gestalten stattgefunden hatte, begann die Austeilung des hl. Mahles. Das Opfer, zu dem sich die Gläubigen mit Christus vereinigt hatten, wurde also mit einer Friedens- oder Versöhnungsfeier beschlossen, in der Christus selbst sich als Speise hingab. Die Kommunion wurde allen Gläubigen unter beiden Gestalten gereicht. Während derselben trug der Sängerchor nochmals einen Psalm vor. Den Abschluß der ganzen Feier bildeten einige Danksagungsgebete und eine Segensoration über das Volk.

2. Die gallikanische 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

www.liturgie.de

Westdeutschland verbreitet. Noch im 7.—8. Jahrhundert scheint sie eine große Ähnlichkeit mit der griechischen Liturgie gehabt zu haben.

Nach einem einleitenden Antiphonalgesang (= Introitus), während dessen der Klerus an den Altar zog, erfolgte der Friedensgruß. Dann wurde das erste „Dreimalheilig", das *Hagios o theos* griechisch und lateinisch (wie heute in der Karfreitagsliturgie) gesungen. Drei Knaben sangen *Kyrie eleison*. Hierauf folgte das *Canticum* des Zacharias, sowie nach den zwei ersten Lesungen (aus dem AT und den Apostelbriefen) das *Canticum trium puerorum*. Stets gab es mehrere Lesungen, vor allem aus den Propheten (wie heute an Quatembertagen), an Heiligenfesten auch solche aus den Lebensbeschreibungen der Heiligen. In feierlicher Prozession unter erneutem Gesang des *Hagios* wurde sodann das Evangelienbuch zum Ambon gebracht. Nach Verkündigung des Evangeliums folgte das allgemeine Fürbittgebet in Litaneiform, hierauf ähnlich wie im Morgenland eine feierliche Übertragung der Opfergaben zum Altare, sodann die Verlesung der Namen jener, deren bei der Messe besonders gedacht werden sollte. Außer Brot und Wein hatten die Gläubigen noch andere Naturalien (Obst, Honig, Wachs, Öl) bereits vor der Messe in die Sakristei gebracht. Die Opferelemente wurden dort in turmartige Gefäße (*turres*) gelegt und zur Opferung auf den Altar getragen. Was nicht unmittelbar zur Messe bzw. zur Kommunion dienen konnte, wurde neben den Altar gestellt, um während der Konsekrationsgebete gesegnet und zum Unterhalt der Armen oder der Kirche verwendet zu werden. Der Priester stimmte am Altar 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 eine stets wechselnde Gebetsformel (*Post Sanctus*) zum Einsetzungsbericht über, dem wiederum ein wechselndes Gebetsstück (*Post mysterium* oder *Post secreta*) folgte. Hieran schloß sich das Credo, die Brechung der hl. Hostien, das Paternoster und die Vermischung der Gestalten. Besonders zahlreich waren dann noch gewisse Segensgebete (Inklinationsgebete). Den Schluß der Messe bildete die Kommunion des Priesters und der Gläubigen. Den Gläubigen wurde die Kommunion unter der Brotsgestalt in die Hand gereicht. Für die Kommunion der Laien unter der Weinsgestalt bediente man sich eines zweiten, größeren Kelches mit unkonsekriertem Wein, dem man einige Tropfen konsekrierten Weines und eine Partikel der hl. Hostie beimischte. Als Friedensgruß diente die

www.liturgie.de

längere Form *Dominus sit semper vobiscum*. Auch in den noch nicht konsekrierten Opfergaben wurde schon Christus verehrt, da man sein Symbol darin erkannte.

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, PL 72, 313 und das *Missale Gallicanum vetus* (Meßbuch von Auxerre) bei Migne, PL 72, 342. In ihnen wird die dogmatische Lehre über reale Gegenwart Christi, Wesensverwandlung und Opfercharakter der hl. Eucharistie klar und deutlich ausgesprochen. Über den Verlauf der Meßfeier unterrichtet am besten eine *Expositio missae* (Migne, PL 72, 89—98), die dem hl. Germanus von Paris († 576) zugeschrieben wird, in Wirklichkeit aber etwa ein Jahrhundert jünger ist. Zur Opferungsart und Kommunionspendung vgl. G. Nickl, Der Anteil des Volkes an der Meßliturgie im Frankenreiche [Forschungen zur Gesch. des innerkirchl. Lebens, hrsg. v. Pangerl, Heft 2], Innsbruck 1930.

3. Die keltisch-irische, spanische und mailändische 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 bekehrt 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 Messe, durch den hl. Isidor von Sevilla († 636) revidiert, seit der Herrschaft der Araber in Spanien mozarabischer Ritus genannt, wurde zur Zeit Gregors VII. auf dessen Veranlassung hin nach und nach mit dem römischen Ritus vertauscht und besteht seit Ende des Mittelalters nur noch in einer Kapelle des Doms zu Toledo. Die mailändische Liturgie, der sog. ambrosianische Ritus, hat sich bis heute im ganzen Erzbistum Mailand erhalten. Ursprünglich reichte ihr Geltungsbereich über die Alpen hinaus bis zu den Donauländern; Reste von ihr bestanden z. B. noch lange in Augsburg. Nach dem heutigen *Missale Ambrosianum* beginnt sie mit dem Gesang der *Ingressa* (= *Introitus*) und Inzensation des Altares. Alsdann 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, Ge-

www.liturgie.de

fangene und Büßer, Reisende, zur Strafarbeit in 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 Präfation 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. 185) 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 und den übrigen Meßliturgien die oben S. 9f. angegebenen Quellensammlungen.

§ 41

Die römische Meßfeier im Mittelalter und das Missale Romanum

Die weitere Entwicklung, welche die römische Messe im Mittelalter genommen hat, läßt sich am besten an der Entwicklung jener liturgischen Bücher verfolgen, die zu ihrer Ausführung dienten.

1. Sakramentarien. Als nämlich im Abendland ein größerer Wechsel der Meßgebete je nach den Festen und Zeiten des Kirchenjahres üblich wurde, schrieb man für den Gebrauch des zelebrierenden Priesters die neuaufkommenden Liturgiestücke in umfangreichere Bände, die man Sakramentarien (*sacramentaria, libri sacramentorum* = Bücher der heiligen Geheimnisse) nannte. Diese Bücher enthielten aber noch nichts von dem, was der Chor oder der mitfungierende Klerus zu singen bzw. zu sprechen hatte, 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 mittelalterlichen römischen Meßliturgie:

a) Das Leonianum (*sacramentarium Leonianum*) ist nur in einer einzigen Hs des 7. Jahrhunderts in der Kapitelsbibliothek zu Verona erhalten. Es 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

www.liturgie.de

üblichen Namen. Gegenwärtig beurteilt man es aber meist als die Sammlung eines nichtrömischen Privatmannes, die nicht für offiziellen Gebrauch der Stadt Rom bestimmt war, sondern nur dort benutzte Meßformulare verschiedenen Alters und Charakters sammeln wollte. Vermutlich ist sie um 538 oder später entstanden.

Auf 538 weist hin, daß in einer Messe Gott Dank gesagt wird, der „uns beschieden hat, von grimmigen 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.

b) Das Gelasianum (*sacramentarium Gelasianum, liber sacramentorum Romanae ecclesiae per anni circulum*) wird in den Handschriften als Sakramentar „der römischen Kirche" ohne Verfasserangabe bezeichnet. Erst seit der Karolingerzeit wird es auf Papst Gelasius († 496) zurückgeführt. Es ist in zwei Rezensionen oder Überlieferungen erhalten. Schon die ältere scheint in Gallien entstanden zu sein, indem man dort vorgregorianische römische Meßgebete mit gallikanischen vermischte. Sie enthält in drei Büchern Meßgebete für die Feste und Sonntage, und zwar je ein Meßformular für jeden Tag, Präfationen in geringerer Zahl und zuletzt den *Canon actionis,* der mit dem heutigen gregorianischen Kanon völlig übereinstimmt.

Die jüngere Rezension des Gelasianums (von A. Ebner gregorianisiertes Gelasianum genannt) ist vermutlich um 750—760 im fränkischen Gallien entstanden, als dort Pipin ein größere Annäherung an die inzwischen durch Gregor I. verbesserte Liturgie der Stadt Rom erstrebte (vgl. K. Mohlberg, Das fränkische *Sacramentarium Gelasianum* in alamannischer Überlieferung, Einleitung S. XXIX ff.), und enthält gelasianische Meßgebete mit gregorianischen vermischt.

c) 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, . . . unvermischtes" 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, auch wohl hadrianisches Gregorianum genannt, muß das

www.liturgie.de

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.

Vgl. R. Stapper, Karls d. Gr. Römisches Meßbuch (Beilage zum Jahresbericht des Gymnasiums zu M. Gladbach) Leipzig 1908; A. Baumstark, *Missale Romanum*, seine Entwicklung, ihre wichtigsten Urkunden und Probleme, Eindhoven-Nymegen 1930.

2. Entwicklung zum Vollmissale. Weil das Gregorianum 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 Votivmessen, 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. In dieser Form wurde jetzt im ganzen Frankenreiche, auch in Italien und Deutschland, die Messe gefeiert. Fränkische Bischofssitze und fränkische Klöster suchten sogar möglichst genau den päpstlichen Gottesdienst nachzuahmen. Daher schrieb man auch die Ordnung der päpstlichen Messe, den *Ordo Romanus I*, der vermutlich aus der Zeit Gregors d. Gr. stammt, aber nachträglich viele Erweiterungen erfahren hat, in jener Zeit vielmals ab, ebenso einen angeblich von P. Gregor stammenden *Liber antiphonarius*, der die zur Messe in Rom üblichen Gesänge enthielt. Auch die Lesungen, die aus den Lektionarien, bzw. Evangeliarien und Epistolarien verlesen wurden, richtete man nach römischem Vorbilde ein.

Von den Beschreibungen des päpstlichen Gottesdienstes, den *Ordines Romani*, sind jene Bücher wohl zu unterscheiden, die den *Ordo missae* enthielten und deren sich namentlich die Bischöfe beim Pontifikalamte bedienten. Die Bücher der letzten Art nahmen im 10. Jahrhundert viele Privatgebete auf, die der Zelebrant benutzen konnte, während der Chor mit dem Gesang des Gloria, Kredo u. dgl. beschäftigt war.

Vom 10. Jahrhundert an begann man, da die Messen an Nebenaltären immer häufiger geworden waren, die vom Chor zu singenden Meßteile, sowie Epistel und Evangelium in die Bücher

www.liturgie.de

des Zelebranten, d. h. in die Sakramentarien, aufzunehmen, damit dieser die betreffenden Texte wenigstens lese (daher Lesemesse, *missa lecta seu privata*). Dadurch wurde das Sakramentar zum Vollmissale (*missale plenum*). Ja es entstand jetzt ähnlich wie das Kurialbrevier auch ein *Missale secundum consuetudinem Romanae curiae* mit allen zur Messe erforderlichen Texten. Dieses wurde vom 13. Jahrhundert an für die Missalien aller Diözesen des Abendlandes vorbildlich.

Der Meßritus nahm im Laufe des späteren Mittelalters nur noch zahlreiche Sequenzen vor dem Evangelium, Rubriken und kleinere Gebete des Offertorialteils, sowie zahlreiche Formulare zu neuen Heiligenfesten auf. Am Schlusse des Mittelalters war daher der Aufbau der römischen Messe im wesentlichen der gleiche wie zur Zeit Gregors d. Gr., allein die Zahl der Meßformulare, die Gebete des *Ordo missae* und die Rubriken waren beträchtlich vermehrt.

Vgl. A. Ebner, Quellen und Forschungen zur Geschichte des *Missale Romanum* im Mittelalter, *Iter Italicum*, Freiburg 1896. A. Netzer, *L'introduction de la messe Romaine en France*, Paris 1910; M. Andrieu, *Le missel de la chapelle papale à la fin du XIII^e siècle: Miscellanea* Fr. Ehrle II 348—376.

3. Das *Missale Romanum*. Im Jahre 1570 veröffentlichte Papst Pius V. auf Veranlassung des Konzils von Trient eine offizielle Ausgabe des *Missale Romanum* (vgl. oben S. 33). Dieselbe ging auf das gregorianische Sakramentar zurück, benutzte aber die Weiterentwicklung des Kurialmissales. Der Kanon wurde aus praktischen Rücksichten in die Mitte des Bandes (nach der Karsamstagsmesse) gesetzt. Kalendarium, Generalrubriken u. ä. wurden an die Spitze gestellt; dann ließ man erst das *Proprium de tempore*, beginnend mit dem I. Adventssonntage, schließend mit dem letzten Sonntage nach Pfingsten, 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. Spätere Päpste gaben verbesserte Editionen heraus, so zuletzt noch Pius X. und Pius XI.

Über die Liturgiereform Pius' X. vgl. Fr. Brehm, Die Neuerungen im Missale, Regensburg 1920.

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

www.liturgie.de

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. Unter dem Titel *Kyriale* wird das *Ordinarium missae* gesondert herausgegeben.

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, 435 f., sowie insbesondere R. Molitor, Die nachtridentinische Choralreform zu Rom, 2 Bde., Leipzig 1901 und 1902).

§ 42

Liturgische Auffassung des Meßopfers in der Gegenwart

Seit dem Konzil von Trient, das sich in der XXII. Sitzung mit dem Meßopfer befaßte, kann die liturgische Auffassung der eucharistischen Feier als nahezu völlig geklärt erscheinen.

1. Namen und Arten der Meßfeier. 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

www.liturgie.de

bezog man sie vom 6. Jahrhundert an ausschließlich auf die Messe (zuerst im can. 4 der Synode von Arles 524), anscheinend um die Opferfeier, die ehemals von Entlassungen gleichsam umrahmt war, 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" (*δεῖπνον κυριακόν*), „Segnung" und „Danksagung" (*εὐλογία* und *εὐχαριστία*), dann „Liturgie" (*λειτουργία*), „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.*

Als feierliches Hochamt (*missa solemnis*) wird das levitierte bezeichnet, d. h. eine Meßfeier, bei der Zelebrant, Diakon und Subdiakon sowie ein Sängerchor bestimmte Meßteile gesanglich ausführen. Ist der Zelebrant ein Bischof, so spricht man von einem Pontifikalamt. Beim nichtlevitierten 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. 168) mit Volksgesang 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 jede Meßfeier in eine Vormesse oder Messe der Katechumenen (*missa catechumenorum*), die nur bestimmt ist, in den Herzen der Teilnehmer eine rechte Opfergesinnung vorzubereiten, und eine Messe der Gläubigen (*missa fidelium*) einzuteilen, deren Akte sich unmittelbar auf die hl. Eucharistie, Opfer und Opfermahl beziehen.

2. Opfercharakter. Die Messe ist ein wahres und eigentliches Kultopfer, d. h. eine gottesdienstliche Handlung, mit der ein Gott wohlgefälliger Priester (Jesus Christus) eine sichtbare Gabe (sein Fleisch und Blut in sakramentalen Gestalten) unter symbolischen, von Gott anerkannten Zeichen (unblutige Wiedervergegenwärtigung des Kreuzesopfers) zum Ausdruck seiner völligen, eigenen Selbsthingabe Gott darbringt (vgl. oben S. 174). Das Konzil von Trient erklärt: „Der gleiche, der damals am Kreuze sich geopfert hat, opfert sich jetzt (in der Messe) durch den Dienst der Priester; nur die Art des Opfers ist verschieden"

www.liturgie.de

(sess. XXII cp. 2). Der menschliche Priester handelt demnach beim Opferakt der Messe als Werkzeug Christi, aber als persönliches Werkzeug, das wie die teilnehmenden Gläubigen sich in inneren Akten der Opfergesinnung Christi anschließen und daraus erhöhte Gnaden für sich empfangen soll. Christus selbst stellt den einst blutig vollzogenen Opferakt jedesmal neu in unblutiger Erscheinungsform (Brotsgestalt getrennt von Weinsgestalt = Trennung des Blutes vom Leibe wie im Kreuzestode) gegenwärtig dar. Folglich entsteht zwar keine neue Erlösungstat; es wird nur das einmal vollendete Erlösungswerk stets wieder vergegenwärtigt. Aber die erneuerte Vergegenwärtigung ist ein stetes Gedächtnis des Erlösungstodes und gibt Gelegenheit, immer größere Kreise der Menschheit in nächste Beziehung zum Kreuzesopfer zu bringen, ihre Einzelgesinnung in die Opfergesinnung Jesu Christi aufzunehmen und ihnen die Früchte des Kreuzesopfers zuzuwenden.

Am Kreuze hat Christus die zum Kultopfer erforderliche Gabendarreichung durch seinen blutigen Tod zum Ausdruck gebracht. Ob die einfache symbolische (mystische) Wiedervergegenwärtigung dieses seines Todes durch die getrennten Gestalten zur Begründung des eigenen Opfercharakters der Messe hinreiche oder ob noch eine „reale Veränderung" der Opfergabe in der Messe, vielleicht eine symbolische Umwandlung wie die Kommunion, hinzutreten müsse oder ob die Messe schon allein dadurch ein „*sacrificium verum et proprium*" sei, daß sie das *sacrificium* des Kreuzesopfers jedesmal neue, sakramentale Gegenwart werden läßt, darüber hat die Kirche zu Trient keine lehramtliche Entscheidung gegeben. Auch die Liturgie gibt keine genauere Aufklärung hierüber. Sie läßt jedoch in ihren Rubriken zur Messe (*De defect. miss.* III 6, IV 5, X 3) erkennen, daß höchst wahrscheinlich der Opferakt durch die Konsekration unter beiden, getrennten Gestalten, also durch Doppelkonsekration, zustandekommt und daß die Kommunion wenigstens als Opfermahl zur Vollständigkeit (Integrität) des Opfers gehört.

Schon die Väter lehren, daß durch Aussprechen der Wandlungsworte der Opferakt 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 u. 2, 6). Sie gebrauchen gern Ausdrücke, die auf eine Art Schlachtung hindeuten (*immolare, occidere, mactare, immolatio, victima* u. ä.). Der hl. Cyprian schreibt: „Das Opfer wird nicht gültig gefeiert, wenn unsere Darbringung nicht dem Leiden des Herrn entspricht . . ." (*Epist.* 63, 9). Gaudentius von Brescia: „Christus hat gewollt, daß die Seelen durch sein kostbares Blut geheiligt werden vermittelst eines Bildes seines

www.liturgie.de

eigenen Leidens" (*Serm.* 2 *ad neoph.*). Gregor d. Gr.: „Beherzigen wir die Größe und den Wert dieses Opfers, das zu unserer Versöhnung das Leiden des eingeborenen Sohnes immerfort darstellt" (*imitatur*, *Dialog.* IV 58). Wie die Väter diese Darstellung des Leidens Christi bei der Wandlung auffaßten, zeigt wohl am deutlichsten Gregor v. Nazianz, wenn er schreibt: „Gedenke meiner am Altare, wenn du in unblutigem Schlachten trennst den Leib und das Blut des Herrn, als Schwert gebrauchend das Wort" (das Konsekrationswort nämlich, *Epist.* 171). Dazu paßt, daß Thomas von Aquin schreibt: „Insofern als in diesem Sakramente der Tod des Herrn vergegenwärtigt wird (*repraesentatur passio Christi*) . . ., hat es den Charakter eines Opfers" (III qu. 79 a. 7) und daß er an anderer Stelle die Meßhandlung eine „*imago repraesentativa*" des Todes Christi und eine „*repraesentatio dominicae passionis*" nennt, durch welche „*directe*" der Tod des Herrn vergegenwärtigt werde (III qu. 83 a. 1 ad 7; III qu. 80 a. 12 ad 3; IV sent. d. 8 qu. 2 a. 1). Dies wird erst recht verständlich, wenn wir die in den Meßerklärungen jener Zeit immer wiederkehrende Mahnung lesen, nicht die Weinkonsekration zu unterlassen, da zwar schon durch die Wandlung des Brotes mit dem Leibe *per concomitantiam* auch das Blut Christi gegenwärtig werde, „*sed non significatur nisi corpus*"; es müsse auch eine „Darstellung" des Blutes Christi neben der Darstellung des Leibes auf dem Altare vorliegen, um ein vollständiges Bild des Todes Christi und damit ein „*plenum sacramentum*", ein vollständiges Meßopfer, zu ergeben (vgl. Hugo v. St. Cher, *Speculum ecclesiae, ad offert.*). Demgemäß erblicken heutige Dogmatiker die Symbolik der 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[2] III 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.

Nach Jos. Kramp, Die Opferanschauungen der römischen Meßliturgie, 2. Aufl., Regensburg 1924, soll zum Opferakt eine Hinausführung der Opfergabe in ein besseres Dasein oder, wie bei einer Speise, eine Überleitung in eine verfeinerte, besser zubereitete Form notwendig sein. So soll denn bei der Messe der Opferakt darin bestehen, daß Brot und Wein in Christus verändert werden, so daß dieser „als Gegenstand des Darbringungsaktes gegenwärtig gesetzt werde" (S. 265). Indessen ist hierbei gerade die Verfeinerung der Gabe, etwa die verklärte Natur Christi, nicht sichtbar, während doch in einem Kultakte eben das Wesentliche äußerlich erkennbaren Ausdruck finden müßte. Wie die Verklärung finden auch die Empfängnis, Geburt, Auferstehung, Himmelfahrt Christi u. dgl., keine sichtbare Formgestaltung, keine „*imago repraesentativa*", im Konsekrationsakt der Messe. Daher dürfte auch die von O. Casel und anderen Laacher Mönchen geäußerte Anschauung nicht hinreichend gestützt sein, wonach im Augenblick der Wandlung alle diese Ereignisse des Lebens Christi mit seinem Opfertode „wesenhaft" vergegenwärtigt würden (oder „wesenhaft" = „keimhaft"?).

www.liturgie.de

3. Wirkungsweise. Die Messe ist ein Gemeinschaftsopfer, bei dem Christus sein blutiges Kreuzesopfer durch erneute unblutige Vergegenwärtigung in den Dienst der Kirche stellt, so daß nunmehr auch diese mitopfernd daran teilnehmen und die Opferfrüchte ihren einzelnen Mitgliedern zuwenden kann. Das Konzil von Trient sagt: „Die Früchte des einen, des blutigen Opfers werden uns in Überfülle zugewendet durch das andere, das unblutige Opfer. Es ist also nichts (dem Sinne der Kirche) so fremd, als daß das eine das andere irgendwie beeinträchtigen könnte. Deshalb wird (die Messe) aufgeopfert für die Sünden der Lebenden, für deren Schuld, Sühnung und übrige Nöten; und ebenso für die in Christo Verstorbenen und noch nicht voll Entsühnten. Und dies tun wir rechtmäßig in vollem Einklang mit der apostolischen Tradition" (sess. XXII cp. 2).

Alle Früchte, die der Messe als Selbstopfer Christi (*ex opere operato*) entspringen, sind dreierlei Art:

a) Spezielle Meßfrüchte (*fructus speciales, medii, ministeriales*) heißen jene Wirkungen, über die der Zelebrant der Messe als Vertreter Christi und der Kirche nach der kirchlichen Auffassung (vgl. Denzinger-Bannwart 1530) ein gewisses Verfügungsrecht zugunsten bestimmter Personen oder Anliegen besitzt.

b) 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. Im *Suscipiat* wird die Bitte ausgesprochen, daß Gott dieses Opfer *ad utilitatem totius ecclesiae sanctae* annehmen möge.

c) Persönliche oder speziellste 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 (im *Supplices*), „daß alle, so viele auch immer von diesem Altare den hochheiligen Leib und das Blut des (Gottes-)Sohnes empfangen werden, mit allem himmlischen Segen und aller Gnade erfüllt werden mögen".

Je größer die Andacht, je inniger die gnadenvolle Verbindung mit Christus, desto eher darf der teilnehmende Gläubige für sich erhöhte Wirkungen erhoffen. Jeder Gläubige sollte daher bei der Messe so lebendig, als er es nur vermag, in sich die Opfergesinnung Christi erwecken, sich durch die Gebetsworte der

www.liturgie.de

Kirche mit Christus vereinen, seine Hingebung des Willens in Christi Opfer einschließen und womöglich in der Messe kommunizieren.

Die Zuwendung der speziellen Meßfrüchte, die durch ausdrücklichen Willensakt des Zelebranten zu erfolgen hat, pflegt man als Meßapplikation (*applicatio missae*) zu bezeichnen.

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.

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 Gedenken bei der Messe besonders anempfahl. Solange in der Gemeinde regelmäßig nur eine Messe täglich stattfand (im Morgenlande noch heute), wurden deren spezielle 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 Votivmessen 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 Meßfrüchte ausschließlich nach ihrer besonderen Meinung zuzuwenden. Aus diesen Gebräuchen entwickelte sich allmählich die heutige Ordnung der Applikation, die teils für die ganze Gemeinde (durch den Bischof und die Pfarrer) oder alle Wohltäter der Kirche (durch tägliche Zelebration in Dom- und Stiftskirchen), teils für einzelne Gläubige oder ihre besonderen Zwecke (auf Grund der Meßstipendien) stattfindet.

Näheres über Applikationspflicht und Meßstipendien siehe in den Handbüchern des Kirchenrechts zu CJC can. 339, 413, 417, 419, 466, 809, 824—844, 2262.

Zur dogmatischen Auffassung des Meßopfers vgl. auch F. Diekamp, Kath. Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas, 6. Aufl., Münster 1930 f.; B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik, 7. Aufl., Freiburg 1929; J. Brinktrine, Der Meßopferbegriff in den ersten zwei

www.liturgie.de

Jahrhunderten (Freiburger Theologische Studien Heft 21), Freiburg 1918; 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 Opferaussagen des NT, 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. Grimal, *Le sacerdoce et le sacrifice*, Paris 1923; M. Lépicier, *Tractatus de sanctissima eucharistia I*, Paris 1915; M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Paris 1926; A. Vonier, Das Geheimnis des eucharistischen Opfers, aus dem Englischen übertragen von P. Schneider, Berlin 1929.

§ 43

Die Vorbereitung des Zelebranten auf die Meßfeier

1. Vorbereitung zur gültigen und erlaubten Zelebration. 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 Opferhandlung mit voller Aufmerksamkeit begleitet. Virtuell wird jene Intention genannt, die, einmal erweckt, in ihrer Wirkung noch fortdauert, so daß die heilige Handlung, selbst wenn die Aufmerksamkeit später abgelenkt sein sollte, doch unter dem Einfluß des früher gefaßten Willensentschlusses ausgeführt wird (vgl. MR, *De defect. miss.* VII 4).

Die Intention, zu konsekrieren, muß auch hinsichtlich des Objektes genügend determiniert sein, z. B. sich auf alle konsekrabele 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,

www.liturgie.de

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).

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" (Lk 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, womöglich 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. XXII. cp 14 de ref.).

Anderseits gilt es nach den Moralisten als frei von jeder Sünde, wenn das eine oder andere Mal an Wochentagen aus vernünftigem Grunde, nicht aus bloßer Trägheit oder Bequemlichkeit, die Zelebration unterlassen wird.

In alter Zeit hat priesterlicher Eifer dazu geführt, an bedeutenden Festtagen mehrmals das Meßopfer darzubringen. Auch glaubte man berechtigt zu sein, für besondere Anliegen zur Pfarrmesse eine Votivmesse 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 Allerseelentage 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 Bischofe erteilt werden, wenn wegen Priestermangels an Sonn- und Feiertagen einem beträchtlichen Teile der Gläubigen die Erfüllung ihrer Sonntagspflicht nur auf solche Weise ermöglicht werden kann.

2. Vorbereitung zur würdigen Zelebration. Der Priester hat sich auf die würdige Zelebration der Messe der Seele und dem Leibe nach entsprechend vorzubereiten. Der Seele nach muß er zunächst 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 kirchliche Rechtsbuch 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*

www.liturgie.de

urgente necessitate, elicito tamen perfectae contritionis actu, celebraverit, quam primum confiteatur (can. 807, vgl. MR, *De defect. miss.* VIII 2—4).

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 hl. Eucharistie nüchtern zu empfangen, stammt aus den ältesten christlichen Zeiten. Offenbar liegt der aszetische Grund für diese Forderung in der hohen Ehrfurcht, die dem Allerheiligsten entgegengebracht wird. Keine Speise soll dem Christen höher stehen als die hl. Eucharistie; nach ihr soll er sein erstes Trachten richten.

Da der Ehrfurcht vor der eucharistischen Speise jede vorhergehende Nahrungsaufnahme schlechthin widerspricht, gibt es diesem Kirchengebot 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 anderseits 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 Ärgernis 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.

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. Akzeßgebete, die als *Praeparatio ad missam pro opportunitate sacerdotis facienda* dem Missale beigegeben sind, nur als angeraten, nicht als geboten betrachtet. Dagegen gilt die im Missale vermerkte *Gratiarum actio post*

www.liturgie.de

missam fast allgemein als pflichtmäßig (vgl. can. 810 und *Rit. celebr. miss.* XII 6).

Die Akzeßgebete beginnen mit der Antiphon *Ne reminiscaris, Domine, delicta nostra* etc. (vgl. Tob 3, 3). Hierdurch wie auch durch die Auswahl der folgenden Psalmen (83—85, 115 u. 129), Versikeln und Orationen werden sie als ein sehnsüchtiges Verlangen nach Entsündigung und als inständige Bitte um die Gnade des Hl. Geistes gekennzeichnet. In ihnen wird gleichsam schon der Weg der Reinigung betreten, der die Gedanken des Zelebranten von den Hindernissen wahrer Andacht ablenken und sein Herz für die volle Hingabe an das Opfer Jesu Christi vorbereiten soll.

Diese seine Gesinnung hat der Zelebrant dann in der Sakristei durch eine symbolische Handwaschung auch äußerlich zu bekunden: sein Verlangen soll sein, wie die begleitenden Gebetsworte erklären, „rein an Seele und Leib" seinem Herrn Jesus Christus „zu dienen". Nach Ordnen der Lesezeichen des Meßbuches und nach Zubereitung des Kelches folgt das Anlegen der Meßgewänder unter Gebeten, die für den Zelebranten eine Mahnung an die notwendigen priesterlichen Tugenden enthalten. Höchstwahrscheinlich stammen diese Gebete vom Abte Ambrosius Autpertus († um 780 in Italien).

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.

§ 44

Sachliche Erfordernisse, Zeit und Ort der Zelebration

1. Ausstattung des Altares. Zur Zelebration muß der Altar mit Altartüchern bekleidet sein. 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.

www.liturgie.de

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. Die Anordnung der Dreizahl dürfte zunächst aus der Vorsorge entstanden sein, bei etwaiger Verschüttung das Durchsickern des hl. 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 deutete, so bezog man die Dreizahl der Tücher allegorisch-moralisch auf die Glieder des mystischen Leibes Christi, die Gläubigen, in ihrer dreifachen Gruppierung als leidende, streitende und triumphierende Kirche (vgl. *Pontif. Rom. ord. Subdiac.*). 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 geziertes 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 (Beispiele im Bischöfl. Museum zu Münster).

Die Altartücher sollen von einem bevollmächtigten Priester benediziert sein (CJC 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 tafelartiger Vorsatz, der entweder aus Seidenstoff oder anderem Gewebe besteht und nach den Tagesfarben wechselt (bei Expositionen weiß, am Sakramentsaltar nie schwarz, vgl. CE I c. 12) oder aus Metall bzw. Holz kunstvoll angefertigt ist.

Werden die genannten Paramente durch Stickereien verziert, so achte man auf passende Auswahl der Embleme, Symbole oder anderen

www.liturgie.de

bildlichen Darstellungen. Vgl. besonders J. Braun, Handbuch der Paramentik, Freiburg 1912; Ders., 200 Vorlagen für Paramentenstickereien[4], Freiburg 1916; Ders., Winke für Anfertigung und Verzierung der Paramente, Freiburg 1904; H. Stummel, Paramentik, 15 Lieferungen, Kempten 1915 ff.

Außer durch die erwähnten Altarparamente muß der Altar mit Kerzenleuchtern und einem dieselben überragenden, würdigen Altarkreuze geschmückt sein (CE I, 12, 11; Rubr. gen. MR XX); nur bei Zelebration vor ausgestelltem Allerheiligsten darf das Kruzifix 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 hl. Eucharistie erfüllt.

Beim altchristlichen Ziborienaltar wurden Kreuze zunächst nur als Schmuck oberhalb des Ziboriums angebracht. Bald aber stellte man auch die Prozessionskreuze, die man dem Zuge zur Stationskirche vorangetragen hatte, während der Meßfeier 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 Knauf 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 lebhafte Erinnerung an den auf dem Altar sein Kreuzesopfer erneuernden Erlöser zu erwecken, kaum noch erfüllen konnten.

Kerzen, deren Symbolik 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. Is 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 Fin-

www.liturgie.de

sternis 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 zur Auszeichnung der Festtage erwünscht (CE 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 Reliquienschreine 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 Kissen als Unterlage für das Meßbuch) dienen zur größeren Bequemlichkeit des Zelebranten.

2. Opferelemente. Zur Darbringung des Meßopfers 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 (Mt 26, 17; Lk 22, 8 ff., vgl. Ex 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. Mt 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).

www.liturgie.de

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. Jahhrundert vom Zusatz der Säuerung geradezu die Gültigkeit oder doch die Erlaubtheit der Konsekration abhängig machen. Die unierten Christen des Morgenlandes gebrauchen 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 eines Opfermahles überaus passend ausgewählt, da sie als allgemein geschätzte, die Lebenskraft stärkende Nahrungsmittel vorzüglich die Wirksamkeit der hl. 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 Messe, bei der Kommunion, mit Christus eingehen. Die vielfache Bearbeitung, durch die Brot und Wein hergestellt werden, deutet auf die zum Empfang des hl. Sakramentes notwendige Herzensvorbereitung hin.

Brot und Wein sind aber auch geeignete Elemente einer Opferdarbringung, ganz besonders der Selbsthingabe Christi. Denn sie erinnern 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 hin.

In der Beimischung des Wassers zum Weine sah das ganze Mittelalter die innige Vereinigung Christi mit dem oft durch Wasserfluten (Is 8, 7; 17, 12; Jer 47, 2; Ps 45, 4; Offb 17, 15)

www.liturgie.de

dargestellten Volke bezeichnet (vgl. *Trid.* sess. XXII cp. 7 *de sacr. miss.*). Jesus Christus nimmt bei der Messe die Opfergesinnung der Gläubigen in die seinige auf; die Beimischung des Wassers bezeichnet also symbolisch die Aufnahme der menschlichen Opfer in das Werk des Erlösers.

Außer den bisher erwähnten sachlichen Erfordernissen der Zelebration kommen noch Kelch und Patene sowie die Meßgewänder in Betracht, die im Folgenden noch eigens besprochen werden.

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 hl. 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 Quatembersamstagen 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 Sonn- und Feiertagen die Stunde der Terz (9 Uhr). Es fand diese Zeit auch aus symbolischen Gründen für passend, da in ihr nach Mk 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 (Mt 27, 46) und an den Beginn der Sonnenfinsternis (Mk 15, 33) erinnerte, an Fasttagen bis zur Stunde der Non (3 Uhr nachmittags), da in ihr der Erlöser verschied (Mk 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, *Mitrale* l. 3 c. 7; *Durandus, Rationale* l. 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 ver-

www.liturgie.de

schoben und damit auch an Ferial- nud 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 stattfinde.

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 hl. Kommunion austeilen (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 S. 73), gefeiert werde (can. 822, § 1 u. 2). Wer das persönliche Privileg des Reisealtars besitzt, darf an jedem geziemenden 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 Einzel-

www.liturgie.de

falle außerhalb des geweihten Raumes (nur nicht in einem Schlafzimmer) die 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 zelebrieren", 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 Altares des eigenen Ritus, Altäre der Unierten in deren Kirchen, jedoch ohne das sog. Antiminsion, ein mit einem Bilde der Grablegung Christi geschmücktes, vom Bischofe 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 Assissi) dem Papste allein vorbehalten sind (can. 823).

§ 45

Die liturgischen Gefäße der Messe

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 Gesetzen der christlichen Kunst entsprechen (CJC can. 1296).

1. Kelch und Patene. Der Kelch (*κάλυξ*, *calix*) und die Patene (*πατάνη*, *patĕna*) sind die eigentlichen Opfergefäße. Sie versinnbilden gemeinsam das neue Grab, worin die Jünger den Leib des Herrn legten (Rabanus Maurus, *De cler. inst.* c. 33, vgl. PR *De pat. et cal. consecr.*). An diese Symbolik soll offenbar erinnern, daß die zu reservierende hl. Hostie am Gründonnerstage in einen Kelch gelegt, dieser mit einer Palle und darauf noch mit einer umgekehrten Patene zugedeckt werden muß (MR 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

www.liturgie.de

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).

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, Filigran, 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 achtblätterigen 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. Der sog. Beuroner Stil hat Kelchformen „ohne äußeren Glanz und Pretiosenwert" geschaffen, in denen der Knauf unmittelbar unter der Kuppe „wie ein Fruchtboden unter der Blüte" erscheint (A. Pöllmann, Von Beuronischer Kelchkunst, in Benedikt. Monatschrift 1920, S. 168—184).

Zur Geschichte des Kelches vgl. auch B. Kleinschmidt in „Linzer 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 (CJC 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 (CJC can. 1306).

2. Ziborium und Monstranz. Für die Austeilung der hl. Kommunion bediente man sich in ältester

www.liturgie.de

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 Eucharistie unter einer Gestalt, und zwar auch außerhalb der Messe, allgemein wurde, richtete man das bis dahin zur Aufbewahrung der Brotsgestalt nur für Krankheitsfälle dienende kleinere Gefäß, die Pyxis (*pyxis,* eine ursprünglich aus Buchsbaum verfertigte Büchse), größer ein, brachte einen Fuß darunter an oder machte ähnlich geformte Kelche mit Deckeln verschließbar. So entstanden die Speisekelche oder Ziborien (*ciborium* von *cibus*). Noch im selben Jahrhundert führte die Einsetzung des Fronleichnamfestes dazu, das hl. Sakrament den Blicken der Gläubigen in einem eigenen Schaugefäße, einer Monstranz (*ostensorium, monstrantia*), sichtbar zur Anbetung auszusetzen. In Belgien, Frankreich und Italien benutzte man anfangs schon vorhandene Reliquiare als eucharistische Schaugefäße. In Deutschland bildete man dagegen besondere Monstranzen aus gotischen Ziborien. 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 verfertigt. 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 Ziborienmonstranz auf, zwischen deren Kuppe und Deckel eine Lunula für eventuelle Expositionen eingestellt wurde.

Ziborien 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 hl. 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 Ziborium, 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 hl. Hostie zu deren Anbetung lenken. Daher bietet das Ziborium nur wenig, die Monstranz aber um so mehr Gelegenheit zu künstlerischem Zierat. Gerade dadurch kann die hl. Hostie deutlich hervortreten,

www.liturgie.de

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

3. Gefäßparamente. Gewisse Paramente dienen dazu, der Ehrfurcht gegen das Allerheiligste Ausdruck zu verleihen.

Ein seidenes, in der Farbe mit den Meßgewändern übereinstimmendes Schultervelum dient dem Subdiakon dazu, im feierlichen Hochamte die Patene verhüllt zu tragen.

Ein weiß-seidenes Schultervelum wird beim Segen mit dem hl. Sakramente und bei Versehgängen sowie theophorischen Prozessionen benutzt, um die Hände des Priesters und evtl. das Ziborium zu verhüllen.

Ein weiß-seidenes, möglichst reich geziertes Velum (Mäntelchen) soll auch heute noch jedes Ziborium umschließen, das hl. Spezies enthält (CJC can. 1270).

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.

Um den Tabernakel (vgl. S. 74 ff.) als die geheimnisvolle Wohnstätte der *latens Deitas* oder als das Heilige Zelt des Neuen Bundes zu kennzeichnen, verlangt das *Caeremoniale episcoporum* für das Innere desselben Bekleidung mit weißer Seide (oder Vergoldung), für das Äußere einen seidenen oder wollenen Umhang, das sog. Konopeum (*κωνωπεῖον*, 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 ist dasselbe in vielen Gegenden nicht in Gebrauch gekommen. In solchen Fällen wird meistens die weiße Seide der Innenbekleidung an der Tabernakeltüre zur Nachahmung einer zierlichen Zeltöffnung drapiert.

Ein weiß-leinenes Korporale soll stets auf dem Boden des Tabernakels bzw. des Expositionsthrones und auf der Mensa des Altares zur Unterlage der hl. Eucharistie oder der sie enthaltenden

www.liturgie.de

Gefäße ausgebreitet werden. Es gehörte ursprünglich zu den Altartüchern 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 Weiheformel 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 (CJC can. 1306), berührt werden.

§ 46

Die priesterlichen Meßgewänder

Besondere, vom Alltagsgebrauch verschiedene Kultgewänder sollen zunächst der Ehrfurcht vor Gott 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 Gesinnungen 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 infolgedessen 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 Gewandstücke stellt sie teils allegorisch-moralisch Tugenden vor Augen,

www.liturgie.de

die der Priester üben soll, teils veranschaulicht sie typisch-repräsentativ Kleidungsstücke oder Leidenswerkzeuge des Erlösers, durch deren lebhafte Vergegenwärtigung das Volk um so stärker das in der Messe sich erneuernde Kreuzesopfer miterlebt.

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, zumal seitdem das Ende der Christenverfolgungen die Entwicklung größerer Pracht im Gottesdienst gestattete. 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 Talartunika (*tunica talaris*), ein bis zu den Fersen reichendes weißes Gewand, sowie als Oberkleid die farbige Pänula (*φελόνιον, φαινόλιον*), 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 Beamtenschaft 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 für die Meßfeier nach römischem Ritus folgende Gewandstücke, Untergewänder, liturgische Abzeichen (Insignien) und Obergewänder, deren symbolische Bedeutung eine recht mannigfaltige ist und 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 wird:

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 wird im Hinblick auf Eph 6, 17 mit einem „Helm des Heiles" verglichen, der gegen die Anfechtungen des bösen Feindes schützt; allegorisch-moralisch wird es auf die Tugend der christlichen Hoffnung bezogen.

Typisch-repräsentativ wird es auf die Tücher gedeutet, mit denen man das Haupt Jesu verhüllte, als man ihn im Hofe des Hohenpriesters verspottete und schlug (nach Hugo von St. Cher, *Speculum ecclesiae*).

www.liturgie.de

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. Allegorisch-moralisch soll sie an die Tugend der Herzensreinheit erinnern (vgl. Anlegegebet).

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

3. Das Zingulum, das zur Schürzung der Albe notwendig wurde, wird in den Anlegegebeten auf die Tugend der Keuschheit gedeutet. In Anlehnung an die Worte des Herrn *„Sint lumbi vestri praecincti“* (Lk 13, 35) bittet der Priester beim Gürten der Albe um Tilgung aller ungeordneten Regungen der Sinnlichkeit.

Typisch-repräsentativ soll das Zingulum an die Stricke erinnern, mit denen man den Herrn geißelte.

4. Der Manipel (*manipulus* = eine Handvoll, ein Bündelchen) ist aus einem zierlichen Schweißtuch (*mappula, sudarium*) entstanden, das römische Staatsbeamte, namentlich Konsuln, und später auch römische Kleriker in der linken Hand zu halten pflegten. Die römische Kirche bildete 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 „Freudenernte“ hin, die uns für die „Tränensaat“ des irdischen Wirkens (Ps 125, 6) versprochen ist (vgl. Anlegegebet). Im Mittelalter wurde der Manipel als Mahnung an die Tugend des Starkmuts aufgefaßt, womit man die Leiden dieser Zeit ertragen müsse, um zu den Freuden der Ewigkeit zu gelangen.

Typisch-repräsentativ wird er auf die Fesseln bezogen, mit denen die Hände Jesu bei seiner Gefangennehmung gebunden wurden.

5. Die Stola ist hervorgegangen aus dem sog. Orarium (*ὠράριον*), 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

www.liturgie.de

auf das Grab des hl. Petrus gelegt und den Ordinanden bei ihrer Weihe als Amtsabzeichen übergeben. Da es vorzüglich 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 das Priestertum zierenden besonderen Amtstugenden (*temperantia* und *prudentia*) 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 (Anlegegebet).

Typisch-repräsentativ wird die Stola auf das Kreuz gedeutet, das man auf die Schultern des Herrn legte.

6. Das oberste Meßgewand des römischen Ritus, die Kasel (*casula*), hat im Laufe der Jahrhunderte nur mehr wenig von der Glockenform des antiken Obergewandes, der Pänula, bewahrt. Im frühen Mittelalter wurde die damals noch umfangreichere Kasel, *planeta* genannt, bei gewissen liturgischen Funktionen, um die Hände mehr frei zu bekommen, vorne oder an beiden Seiten aufgerollt, weshalb noch heute von den Weihekandidaten bei der Priesterweihe eine auf dem Rücken aufgerollte Kasel (*planeta plicata*) und in größeren Kirchen vom Diakon und Subdiakon an Bußtagen eine breite Stola (*stola latior*) getragen wird. Später wurde die Kasel 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).

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

www.liturgie.de

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 (Anlegegebet, Ritus der Priesterweihe).

Die gotische Kasel trug 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.

Typisch-repräsentativ wird die Kasel auf den Purpurmantel des Erlösers gedeutet. Zur Symbolik des Doppelkreuzes vgl. Thom. a Kempis, *Imit. Christi IV, 5.*

7. Zu Prozessionen und anderen feierlichen Funktionen wird das Pluviale (*cappa,* Rauch-, Chor-, Vespermantel) benutzt, das wahrscheinlich einen ähnlichen Ursprung wie die Kasel hat. 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 Beneficiaten bei dem langdauernden Chorgottesdienst zu tragen pflegten (daher *cappa choralis* genannt). Abarten dieses Überwurfs sind noch heute die Kappa und die Mozzetta der Kardinäle, Bischöfe und Kanoniker, sowie der in manchen Gegenden übliche schwarze Schulterkragen 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 Aufschnittes 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 bestimmten seidenen Obergewänder. Die Dalmatik, ein angeblich aus Dalmatien stammendes Festgewand, das in der römischen Kaiserzeit von Personen besserer Stände un-

www.liturgie.de

gegürtet 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 der Kasel an.

9. Superpelliz und Rochett sind nur verkürzte Formen der Albe, die bei Messe und Stundengebet von assistierenden Klerikern getragen werden. 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 Albe, die Herzensreinheit, hinweisen, mit der Gott den Kleriker ausstatten und so zu einem neuen Menschen umschaffen möge. Das engärmelige Rochett (*rochettum* 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.

www.liturgie.de

Nach römischen 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 ausgesetztem hochwürdigsten Gut soll es stets abgenommen werden (daher *soli Deo!*).

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

§ 47

Die bischöflichen Insignien

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

1. Die Mitra (*mitra* oder *infula*) 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 verlieh 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 Karfreitagsliturgie, 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 empfange und dem Bischofe sowohl zur Abwehr der Feinde des Heils wie auch zur eigenen Ehre gereiche.

www.liturgie.de

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 Triregnum genannt, um die weltliche Herrschaft, bischöfliche und päpstliche Kirchengewalt oder (nach anderen) die oberste hirtenamtliche, 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 Hirtensorge 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 Hirtensorgfalt anzeigen soll. In den Gebeten des Konsekrationsritus 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 Anlegegebeten erbittet der Bischof für sich diesen Schutz sowie die Gnade, das Andenken an das Leiden Christi und der hl. 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

www.liturgie.de

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 hl. Petrus, wie er vom Schifflein die Netze 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 (Anlegegebet), sowie die pontifikale Fußbekleidung (*caligae et sandalia*) als Sinnbild des göttlichen Schutzes bei Verkündigung des Evangeliums des Friedens (Eph 6, 15; Mk 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 Omophorions (ὠμοφόριον) der orientalischen Bischöfe, eines breiten Tuchstreifens, den man ähnlich wie das schon erwähnte Orarium (s. Stola) 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 vereinzelten Bischöfen zur persönlichen Auszeichnung. Es ist heute ein Streifen aus weißer Wolle mit sechs eingewebten schwarzseidenen Kreuzen und wird mit drei Nadeln über der Kasel 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 Metropolitangewalt mit dem päpstlichen Primate 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 Pontifikalamte 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.

www.liturgie.de

§ 48

Symbolik von Farbe, Licht, Feuer und Weihrauch

1. Farbe. 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.

Weiß, die Farbe des ungebrochenen Lichtglanzes, dient als Ausdruck der höchsten Festesfreude und zugleich als Sinnbild vollkommenster 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 Gottessohnes, die sich im Weiß der kirchlichen Gewänder kundgibt. Am Epiphaniefeste 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 Gedanke 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 hl. Eucharistie gegenwärtigen Christus entspricht und zugleich äußerlich mit der weißen Farbe der hl. Brotsgestalt übereinstimmt.

www.liturgie.de

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 hl. 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.

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 Blutzeugen, 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.

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-, Vorfasten-, Fasten- und österlichen Zeit gebraucht.

In neuerer Zeit pflegt man Grün, die Farbe der aufsprossenden 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.

Violett war ursprünglich nur eine Nebenfarbe 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 Mitgefühls 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*).

www.liturgie.de

Schwarz, der völlige Mangel des Lichtes, ist Sinnbild des Todes und entspricht der größeren Trauer. Es wird am Karfreitag, bei Requiemsmessen und bei den Exequien Erwachsener gebraucht. Findet am Allerseelentag in einer Kirche Vierzigstundengebet oder Ewige Anbetung statt, so werden dort auch die Requiemsmessen 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 sich 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.

2. Licht, Feuer und Weihrauch. Im Judentum und in den alten heidnischen Kulten 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.

Licht gilt nämlich wegen seiner erhellenden Wirkung nicht nur als Symbol Gottes im allgemeinen, 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), sondern ganz vorzüglich als 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).

www.liturgie.de

Daher soll bei der Messe das Licht von Kerzen hinweisen auf den persönlich erscheinenden Christus als den primären Opferpriester, ebenso soll es an die Gegenwart Christi bei jeder Exposition des hl. Altarssakramentes und in der sog. Ewigen Lampe vor dem Tabernakel erinnern. Zur lebhaften Vergegenwärtigung der Person Christi wird es bei feierlicher Verkündigung des Evangeliums, bei der Karsamstagsliturgie u. ö. gebraucht.

Feuer gilt außerdem als symbolischer Ausdruck der Opferliebe, die bereit ist, in Hingabe der eigenen Person Gott zu dienen. Daher stellen im liturgischen Dienst Wachskerzen auf dem Altare und reines Olivenöl in der Ewigen Lampe vor dem Tabernakel die Opferliebe Christi dar. 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 lustrativ aufgefaßt (vgl. Blasiussegen, Gewitter-, Sterbe- und Votivkerzen).

Weihrauch (*incensum*) 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 nach frühchristlicher Anschauung nur Gott allein Weihrauch geopfert werden. Heute wird durch Inzensation des allerheiligsten Altarssakramentes die Anbetung Gottes versinnbildet.

Die Inzensation irdischer Personen und Sachen hat wegen der reinigenden Wirkung des Weihrauchs ursprünglich vielleicht eine lustrative Bedeutung gehabt. Indem sie aber die Entsündigung jener Personen oder Sachen zum Ausdruck brachte, wurde sie mehr und mehr zu einem Ausdruck der Ehrung. Die Inzensation erneuert z. B. beim Offertorium des feierlichen Meßopfers sinnbildlich die Heiligung der Opfergaben, des Altars, des Liturgen und der übrigen Teilnehmer. Sie erscheint dadurch als eine kirchliche Ehrung, die den Opferelementen, dem Altarkreuze als Zeichen Christi, dem Altare als Symbol Christi, dem Zelebranten als Stellvertreter Christi und allen Teilnehmern des Opfers erwiesen wird. Zugleich dient

www.liturgie.de

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.*).

§ 49

Die Vormesse

Die Erklärung der einzelnen Meßteile folgt am besten dem Verlaufe des feierlichen Hochamtes, da in diesem sich die vollständigsten Formen erhalten haben und daher auch die Ideen der Kirche am reinsten erkennbar sind.

1. Beginn der Feier. Zur festgesetzten Zeit zieht der Klerus in kirchlich vorgeschriebener Ordnung (Thuriferar, Zeroferare, Subdiakon, Diakon, Zelebrant) unter angemessenem Orgelspiel aus der Sakristei zum Altare, eine Erinnerung an die von den alten römischen *Ordines* beschriebenen feierlichen Einzüge des Papstes in die Stationskirche.

Ähnlich feierlich ist auch heute noch der Einzug der Bischöfe bei Pontifikalämtern. Die Angabe der römischen Stationskirchen ist heute noch über 87 Meßformularen 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, stimmt der Sängerchor 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. Er will zugleich schon im allgemeinen in das Mysterium des Tages einführen oder an Heiligenfesten den betreffenden Heiligen durch wenige Worte mit uns in Verbindung bringen, auf daß die Gläubigen für die nachfolgende Feier um so besser disponiert seien. Nach den mittelalterlichen Liturgikern sollte er an die Sehnsuchtsrufe der Gerechten des Alten Bundes erinnern und die Gläubigen zu ähnlichem Verlangen nach der Wiederkunft des Erlösers oder nach der Vereinigung mit ihm in der Messe anregen.

Das Anfangswort des Introitus dient zur Bezeichnung des ganzen Meßformulars, oft auch des betreffenden Sonntags, für welchen

www.liturgie.de

dieses Formular bestimmt ist. Da der „Introitus" ursprünglich eingeführt wurde, um den Zug des Klerus von der Sakristei zum Altare mit Gesang zu begleiten, ist in der Regel seine Melodie reicher als einfaches Psallieren, jedoch nicht so reich wie die Sologesänge des Graduales.

Ursprünglich wurde ein ganzer Psalm gesungen, während die Geistlichkeit sich durch die Mitte des Sängerchors hindurch zu ihren Sitzen auf dem Chore begab; später brach man den Gesang ab, sobald der Klerus den Altar erreicht hatte. Seit dem 11.—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 Allerheiligenlitanei 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 Requiemsmessen nach dem Buche (bzw. dem Erdboden, worin die Leiber der Verstorbenen ruhen) hin, um anzudeuten, daß er in solchen Messen allen Segen in erster Linie den Abgestorbenen zuzuwenden wünscht.

2. Kyrie eleison. 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 und um Hilfe in den gemeinsamen Anliegen der Kirche.

Tropen (τρόπος, *tropus*, Wendung, Weise) sind Textdichtungen für die Zwischenmodulationen des Introitus, Kyrie, Gloria, Ite und anderer Meßgesänge. Nach älteren Erzählungen soll sie Tutilo von St. Gallen († 898) selbständig erfunden haben, doch weisen neuere Forschungen 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.

3. Stufengebet. Inzwischen hat der Zelebrant das sog. Staffel- oder Stufengebet unter Teilnahme seiner Gehilfen verrichtet. Eingeleitet durch eine Bekreuzung, besteht es aus der Antiphon „*Introibo*" mit Psalm 42 „*Judica me Deus*", aus dem allgemeinen Schuldbekenntnis (*Confiteor*) Versikeln und Orationen. Noch das Missale Pauls III. (1550) gestattet, den Psalm *Judica* „laut oder still für sich bereits auf dem Wege zum Altare

www.liturgie.de

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 an den Altar treten und dort ihre seelischen Kräfte erneuern dürfen. Was aber ihre Freude dämpft und sie vor den Stufen des Altares zurückhält, ist der Druck der zahllosen Schwächen und Alltagsfehler; daher schließen sie in tiefgebeugter Stellung das *Confiteor* (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 Requiemsmessen (da zu diesen Messen V. 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 heiliger Märtyrer das Opfer dargebracht werden soll, im *Oramus* seinem Wunsche, daß auch die betr. Heiligen für ihn besonders um Herzensreinheit bitten mögen, inständigen Ausdruck, indem er dabei geneigt die zum Gebete gefaltenen 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. Inzensation. Sofort beginnt der Zelebrant die Weihe des Altares 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, eine Ehrung des sichtbaren Stellvertreters des unsichtbaren höchsten Liturgen. Hieran schließt der zelebrierende Priester die erst in späterer Zeit aus der Lesemesse herübergenommene private Rezitation des Introitus und des Kyrie.

6. Gloria. 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 Doxologie (vgl. oben S. 24 f.), beginnend mit den Worten der Engel: *„Gloria in excelsis Deo"*, bezeichnet einen jubelnden Lobpreis des dreieinigen Gottes und eine erste (gedankliche) Vergegenwärtigung der Menschwerdung Jesu Christi. Jedoch nimmt dieser Lobpreis auch bereits mehrere

www.liturgie.de

Bitten um Erbarmen auf, so daß er recht passend seine Stellung zwischen dem Kyrie und der Tagesoration erhalten hat. Nach den mittelalterlichen Liturgikern vertritt der Zelebrant die Stelle des Engels, der den Hirten die Ankunft des Erlösers verkündete. So wie damals viele Engelscharen in den jubelnden Lobpreis Gottes einstimmten, solle daher auch jetzt der Sängerchor oder das ganze Volk die Worte des Zelebranten weiterführen und sich mit ihm und den himmlischen Heerscharen über die gnadenvolle einstige Herabkunft des Erlösers freuen und das noch immer andauernde Erbarmen des dreieinigen Gottes preisen.

7. Oration. Die nun folgende Oration, auch Kollekte genannt (vgl. oben S. 139 f.), gibt der besonderen Fest-, Tages- oder Votivbitte 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. 55). Das Volk bekundet mit Amen seine Zustimmung. An sich hat jede Messe nur eine Kollekte; jedoch müssen oder dürfen oft noch andere Orationen beigefügt werden, und zwar unter einer gemeinsamen Schlußformel.

Diese *commemorationes* heißen, wenn sie durch die Rubriken oder Generaldekrete für die ganze Kirche dauernd vorgeschrieben sind, *praescriptae*, 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.

8. Schriftlesungen der Messe und Zwischengesänge. Nunmehr sollen die Gläubigen auch durch Verkündigung des Gotteswortes, durch belehrende Lesungen, auf die fruchtbare Teilnahme an Opfer und Opfermahl vorbereitet werden. Der Weg der Reinigung, der mit Bittgebete endete, wird durch den Weg der Erleuchtung vervollständigt. Gewöhnlich gibt es zwei Lesungen bei jeder Messe: die erste, Epistel genannt, aus dem AT, der Apostelgeschichte, den Apostelbriefen oder der Geheimen 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

www.liturgie.de

Epistel, durch einen höheren Würdenträger, an einem bevorzugten Platze, in feierlicherem Tone und unter viel reicherem Zeremoniell verkündigt.

Beide Lesungen sind ausgewählt mit Bezug auf das Kirchenjahr oder die Tagesfeier oder die Votivintention 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. Geheimnisses, 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.

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, Jesu 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 Quatembertage 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. cel.* VI, 4) bedeutet die Rückgabe des Epistolars an den Auftraggeber, der zum Zeichen der Zurücknahme die Hand auf das Buch legt; der Subdiakon empfängt alsdann den Segen des Zelebranten.

www.liturgie.de

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, Alleluja 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 Ambon 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 Karsamtage und in der Zeit von Ostersamstag bis Pfingstsamstag. An den Ferialtagen des Advents, an den Dienstagen, Donnerstagen und Samstagen 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 Hinzutritt 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 Ostersamstage bis zum Pfingstsamstage 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 *εἱρμός* 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 Quatembersamstagen dem Danke der Ordinierten für die Gnade der Weihe Ausdruck. Am Karfreitage, dem höchsten Trauertage des Kirchenjahres, kommt er als einziger Zwischengesang und zwar doppelt vor. Die Sequenz 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.

www.liturgie.de

Sequenzen sind hymnenähnliche, jedoch ursprünglich nur für die Messe 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 ausgedehnte 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 dieselben 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* genannt. Sie erhielten während des 8. Jahrhunderts 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 *prosae* (*prosae 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 Gimedia (St. Jumièges) 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, Ver-

www.liturgie.de

fasser der berühmten Ostersequenz *Victimae paschali laudes*), Thomas von Celano († 1255, mutmaßlicher Verfasser des *Dies irae*) und Thomas von Aquin († 1274, Verfasser der Fronleichnamssequenz *Lauda Sion*). Als Verfasser des *Stabat mater* gilt Jacopone da Todi († 1306); indessen soll wahrscheinlicher hierfür nach Cl. Blume der hl. 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 Alleluja zur Sequenz, in: „Kirchenmusikalisches Jahrbuch" 24 (Regensburg 1911) 1—20. Zur Erklärung der Sequenzen siehe N. Gihr, Die Sequenzen des römischen Meßbuches ², Freiburg 1900.

Die Verkündigung des Evangeliums 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, um es gleichsam Christus zu übergeben. Nachdem er kniend ein Gebet um Reinigung von Herz und Lippen, das *Munda cor*, gesprochen hat, nimmt er den hl. 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 Zelebrant 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 numehr unter Begleitung des gesamten Altarklerus (mit Ausnahme des Zelebranten) 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 erinnern sollen, sowie in der Richtung nach Norden, dem Sinnbild der geistigen Erstarrung, die durch die Botschaft vom Himmelreich gelöst wer-

www.liturgie.de

den soll (vgl. CE 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. Da der Diakon an dieser Stelle zuerst gesanglich auftritt, schickt er eine Begrüßung des Volkes mit *Dominus vobiscum* voraus. Die hierauf folgende Ankündigung des heiligen Textes *Initium* resp. *Sequentia s. evangelii secundum N.* wird vom Chore mit einer jubelnden Begrüßung Christi des himmlischen Lehrers beantwortet: *Gloria tibi Domine.* Wie schon im Evangelienbuche, so sieht die Kirche noch mehr in den laut ertönenden Worten des Evangeliums ein Sinnbild Christi oder Unterpfand seiner gnadenvollen Nähe. Inzwischen bezeichnet der Diakon zuerst den Perikopenanfang und dann sich selbst mit dem Kreuzzeichen, wie um von dorther den Segen auf Stirne, Mund und Brust zu übertragen, d. h. von dorther Kraft zu holen, daß er die Lehre vom Gekreuzigten im Verstande, 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 der Zelebrant den Anfang des Textes als Ausdruck der Ehrfurcht vor Christus, der aus dem verlesenen Gottesworte zu uns gesprochen hat. Alsdann wird er selbst als Repräsentant Christi vom Diakon inzensiert.

An Sonn- und Feiertagen ist hier der entsprechende Platz für die Predigt. Weil die Evangelienperikope in der Regel die kirchlich beabsichtigte Auffassung einer Tages- oder Festfeier erkennen läßt, ist ihre homiletische Erklärung seit ältester Zeit in der Kirche üblich. Auch das Tridentinum hat dies wohl vorzüglich im Sinne, wenn es in Erneuerung älterer Kanones befiehlt, wenigstens an allen Sonn- und Feiertagen in den Pfarrkirchen durch eine dem Verständnis des Volkes angepaßte Predigt „die Heilige Schrift" zu verkündigen (sess. XXIV, cp. 4 de reform.).

9. Das Kredo. Das *Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum* (vgl. oben S. 141) 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 Predigt 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 hl. Joseph, des Pflegevaters des Herrn,

www.liturgie.de

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; c) *propter solemnitatem*, um den Glanz einer Festfeier zu erhöhen, deshalb am Patrozinium einer jeden konsekrierten Kirche sowie bei einer feierlichen Votivmesse.

§ 50

Der Oblationsteil

Die Opfergabe der Gläubigen (*oblatio, munera, dona* u. ä., einigemal auch schon *sacrificium* genannt) besteht aus Brot und Wein, die bereits als Sinnbilder des Fleisches und Blutes Jesu Christi, worin sie später verwandelt werden sollen, aufgefaßt werden (vgl. die morgenländischen Liturgien). Etwas Wasser, das Sinnbild der christlichen Gemeinde (vgl. oben S. 214 f.), wird hinzugefügt. Das Offertorium von Brot und Wein bietet also die Elemente zum Opfer Jesu Christi sowie der Gemeinde dar und bringt bereits die innere Opfergesinnung der Gemeinde zum Ausdruck.

1. Offertorialgesang. Nachdem in alter Zeit an dieser Stelle zuerst die Katechumenen und Büßer entlassen worden waren, begrüßte der Liturge 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 Sängerchore der Offertorialgesang angestimmt, dessen wechselnder Text den ganzen Oblationsteil unter den Fest-, Tages- oder Votivgedanken stellt. Als sich in früherer Zeit der Opfergang der Gläubigen noch lange hinzog, wurde meist ein ganzer Psalm mit Antiphon gesungen. Heute ist es in der Regel nur die Antiphon, die gesungen wird.

Bei Requiemsmessen ist ein älterer Responsorialgesang üblich, der in dramatischer Form die Seelen der Verstorbenen bei ihrem Hintreten vor den Richterstuhl Gottes begleitet. Es wurde nicht nur am Sterbetag zum Hinscheiden der Seele gebetet. Christus möge, so bittet die Kirche dem ursprünglichen Wortlaute nach, die Seelen aller Gläubigen nicht der ewigen Verdammnis anheimfallen lassen, sondern sie vor den Strafen der Hölle bewahren und durch den Seelenführer, den hl. Michael, zum Reiche der Seligkeit und des Lebens hinübergeleiten

www.liturgie.de

lassen. Wenn die Kirche diese Worte jetzt in ihre Meßliturgie übernommen hat, so will sie, daß die Betenden in ihren Gedanken sich in den nächsten Augenblick nach dem Verscheiden einer Seele versetzen, ähnlich wie in anderen kirchlichen Gebeten (RR tit. VI c. 3 n. 19). Auch die Oration der Messe *In die obitus*, die meist erst am dritten Tage nach dem Verscheiden gebetet wird, erfordert ein ähnliches Zurückversetzen in Gedanken. Nach anderen sind die Worte dieses Offertoriums auf das Fegefeuer zu beziehen, dessen Strafen in der mittelalterlichen Literatur ähnlich wie die der Hölle, vor allem als Peinigung durch Dämonen (daher *os leonis, lacus profundum*), geschildert würden. Solche Auffassungen bezeugt schon Cäsarius von Heisterbach (A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter, 222).

In den Requiemsmessen 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 nach Möglichkeit beitrage (Cyprian, *De opere et eleem.* 15, Augustinus, *Epist.* III 8). Der einzelne Gläubige bringt seine Absicht, sich dem Opfer Christi und der Kirche anzuschließen, am besten eben mit äußeren Gaben (Opfer im weiteren Sinne) zum sichtbaren Ausdruck. Zum mindesten aber soll er die Hingabe seines Herzens mit dem Offertorium des Priesters am Altare verbinden.

2. Darbietung der Opferelemente. Wie im Morgenland der Gesangchor durch den Cherubhymnus in Brot und Wein bereits den einziehenden „König aller Dinge" begrüßt, so sieht im Abendland der Zelebrant Christus selbst als sinnbildlich in den Opferelementen dargestellt an und bringt diese daher schon als eine heilige Opfergabe der Gemeinde dem himmlischen Vater dar. Die Gebete, die der Priester hierbei spricht, haben erst in der Zeit vom 11. bis 14. Jahrhundert ihre heutige Fassung und Stellung erhalten. — Zunächst hebt der Zelebrant das vom Diakon ihm auf der Patene gereichte Brot mit beiden Händen unter kurzem Aufblick himmelwärts empor, wie um es dem himmlischen Vater entgegenzureichen, bittet im *Suscipe* um gnädige Annahme dieser „unbefleckten Gabe", beschreibt sodann mit dem Brote über der Stelle des Altares, wo es liegen soll, ein Kreuz, wie um sowohl Kreuz und Altar, als auch Kreuzesopfer und Altaropfer zu identifizieren, und legt es dann mitten auf das sog. Kreuz, wie um das mystische Opfer zur *mactatio* zurecht zu legen (Durandus IV 30, 17). 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. — 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.

www.liturgie.de

Hierdurch soll angedeutet werden, daß die Gläubigen wünschen, ganz und gar in das Opfer Jesu Christi aufgenommen zu werden, so innig, wie sich das Wasser mit dem Weine vermischt, und daß sie hoffen, bei der Kommunion an der göttlichen Natur Christi Anteil zu erhalten, wie diese sich einst bei der Menschwerdung auf das Innigste auch mit der menschlichen Natur Christi verbunden hat (vgl. oben S. 214 f.). Weil der Priester im Weine Christus, der selbst die Fülle alles Segens besitzt, im Wasser aber die Gläubigen versinnbildet sieht, denen er göttlichen Segen wünscht, so macht er nur über das Wasser (außer bei Requiemsmessen, in denen seine Gebetswünsche den Verstorbenen gelten) das Kreuzzeichen und spricht dazu das Gebet *Deus qui humanae substantiae,* das aus alten Weihnachtsorationen des Leonianums stammt. — Die Darbringung des Weines geschieht dann in gleicher Weise wie die des Brotes, nur daß der Zelebrant während des Gebetes *Offerimus* die Augen himmelwärts gerichtet hält und der Diakon, der während der Brotoblation mit der Zubereitung des Kelches beschäftigt war, durch Mitanfassen des Kelches und Mitsprechen des *Offerimus* (deshalb die Pluralform) den Wein mitofferiert (zu *cum odore suavitatis* vgl. Gen 8, 21 und Eph 5, 2). — Wer zur vollen Teilnahme an den Opferfrüchten gelangen will, muß sich mit den Opfergaben auch selbst, seinen Willen und seine Gesinnung, dem himmlischen Vater darbringen. Diese Selbstopferung vollzieht der Zelebrant für alle Anwesenden nunmehr im Gebete *In spiritu humilitatis,* wobei er sich im Gefühle seiner Unwürdigkeit verneigt. 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). — 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. Daher hebt 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 beisetzen), daß er herabkomme und die Opferelemente bereits jetzt mit himmlischer Segenskraft erfülle.

www.liturgie.de

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. Indessen dürfte ihre Bedeutung eher 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 verbinde.

3. Inzensation und Handwaschung. 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 den Altar und alle Opferteilnehmer. In der Weiheformel des Weihrauchs *Per intercessionem* wird unter Anspielung auf die Vision Offb 8, 3 ff. St. Michael, der Fürst der Engel und Schirmherr der Kirche, nebst allen Himmelsbewohnern um Übermittlung unserer Gebete angerufen. Alsdann bittet der Zelebrant bei Inzensierung der Opfergaben und des Altares, 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 Opfersegens über alle sich ergießen soll (*descendat super nos misericordia tua*).

Es folgt die ursprünglich durch die Verrichtungen des Oblationsaktes notwendig gewordene, heute indessen rein symbolische Handwaschung. Der Priester begleitet sie mit dem Gelöbnis, in möglichster Reinheit und Innigkeit des Herzens das makellose Opfer darbringen zu wollen, indem er Ps 25 von V. 6 (*Lavabo*) an rezitiert.

4. Entfaltung der Opferzwecke. Alsdann wirft der Zelebrant, in die Altarmitte zurückgekehrt, einen kurzen Blick himmelwärts, stützt sich auf den Altar und spricht in geneigter Stellung die Oration: *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, von denen die bevorzugten Heiligen des Konfiteor (mit Ausnahme des soeben noch genannten hl. Michael) sowie die Altarheiligen

www.liturgie.de

(*istorum*) besonders erwähnt werden, sollen durch ihre Fürbitte mitwirken, daß die Früchte der 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).

5. Sekret. Den Abschluß des Oblationsteiles bildet die Sekret. Ihr Name (*oratio secreta*) soll daher stammen, daß sie seit ältester Zeit nur still (*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 dem 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, 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 übergehen sollen, erhoffen sie dafür göttliche Gnaden. 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 Heiligenfesten dabei die Fürsprache der Heiligen, an anderen Tagen der Fest-, Tages- oder Votivgedanke 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 Adventsonntages. Sie erbittet, daß die heiligen Gaben (*haec sacra*, vgl. *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. Die Sekret am Montag

www.liturgie.de

der 3. Festwoche erfleht, daß Gott unsere Gaben zu einem „uns Heil bringenden Heiligungsmittel (*salutare nobis sacramentum*)" mache. Am Epiphaniefeste 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 hl. Petrus Canisius (27. April).

§ 51

Der Konsekrationsteil

Der Klerus und die Gemeinde der Gläubigen wenden sich nunmehr der Umwandlung ihrer Opfergaben in das Opfer Jesu Christi, ihres höchsten Opferpriesters, zu.

1. Präfation. Die Präfation bildet den Anfang dieses Meßteiles; sie ist aus dem Anfang des altchristlichen eucharistischen Danksagungsgebetes entstanden. Ihr Name *„praefatio"* galt vielleicht ursprünglich nur den einleitenden Versikeln *Dominus vobiscum, Sursum corda, Gratias agamus Domino Deo nostro;* indessen nannte die Antike auch bereits längere Weihe- oder Widmungsgebete *„praefationes"*. Der erste Satz des Textes *Vere dignum et iustum est etc.* nimmt die eigentliche *Εὐχαριστία*, d. h. die Lob- und Danksagung, auf. Die feierliche, gehobene Redeweise erinnert an gewisse Stellen der Apokalypse (4, 11; 5, 9 und 12) und hymnenartige Lobgebete des synagogalen Gottesdienstes (vgl. oben S. 183). Zur Anrufung Gottes kehren fast in allen Präfationen drei Gottesbezeichnungen wieder: *Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus* (ursprünglich ist vielleicht *Domine, sancte Pater, omnipotens, aeterne Deus* zu trennen, vgl. aber in griechischen Liturgien *ἅγιος — ἰσχυρός — ἀθάνατος θεός*). Ein Hinweis auf gewisse Großtaten Gottes, für die gerade besonderer Dank oder Lobpreis ausgesprochen werden soll, schließt sich an. Die übrigen Teile des altchristlichen Danksagungsgebetes sind durch das nachträglich eingeschobene „Dreimalheilig", das Sanktus, abgetrennt worden (vgl. den Schluß des Kanons).

Meßpräfationen enthält das gegenwärtige *Missale Romanum* fünfzehn. Bei der Reform durch Pius V. wurden zunächst elf ältere beibehalten, nämlich die *praefatio communis* und die Präfationen für Weihnachten, Epiphanie, Fastenzeit,

www.liturgie.de

Passionszeit, Ostern, Christi Himmelfahrt, Pfingsten, Hl. Dreifaltigkeit, Marienfeste und Apostelfeste. Dazu fügte im Jahre 1919 Papst Benedikt XV. die Präfation für Requiemsmessen und eine solche zu Ehren des hl. Joseph, zuletzt Papst Pius XI. 1927 eine *praefatio de Christo rege* und 1929 eine solche *de sanctissimo Corde Jesu.* Die *praefatio communis* bezeichnet kein besonderes Danksagungsobjekt, sondern bringt nur im allgemeinen zum Ausdruck, daß unsere Danksagung bei der Messe durch den Mittler Jesus Christus ihre Kraft empfangen möge.

Alle Präfationen sind feierliche Danklieder, bestimmt, das höchste Geheimnis der Messe, den bedeutsamen Konsekrationsakt, mit Worten des tiefsten Dankes an den gütigen Gott 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 regelmäßig der fortdauernde Lobpreis aller Engelchöre erwähnt und aufgefordert, darin einzustimmen.

Im Sanktus folgt der Chor, bzw. das Volk, dieser Aufforderung; 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 Huldigungsruf zur Anbetung 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 כָּל־הָאָרֶץ („die ganze Erde") durch *coeli et terra* wieder. Bereits im Synagogengottesdienst war dieser Anbetungsruf üblich (vgl. oben S. 183).

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 Gottessohnes verstärkt. Im Judentum begrüßte das Volk den erwarteten Messias-König an den Tagen des Laubhüttenfestes mit ähnlichen Worten, indem es Psalm 117, 26 in der Festprozession sang: „Hosanna (= Komm, du mein Heiland, Ehre sei dir, hebräisch הוֹשִׁיעָה נָּא bring Hilfe), gesegnet sei (der König, Lk 19, 38), der da kommt im Namen des Herrn, hosanna in der Höhe!" Die gleichen Worte benutzten die Juden wahrscheinlich öfter, um ihr Verlangen nach dem Kommen des

www.liturgie.de

Erlösers auszudrücken, und riefen die Volksscharen Christus am Palmsonntage zu (Mt 21, 9). Die christliche Kirche drückt hiermit ihr Verlangen nach dem Erscheinen Christi auf unseren Altären aus, bzw. begrüßt durch den Sängerchor nach der Wandlung den schon erschienenen Christus-König. Der Zelebrant und seine Gehilfen sprechen das Sanktus, indem sie in Ehrfurcht sich verneigen; beim Benediktus richten sie sich vertrauensvoll auf und bezeichnen sich mit dem Kreuze, gleichsam das messianische Heil für sich erbittend.

2. Kanon. Die auf das Sanktus folgenden Teile des altchristlichen Konsekrationsgebetes haben im Laufe der Zeiten immer mehr Bittgebet aufgenommen und, wie es scheint, vom Ende des 4. Jahrhunderts bis zur Zeit des Papstes Gregor d. Gr., vielleicht auch schon bis zum Tode des Papstes Symmachus († 514), die heutige unveränderliche Form erhalten, die man Kanon (*canon, canon actionis, actio*) nennt. Ein Bild der Kreuzigung, das aus Verzierungen des *T* von *Te igitur* in alten Hss 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 Einsetzungsbericht 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. Den im Kanon zuletzt genannten Heiligen wurde zu Rom erst unter P. Symmachus Kirchen erbaut.

Der Name *actio* statt *canon* soll nach einigen 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 Kulten ähnliche Benennungen gebräuchlich waren, bezogen worden (vgl. F. Probst, Die abendländische Messe vom 5.—8. Jahrhundert, 138 ff. und Fr. J. Dölger, *Sol salutis.* Gebet und Gesang im christlichen Altertum, 2. Aufl., Münster 1925, 296 ff.; sowie in: Antike und Christentum 1 [1929] 63 ff.).

Das erste Gebet des Kanons *Te igitur* nimmt die Anempfehlung der Opfergaben wieder auf. 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

www.liturgie.de

Segenskraft Gottes auf sie herab wünscht. An diesen durch Wort und Zeichen ausgedrückten Wunsch schließt er Fürbitten und zwar zunächst für die Kirche, dann für den Papst, den Bischof und alle „Rechtgläubigen und Förderer (*cultores*) des katholischen und apostolischen Glaubens". Mit dem letzteren Ausdrucke wurden ehemals gern hervorragende Wohltäter der Kirche, besonders die Kaiser von Byzanz, bezeichnet. In römischen Inschriften (z. B. an S. Giovanni e Paolo) werden auch die Schenkgeber von Kirchengebäuden mit dem Titel *cultores fidei* bedacht. Er dürfte jetzt ganz allgemein auf solche zu beziehen sein, die durch Wort oder Tat, Schrift oder Lehre zur Ausbreitung des katholischen Glaubens beitragen.

Das folgende Gebet *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.

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 aller Namen 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* wird überschrieben *Infra actionem*, da es ursprünglich häufiger wechselte und dann an dieser Stelle innerhalb des als *actio* bezeichneten Kanons eingelegt werden mußte. Sprachlich ist es an *offerimus* bzw. *offerunt sacrificium et reddunt vota* des vorhergehenden Gebetes anzuschließen. *Communicare* heißt hier: an der Gemeinschaft (der Gläubigen) teilnehmen. Die Teilnehmer des Meßopfers, die soeben der streitenden Kirche gedacht haben, geben im Gebete *Communicantes* dem Vertrauen auf die enge Beziehung zur 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,

www.liturgie.de

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 (Mt 10, 2 ff.; Mk 3, 16 ff.; Lk 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 (Xystus = Sixtus II, 258; Chrysogonus, Lehrer der hl. 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 Martertodes eines Heiligen dessen Grab besuchte und dort mit Gabendarbringung die Messe feierte, um sein „Gedächtnis" wieder zu erneuern. Später wurde jede Messe zu Ehren eines Heiligen als „Gedächtnisfeier" aufgefaßt.

Mit dem Gebet *Hanc igitur* setzt der Priester die Bitte um gnädige Annahme der Opfergaben im Namen der „ganzen Familie" der Gläubigen, d. h. der Kirche, fort. Gewisse Festeinschaltungen (in alter Zeit waren sie zahlreicher, ja vielleicht regelmäßig) geben besondere Intentionen der Kirche an: Ostern und Pfingsten für die Neugetauften, bei der Bischofsweihe für den Neugeweihten, am Gründonnerstag zum Dank für die Einsetzung der Eucharistie. Papst Gregor I. soll die Worte *diesque nostros* etc., die um Frieden bitten, in schwerer Kriegszeit beigefügt und durch diese Friedensintention, die als allgemeines Anliegen immer am Platze sei, den übrigen Wechsel beseitigt haben. — Die zum *Hanc igitur* übliche Handauflegung bzw. Handaustreckung über die Opferelemente wird entweder als demonstrativer Gestus zu *Hanc* aufgefaßt, oder als Gestus der Opferweihe, verbunden mit Schuldübertragung (*placatus accipias*).

Die folgenden Kanongebete sind die ältesten und wichtigsten; in ihnen vollzieht sich der Opferakt Jesu Christi selbst.

Das Gebet *Quam oblationem* will mit fünf Prädikaten, die teilweise der römischen Rechtssprache 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 Jo 4, 23; *acceptabilem* wohlgefällig, genehm), eine allseitig voll-

www.liturgie.de

kommene und vollendete Annahme der Opfergaben bezeichnen und schließt unter sinnbildlicher Bekreuzigung die ausdrückliche Bitte um Transsubstantiation an. Es bildet demnach eine Art Wandlungsepiklese des Abendlandes.

Daß dieses Gebet schon zur Zeit des hl. 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 aufgenommen, die sich in den biblischen Einsetzungsberichten nicht finden: vor allem *gratias agens benedixit* = *εὐχαριστήσας εὐλογήσας*; bei der Brotkonsekration *in sanctas ac venerabiles manus suas* und *elevatis oculis in coelum ad te Deum Patrem suum omnipotentem* nach Jo 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 Konsekrationsakt möglichst dramatisch gestalten sollen, damit der Zelebrant wie durch sein Sprechen, so auch durch sein Handeln in allem die Person Christi darstelle. Nach Aussprechen der Konsekrationsworte „in der Person Christi" liegt die vollendete Opfergabe auf dem Altare, die in der Tat für Gott in jeder Hinsicht annehmbar, für uns mit höchstem Segen erfüllt sein muß. Jesus Christus selbst ist substantiell auf dem Altare erschienen; er hat durch Sprechen und Handeln seines menschlichen Stellvertreters, des Priesters, in der Doppelkonsekration einen symbolischen Ausdruck seiner vollendeten Selbsthingabe gebildet, d. h. in den getrennten eucharistischen Gestalten das Kreuzesopfer vergegenwärtigt.

Nach Ps.-Germanus kommt *mysterium fidei* auch in der gallikanischen Liturgie vor (vgl. oben S. 195 f.). 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 Konsekrationsworte bedrohte (J. Merk, Die hl. Messe 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 Opfergaben 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 Konsekrationsmoment führte, wurde damals eine höhere Erhebung am Schluß der *consecratio panis*

www.liturgie.de

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 Genuflektionen des Zelebranten finden sich schon im *Ordo missae* des Burckard von Straßburg (1502) wie heute angeordnet. Für das ehrfurchtsvolle Anschauen und Anbeten der hl. Hostie bei der Elevation hat noch 1907 Papst Pius X. besondere Ablässe bewilligt. Die beim Hochamt übliche Inzensation der hl. Spezies läßt sich erst seit dem 14. Jahrhundert nachweisen.

Nachdem im Konsekrationsakte der himmlische Hohepriester die Opferhandlung vollzogen hat, führen sein irdischer Stellvertreter, der Zelebrant, und das dem Opfer sich anschließende Volk durch das Gebet *Unde et memores* zunächst die sog. Anamnese, das „Gedächtnis" seines Leidens sowie seiner Auferstehung und Himmelfahrt als der ersten Früchte seines Leidens aus und fügen sogleich nach Art des altchristlichen Danksagungsgebetes 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 NB ist ein so reines, heiliges, makelloses, vollkommenes und Gott angenehmes Opfer, daß es an sich nicht verschmäht werden kann. Jedoch es sind sündenbefleckte Menschenhände, die es dem himmlichen Vater darbieten. 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 Vorbilder 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 (vgl. Tertullian *De orat.* c. 16, Tob 12, 12; Offb 8, 7 ff.; die morgenländischen Liturgien nennen die Engel und Erzengel allgemein) unsere Darbringung vermitteln lassen. Aus makellos reinen, heiligen Engelshänden werde Gott sie annehmen müssen. Treten wir damit auch als Opferer in den Hintergrund, so sollen doch die Früchte des Opfers, nachdem es aus Engelshänden an-

www.liturgie.de

genommen 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 participatione* 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, wie auch in einigen Orden (Dominikanerorden) noch heute vorgeschrieben ist, beim Anfang dieses Gebetes, d. h. zu den Worten *memores tam beatae passionis*, die Arme „zur Nachahmung des Gekreuzigten" weit ausgebreitet zu halten.

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 solche 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 und anschließe. Heute wird sie verschiedentlich gedeutet, so als Erinnerung daran, daß Christus im Tode sein Haupt neigte (vgl. J. Merk, a. a. O. 148).

Die ersten Worte des Gebetes *Nobis quoque* 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 im Gebet *Nobis quoque* für sich, was er den armen Seelen soeben erwünscht hat und was so viele

www.liturgie.de

Heilige bereits erlangt haben. Er wird sich noch einmal so recht der Gemeinschaft mit den Heiligen des Himmels bewußt, die durch Vereinigung seiner Opfergaben mit dem Opfer Jesu Christi lebendig geworden ist und seine Hoffnung auf eine selige Auferstehung erhöht. Von den Heiligen macht er fünfzehn namhaft in einer Liste, die offenbar dem Verzeichnis im *Communicantes* nachgebildet ist. Es sind nämlich wiederum alles in Rom hochberühmte Märtyrer. Wurde im *Communicantes* Maria als die größte Heilige des Neuen Testamentes an erster Stelle genannt, so hier der hl. Johannes der Täufer, der größte Heilige des Alten Bundes. 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 Exorzist 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, im übrigen E. Hosp, Die Heiligen im *Canon Missae*, Graz 1926.

3. Abschluß des Konsekrationsteiles. In älterer Zeit wurden gegen Schluß des Kanons 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 Bischofe am Gründonnerstage die heiligen Öle geweiht. Der Priester, der kurz vorher das Verlangen nach dem himmlischen Segen ausgesprochen hat (im Gebete *Supplices; Memento* und *Nobis quoque* sind spätere Einschaltungen), erkennt nunmehr den göttlichen Segen, der durch Christus vermittelt wird, in allen Gaben Gottes mit den Worten *Per quem haec omnia semper bona creas etc.* freudig an. Gott, der auch Brot und Wein erschaffen hat (*bona creas*), läßt sie durch Christus zum Heiligungsmittel werden (*sanctificas*) und erfüllt sie mit Lebenskraft und Segen für unsere Seele (*vivificas, benedicis et praestas nobis*). Die drei begleitenden Kreuzzeichen galten vielleicht ehemals 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

www.liturgie.de

menschgewordenen Sohn zuteil werden, sofern dieser unser Mittler ist (*per ipsum*), und wir unsere Huldigungen mit der seinigen vereinen (*cum ipso*), ja als Glieder der Kirche seinem *corpus mysticum* einverleibt sind (*in ipso*). Zum Worte das Symbol fügend, macht der Priester mit der hl. Hostie, die er ursprünglich schon zur *fractio* in die Hand genommen, dreimal das Kreuzzeichen über das hl. Blut, um anzudeuten: Opferleib und Opferblut, beide zusammen sind die Quelle unseres Segens. Dann bildet er zu den Worten *Patri* und *Spiritus sancti* mit derselben hl. Hostie 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 heilige Spezies zugleich eine Zeitlang himmelwärts erhoben. Das ist dann die sog. Kleine Elevation, die ehemals das vollendete Opfer dem Volke zeigte und dieses zur Anbetung mahnte. Sogleich nachher fordert der Zelebrant durch den lauten Vortrag des *per omnia saecula saeculorum* die ganze Gemeinde zum freudig zustimmenden *Amen* auf.

Im gallikanischen und mozarabischen Ritus, wohl auch im ältesten römischen, wurden Kelch und hl. Hostie mit dem Rufe *Sancta sanctis* (im griechischen Ritus *Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις*) dem Volke gezeigt.

§ 52
Der Kommunionteil

Auf die Opferhandlung folgt das Opfermahl; bei den vorbildlichen Opfern des Alten Bundes ein Versöhnungsfest zwischen Gott und den Menschen, beim wahren Opfer des Neuen Bundes ein Freundschaftsbund verstärkt bis zur realen Vereinigung mit dem Gottmenschen selbst.

1. Vorbereitung der Kommunion. Wie die Präfation den Konsekrationsteil, so leitet das Gebet des Herrn, das *Pater noster*, den Kommunionteil ein. Es liegt nahe, die Bitte um das tägliche Brot beim Meßopfer auf die hl. Kommunion zu beziehen. Gerade deshalb wird das *Pater noster* so passend an dieser Stelle in der Messe gebetet: es wird schon von Tertullian und Cyprian als eine Bitte um würdigen Empfang der hl. Eucharistie, des *panis supernaturalis*, aufgefaßt. Ebenso hat hier die Bitte um Sündenvergebung ihre besondere Bedeutung. Die letzte Bitte wird in einem längeren Zusatz, den man Embolismus (= Einschiebsel) nennt, noch weiter ausgeführt und mit einem

www.liturgie.de

Wunsch wie nach innerem so auch nach äußerem Frieden verknüpft.

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 an 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 die Bitte um äußeren Frieden *da propitius pacem* etc. sowie die Nennung des hl. Andreas, des zu seiner Zeit in Rom hochverehrten Apostels, eingefügt haben.

Bei der weiteren Vorbereitung tritt naturgemäß die Handlung in den Vordergrund. Schon während des Embolismus nimmt der Zelebrant die Patene vom Diakon in Empfang (ursprünglich, um über ihr eine oder mehrere konsekrierte Hostien 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 Zelebranten nach anbetender Genuflektion über dem Kelche in drei Teile zerbrochen. Sodann führt der Zelebrant mit einem Teile 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. 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 Zelebranten 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 Zelebrant 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 Jo 14, 27. Jener lauten Anrufung und diesem stillen Ge-

www.liturgie.de

bete folgt der Friedenskuß, der seit dem 5. Jahrhundert passend (vgl. Mt 5, 23) vor den Gang zum Tische des Herrn verlegt ist. Weil aber der wahre, christliche Friede nur vom *Agnus Dei* ausgehen kann, so nimmt ihn der Zelebrant 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 Gründonnerstag, Karfreitag, Karsamstag und in den Seelenmessen, weil diese Messen ältere Formen bewahrt haben oder, wie spätere Liturgiker erklären, dort wegen des Verräterkusses, hier aus dem Grunde, weil Erbarmen und Friede als Frucht der Seelenmessen 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 hl. Hostie zu benachbarten Kirchen geschickt, um dort ebenso Verwendung zu finden; vor allem aber wurde eine Partikel der hl. Hostie in den größeren, für die Laien bestimmten Kelch gesenkt, der mit unkonsekriertem Wein gefüllt war und durch die Vermischung eine Art „*consecratio*" erhielt (daher das oben erwähnte Gebet zur Vermischung).

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. Empfang der Kommunion. 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 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 coelestem accipiam* (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 *Domine non sum dignus* (Mt 8, 8) leihen muß. Er wiederholt dieselben in gesteigerter Innigkeit noch zweimal.

www.liturgie.de

Alsdann erteilt er sich mit dem hl. Leibe Christi den sakramentalen Segen und kommuniziert unter der Spendungsformel *Corpus Domini* etc. Nach einigen Augenblicken betrachtenden Verweilens (*quiescit aliquantulum in meditatione ss. sacramenti*) und Versikeln des Jubels und Dankes ergreift er den Kelch, erteilt sich mit demselben ebenfalls den sakramentalen Segen unter der Spendungsformel *Sanguis* etc. und genießt das hl. 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 hl. 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.

Im gallikanischen Ritus wurde denjenigen, die an der Kommunion nicht teilnahmen, am Schluß des *Pater noster* ein Segen erteilt. Auch waren für diese „gesegnete Brote", sog. Eulogien, bestimmt, wie sie im Orient und manchen Gegenden des Abendlandes noch heute am Schluß der Messe ausgeteilt zu werden pflegen.

3. Kommuniongesang und Postkommuniongebete. 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, besteht aus einer Antiphon und ist bestimmt, auch den Kommunionteil mit dem Fest-, Tages- oder Votivgedanken 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* (χρηστός = Christus) *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 wegfallen und behielt allein eine stets wechselnde Antiphon bei.

Die beiden Ablutionsgebete, die während der Abspülung des Kelches (*ablutio*) gesprochen werden, sind als private Andachtsäußerung des Zelebranten unmittelbar an Christus gerichtet. Die Pluralform im Gebete *Quod ore* rührt daher, daß es früher, wie noch heute am Donnerstag der Passionswoche, als Postkommunion diente.

In der liturgischen Postkommunion (*oratio post communionem*) geht der Zelebrant in der Regel von dem Gedanken

www.liturgie.de

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 hl. Anastasia) worden sind. Er knüpft daran neue Bitten um Güter natürlicher und übernatürlicher Art, wie sie durch die Fest-, Tages- oder Votivgedanken jedesmal in besonderer Weise nahegelegt werden.

Die Postkommunionen wurden in alter Zeit auch *orationes ad complendum* oder einfach *complendae* genannt. Eine förmliche Danksagung ist in ihnen verhältnismäßig nur mehr selten erhalten (vgl. Fest des hl. 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 „Gebet 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 (VIII 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.

§ 53

Der Schluß der Meßfeier

Der Schlußteil der Messe, bestehend aus Entlassungsruf, Entlassungssegen, Schlußevangelium und Danksagung des Priesters, wird wiederum eingeleitet durch Altarkuß und Begrüßung des Volkes.

1. Entlassungsruf. Der Diakon benutzt an den Tagen, an denen wegen des freudigen Charakters das Gloria gesungen wird, den altehrwürdigen Entlassungsruf *Ite, missa est* = Gehet, est ist die Entlassung, im Sinne von: Vollendet ist das heilige Geheimnis! (vgl. oben S. 202). 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*. In beiden Fällen antwortet das Volk, indem es für die Teilnahme an der gnadenreichen Feier Gott Dank sagt: *Deo gratias*.

In Requiemsmessen, die soweit als möglich allen Segen auf die Armen Seelen hinzulenken suchen, wird statt der Entlassung und Segnung der Gläubigen der den Verstorbenen geltende Wunsch *Requiescant in pace* ausgesprochen.

www.liturgie.de

2. Nunmehr bittet im Stillgebet des *Placeat* der Zelebrant Gott um huldvolle Aufnahme des vollbrachten Dienstes und um reichliche Verleihung seiner Versöhnungsgnade. 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 Requiemsmessen) durch das Zeichen des 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 mit hinausnehmen ins Leben, in seine tägliche Arbeit.

3. Schlußevangelium. Nach mittelalterlichem Gebrauche wird mit einer Segenspendung gern die Verlesung des Anfangs eines Evangeliums verbunden (vgl. Fronleichnamsprozessionen und Wettersegen), 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 durch seinen erhabenen Inhalt ausgezeichnete Anfang des Johannesevangeliums wurde gern hierzu benutzt.

Am Schlusse der Messe ist die Verlesung des Johannesevangeliums 1, 1—14 zunächst wohl aus ähnlichen Erwägungen üblich geworden; jedoch ist diese ursprüngliche Bedeutung immer mehr gegenüber der anderen zurückgetreten, daß der Text selbst wegen des darin dargelegten Geheimnisses der Menschwerdung in tiefinnerem Zusammenhang mit dem Opfer der Messe steht. Die Kirche hat daher seit Pius V. 1570 auch für Messen, die keinen Schlußsegen enthalten, wie für Requiemsmessen, den Anfang des Evangeliums nach Johannes vorgeschrieben, es sei denn, daß ein durch höhere Festfeier verdrängtes Sonntags- oder Ferialevangelium verlesen werden müßte.

Das Johannesevangelium 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

www.liturgie.de

kehre Opferstätte und kehren unter Orgelspiel in derselben Ordnung, wie sie gekommen, in die Sakristei zurück.

Wie der Schlußsegen beim Gottesdienst zu Jerusalem am Ende des 4. Jahrhunderts ausgeführt wurde, beschreibt anschaulich die Pilgerin Aetheria: „Nachher erhebt der Diakon seine Stimme: alle sollen ihr Haupt neigen, wie sie dastehen (vgl. oben S. 261), und dann segnet sie der Bischof, stehend innerhalb des inneren Gitters (d. h. innerhalb der Chorschranken), und darauf geht er hinaus. Beim Hinausgehen treten alle zu der Hand des Bischofs (um einen besonderen Segen zu empfangen) . . ." Bludau 65.

4. Rezeßgebete. Dem Zelebranten obliegt noch, die im Missale bezeichneten Danksagungsgebete zu verrichten. 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 Paternoster schließt sich Bittgebet an. In Versikeln wird zu drei Orationen übergeleitet, die aus der Privatandacht des Papstes in der dem hl. 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 hl. Laurentius Gottes Hilfe im Kampfe gegen sündhafte Begierden und Leidenschaften an.

Am Schlusse der Lesemessen sind gewisse Gebete vom Zelebranten „mit dem Volke", also womöglich in der Landessprache, zu verrichten. Die gegenwärtig üblichen hat erstmals Papst Leo XIII. am 6. Januar 1884 vorgeschrieben; Papst Pius X. hat die dreimalige Anrufung des hl. Herzens Jesu beigefügt. Auch die folgenden Päpste haben die Anordnung dieser Gebete, die für allgemeine Anliegen, für die Bekehrung der Sünder, Ausbreitung und Erhöhung der Kirche, sowie Schutz des christlichen Glaubens gegen alle seine Feinde und Widersacher, verrichtet werden, bis heute fortbestehen lassen.

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

www.liturgie.de

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 hl. 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.

Jos. Merk, Die meßliturgische Totenehrung in der römischen Kirche, Stuttgart 1926; ders., Die Totenmesse mit dem *Libera*, Stuttgart 1924; Th. Klauser, Die Kathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike [Liturgiegeschichtl. Quellen u. Forschungen H. 21], Münster 1927; E. Freistedt, Altchristliche Totengedächtnistage [Liturgiegeschichtl. Quellen u. Forschungen H. 24], Münster 1928; W. Jorden, Das cluniazensische Totengedächtniswesen [Münsterische Beiträge zur Theologie H. 15], Münster 1930.

www.liturgie.de

VI. Abschnitt

Die Liturgie der Sakramente und Sakramentalien

§ 54

Kirchliche Heiligungsmittel und Ritualbücher

1. Sakramente. Unter den kirchlichen Kultformen, die vorwiegend soterischem Zwecke dienen, stehen an erster Stelle die Sakramente. Es sind dies 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 Gnade des Beistands, Tilgung von Sünden und Strafen) nicht nur anzuzeigen, sondern auch zu bewirken (*signa visibilia invisibilis gratiae*).

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, 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 noch 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.

Nach der Lehre der Scholastik (Thomas v. Aquin III qu. 60 art. 3) sind die Sakramente sinnbildliche Zeichen, die auf die Ursache unserer Heiligung, das Leiden Christi, zurückweisen (*signa rememorativa*), das Wesenhafte unserer Heiligung, Gnade und Tugend, bezeichnen (*signa demonstrativa*) und das Endziel

www.liturgie.de

unserer Heiligung, das ewige Leben, vorausverkünden (*signa prognostica*). Sie sind Erinnerungszeichen an Vergangenes, nämlich an Christi Tod, Hinweise auf Gegenwärtiges, nämlich auf die durch Christi Tod verdiente Gnade, endlich prophetische Vorzeichen der künftigen Herrlichkeit. 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 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. Indem das sakramentale Wort lautbar und das übrige Zeichen sichtbar wird, erscheint jedesmal der oberste Liturge der Kirche, zugleich noch durch den ihm verähnlichten Priester vergegenwärtigt, denn aktuell führt er selbst die wesentliche Handlung mit der Gnadenübertragung aus. Insofern ist Christus bei jeder Sakramentenspendung *in signo et actu* sowie im priesterlichen Mittler zugegen.

Die Sakramente sind es auch, die den einzelnen Gläubigen in das *Corpus mysticum Christi* eingliedern, das Gnadenleben unterhalten, evtl. neu herstellen und kräftigen, die also von höchster Bedeutung nicht allein für den einzelnen Christen, sondern für Bestand und Ausbreitung der wahren Kirche sind. Sie sind gleichsam die das übernatürliche Leben überallhin verteilenden Adern des mystischen Leibes Christi.

Die Zeremonien, die von der Kirche der Sakramentenspendung beigefügt worden sind, haben in der Regel eine belehrende, erbauende und Gnaden vermittelnde Bedeutung:

Sie belehren, indem sie einzelne Gnadenwirkungen sinnbildlich 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".

Sie erbauen, indem sie die heiligen 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.* l. c.).

www.liturgie.de

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.

Von den Sakramentalien wird weiter unten ausführlich die Rede sein.

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 (RR tit. I c. 1 n. 7). Wie die Stola die priesterliche Gewalt bezeichnet, so soll das weiße Superpelliz die Herzensreinheit, womit die 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 Gottessohnes 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 Spendung sollen in der Regel ein oder mehrere mit einem Superpelliz (Röcklein) bekleidete Ministranten zugegen sein (RR tit. I c. 1 n. 8), um dem Liturgen, wenn er die kirchlichen Gebete verrichtet, im Namen der Gläubigen zu antworten.

Die Geräte, Paramente, Ornamente, Leintücher und Gefäße müssen wohl erhalten (*integra*), würdig ausgestattet (*nitida*) und sauber (*munda*) sein, so wie es die Ehrfurcht gegen die heiligen Geheimnisse und die Erbauung der Gläubigen fordert (RR l. c. n. 9).

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 (RR 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).

Zur Dogmatik und Pastoral der Sakramente vgl. L. Billot, *De ecclesiae sacramentis*, 2 Bde., Rom 1906 u. 1908; N. Gihr, Die hl. Sakramente der katholischen Kirche, Freiburg 1918; A. D. Sertillanges, *Les sept sacrements de l'Église*, Paris 1912; Fr. Diekamp, Katholische

www.liturgie.de

Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas III 3–5, Münster 1921; Tim. Schäfer, Die Verwaltung und Spendung der hl. Sakramente nach dem CJC (Seelsorger-Praxis XXVIII. Bdch.), Paderborn 1921; Fr. H. Mutz, Die Verwaltung der hl. Sakramente, 5. u. 6. Aufl., Freiburg 1923; B. Rasche, Die hl. Sakramente, Bielefeld 1925.

Über die moralische bzw. physische Wirksamkeit der Sakramente siehe insbesondere Diekamp a. a. O. Die spätere Theologie unterscheidet nämlich die Lehre der Thomisten, wonach die Sakramente als Symbole physisch die Gnade enthalten, die sie vermitteln, von jener der Skotisten und Molinisten, wonach das äußere Zeichen bei einer Sakramentenspendung als ein vom Priester in der Person Christi gewirktes Zeichen Gott moralisch nötigt, unmittelbar die Gnade mitzuteilen. Auch nach den Molinisten ist das äußere Zeichen objektiv würdevoll, da es von Christus eingesetzt, zur Austeilung der Verdienste Christi bestimmt, von einem Christus verähnlichten Stellvertreter in dessen Person ausgeführt werde und daher als Werk Christi gelten könne. Die Vertreter dieser Ansicht berufen sich gern auf das Wort des hl. Augustinus: „*Unde rubet baptismus Christi nisi sanguine Christi consecratus?*" (in Jo 11, 4). Nach ihnen sind die Sakramente sozusagen Werkzeuge in der Hand Christi und der Kirche, nach den Thomisten dagegen gleichsam Werkzeuge in der Hand Gottes, die von Christus und der mit ihm mystisch verbundenen Kirche gebildet werden. In jedem Fall sind sie Werkzeuge, durch die Christus *in virtute gratiae et in signo* gegenwärtig, sowie vertreten durch einen menschlichen Spender, sich als Mittler der am Kreuze verdienten Erlösungsgnade aktuell betätigt.

2. 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. Vielleicht trug auch die Arkandisziplin hierzu bei. Als aber zahlreiche Zeremonien mit vielen Gebetstexten in Gebrauch kamen, nahm man diese zunächst in die vorhandenen Sakramentarien auf. So finden wir im Leonianum, Gelasianum und Gregorianum die Textworte der Taufe und Firmung in Verbindung mit der Messe des Karsamstages.

Später legte man eigene Hefte (*manualia* oder *manipuli*) für die Formeln der Sakramentenspendung an, insbesondere für die Taufe und Letzte Ölung. 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. Für die Funktionen der Äbte und Bischöfe schrieb man mit besonderer Sorgfalt eigene Bücher, die sog. Pontifikalien. Als die Hefte des Pfarrklerus mit der Zeit einen immer größeren Umfang annahmen, entwickelten sich aus ihnen die priesterlichen Ritualbücher, die bald *Ritualia*, bald *Obsequialia*,

www.liturgie.de

Parochialia, Sacerdotalia u. ä. hießen. Gegen Ende des Mittelalters wurden solche Bücher meist Agenden genannt.

Die Agende der Kathedrale galt als Vorbild und Norm 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. In diesem Sinne gab es schon während des Mittelalters Diözesanagenden.

Die Mannigfaltigkeit der kirchlichen Gebräuche bei der Sakramentenspendung wurde aber oft durch willkürliche Änderungen vermehrt, die einzelne Pfarrer, zumeist 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 nicht selten 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.

Jedoch erst im Jahre 1614 veröffentlichte Papst Paul V. das *Rituale Romanum.* Dasselbe enthält ausführliche Instruktionen über die Sakramentenspendung im allgemeinen (tit. I), bespricht Materie, Form, Spender, Zeit, Ort sowie alle übrigen Erfordernisse bei Spendung eines jeden Sakramentes, das einfache Priester spenden können, und bietet die sämtlichen Texte mit ihren Rubriken dazu (tit. II—V und VII). Dem Sakramente der 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 wurde zunächst nur dringlich empfohlen, nicht direkt vorgeschrieben. Allmählich gingen aber die Diözesen dazu über, mehr und mehr aus dem neuen Rituale in ihre älteren Diözesanagenden herüberzunehmen oder letztere noch dem römischen Vorbilde neu zu ordnen. Heute ist das *Rituale Romanum,* nachdem noch mehrfache Revisionen und Erweiterungen stattgefunden haben (besonders unter Benedikt XIV. 1748), fast von der ganzen abendländischen Kirche angenommen.

www.liturgie.de

Weil die Trienter Reform des Rituales solange 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 Rituales 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 Rituales 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.

Unter den Diözesanagenden, die als erste mit bischöflicher Autorität in Druck herausgegeben wurden, ist jene besonders bemerkenswert, die der Mainzer Domherr Bernhard von Breidenbach 1480 im Auftrage seines Erzbischofs besorgte. Da der genannte Domherr sich sehr um die weitere Verbreitung der darin enthaltenen Gebräuche bemühte, wurde sie auch in anderen Diözesen fast unverändert angenommen, z. B. in Eichstätt, ebenso wie es scheint, in der für Süddeutschland und die Schweiz so wichtigen Erzdiözese Konstanz. Zu den Konstanzer späteren Ritualien vgl. A. Dold, Die Konstanzer Ritualientexte v. 1482—1721, Münster 1923, zu andern deutschen Agenden: J. Freisen, *Manuale curatorum ecclesiae Roesckildensis*, Padernborn 1898; *Liber agendarum eccl. Sleszwicensis*, Paderborn 1898; *Manuale Lincopense* etc., Paderborn 1904; A. Kolberg, *Agenda communis*, die älteste Agende in der Diözese Ermland, Braunsberg 1903; A. Schönfelder, Die Ritualbücher von Meißen, Naumburg, Köln und Schwerin, Paderborn 1904 u. 1906; A. Franz, Das Rituale von St. Florian, Freiburg 1904; Das Rituale des Bischofs Heinrich I. von Breslau, Freiburg 1912; R. Stapper, Die älteste Agende des Bistums Münster, Münster 1906; ders., Eine mittelalterliche Agende aus Ottenstein, in: Münsterisches Pastoralblatt 52 (1914) 33—68 und Zur ältesten Kölner Agende, in: Kölner Pastoralblatt 39 (1905) 11. Heft.

§ 55

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.

Sie bewirkt die erste gnadenvolle Verbindung mit Christus, die Eingliederung in seinen mystischen Leib, die Kirche, zugleich eine erste, übernatürliche Verähnlichung mit Christus selbst.

1. Geschichte. Bereits im Judentum bestanden mannigfache gesetzliche Waschungen oder Taufen, die wie die Johannistaufe zur Weckung der Bußgesinnung dienen sollten. Die Taufe Jesu im Jordan (Mt 3, 13 ff.) war ein vorbildlicher Akt, der auf die

www.liturgie.de

Einsetzung des Sakramentes vorbereitete (vgl. Jo 3, 22; 4, 1 ff.). Im Gespräche mit Nikodemus (Jo 3, 3 ff.) verkündigte Jesus die Heilsnotwendigkeit der christlichen Taufe. Kurz vor seiner Himmelfahrt (Mt 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 Hl. 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 Rom auch durch Exorzismus unter Darreichung von Salz, in den Schutz und Unterricht der Kirche aufgenommen. Salz und Brot waren die Fastenspeise der Büßer. Auch die Katechumenen beteiligten sich an Bußübungen. Ihnen wurde das Salz besonders geweiht und dargereicht zum Zeichen, daß die Kirche sie unter ihren Schutz nehme und ihnen die im Salz versinnbildete Weisheit der christlichen Lehre zukommen lasse. Von jetzt ab mußte der Katechumene (*κατηχούμενος*) 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, φωτιζόμενοι, 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. Der Katechumene wurde an verschiedenen Stellen des Kopfes, besonders an Nase und Ohren, mit Speichel

www.liturgie.de

berührt, ursprünglich wohl infolge der antiken Anschauung von der lebenbringenden Wirkung des Speichels (er fehlt ja den Toten) ein Sinnbild der Übertragung neuer Lebenskraft, später als Sinnbild der Eröffnung geistigen Sinnes aufgefaßt (vgl. Mk 7, 32 ff.; Jo 9, 6). Die Taufspendung selbst fand in der Osternacht nach Widersagung des Teufels und feierlichem Bekenntnis des Glaubens an die spezifisch christlichen Lehren (Dreipersönlichkeit 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 Epiphaniefeste statt. Kranke konnten in Notfällen zu jeder Zeit getauft werden.

Vom 5. Jahrhundert an wurde die Erwachsenentaufe immer seltener, das Katechumenat verfiel und machte Platz für die sog. Skrutinienordnung. 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, sponsores*) 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. 199), 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 hl. Blutes ausgeführt zu werden pflegte, allmählich durch eine *Ablutio vini* ersetzt.

www.liturgie.de

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,* RR tit. II c. 2) ist durch Abkürzung aus dem Ritus der Erwachsenentaufe, dem soeben erwähnten *Ordo baptismi adultorum,* entstanden. Er umfaßt hauptsächlich folgende Zeremonien:

a) Zeremonien des Katechumenats: An der Kirchtüre (*ad limen ecclesiae*) wird der Täufling mit einem „christlichen" Namen benannt, vorzüglich mit dem eines Heiligen, der Vorbild, Fürbitter und Beschützer sein soll (vgl. can. 761). Sodann folgt eine kurze Einleitungskatechese über die beiden Hauptgebote des Christentums, weiterhin eine symbolische Verscheuchung des unreinen Geistes durch die Zeremonie der *exsufflatio,* endlich die Aufnahme in den Schutz der Kirche durch Kreuzbezeichnung, Handauflegung und Darreichung des Salzes, das zugleich Sinnbild der christlichen Lehre ist.

b) Zeremonien des Photizomenats: Noch an der Kirchtüre werden mehrere Exorzismen am Täufling vorgenommen, dann wird dieser in die Kirche eingeführt, auf dem Wege zum Taufbrunnen werden das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser gebetet, vor dem Taufbrunnen erfolgt ein letzter Exorzismus mit sog. *Apertio aurium* (Sinnbild der Eröffnung des geistigen Sinnes).

c) Taufakt. Nach feierlicher Widersagung (*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, wird die Spendung des Sakramentes durch dreimalige Infusion in Kreuzform unter gleichzeitiger Anrufung der einzelnen Personen der Hl. Dreifaltigkeit ausgeführt.

d) Zeremonien nach der Taufe. Der Täufling wird am Scheitel mit Chrisam gesalbt zum Zeichen der Gnadenfülle und zur Verähnlichung mit Christus, dem Gesalbten. Es wird ihm ein weißes Kleid gereicht, das Sinnbild der Taufunschuld sein soll, sowie eine brennende Kerze, die an die Pflicht zur rechten Betätigung des Christenglaubens mahnen soll. Ein Friedenswunsch für den Täufling (*Vade in pace et Dominus sit tecum*) 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

www.liturgie.de

angewandt werden. Das kirchliche 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 Mt 19, 13—15 oder Mk 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 teils vor Beginn, teils an den Schluß der ganzen Taufhandlung verlegt.

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 Feuersgluten löscht. Bei der Infusionstaufe zeigt die Kreuzform, die beim Übergießen des Wassers gebildet wird, den Tod Christi als Verdienstursache der Erlösungsgnade an, das Bedecken mit Wasser ein Zudecken der alten Sündhaftigkeit. Deutlicher weist die Symbolik der Immersionstaufe auf das „Begräbnis" der alten, sündhaften Menschennatur und das Auferstehen zu neuem geistigen Leben hin. Es ist ein völlig neues, ein übernatürliches Leben, das die Taufe mitteilt, wie wenn ein Mensch gestorben, begraben und dann zu einem neuen Leben wieder auferstanden wäre. „Wisset ihr nicht", schreibt Paulus im Römerbrief (6, 3 ff.), „daß wir alle, die wir auf Christus getauft sind, auf seinen Tod getauft sind? Denn wir sind mit ihm durch die Taufe auf den Tod mitbegraben, damit, wie Christus von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters auferstanden ist, so auch wir in einem neuen Leben wandeln." Die der Spendung nachfolgenden Zeremonien bezeichnen die einzelnen sakramentalen Wirkungen genauer als Nachlaß aller Sünden (*Deus . . . dedit tibi remissionem 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.). Die Scheitelsalbung mit Chrisam stellt symbolisch die Verähnlichung mit Christus dar, die Erhebung zum allgemeinen Priestertum und zum Königtum der Gotteskinder. 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

www.liturgie.de

an, der gerade in der Verähnlichung der Menschenseele mit Christus besteht.

4. Spender und Empfänger. Ordentliche Spender der feierlichen Taufe (*baptismus solemnis*) 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 (RR tit. II c. 5). Durch diese Bestimmungen gibt die Kirche ihren Auffassungen vom Wert der Verähnlichung des Liturgen mit Christus sowie vom Wert aller sakramentalen Riten Ausdruck; da es sich aber um ein Sakrament handelt, das allen Menschen notwendig ist, und das den Zutritt zur Kirche eröffnen soll, so ist im Notfalle jedem Menschen ohne Unterschied die Fähigkeit gegeben, die Taufe gültig zu spenden, falls er nur die rechte Intention hat, „zu tun, was die Kirche tut". 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 (Irenäus, 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 Exorzismus im altchristlichen Taufritual, Paderborn 1909; Ders., *Sphragis*, Paderborn 1911; Ders., Die christliche Taufe und das antike Mysterienwesen, Köln 1912; F. Probst, Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines, Münster 1892, 398 ff.; A. Franz, Das Rituale von St. Florian, Freiburg 1904, 152 ff.; M. Randtorff, Die Taufe im Urchristentum, Leipzig 1905; R. Stapper, Die älteste Agende des Bistums Münster, Münster 1906, 87 ff.; P. de Puniet, *Le baptême et sa*

www.liturgie.de

préparation (*La vie et les arts lit.* 10 [1923/24]) 299—310. Zur morgenländischen Liturgie vgl. A. Staerk, Der Taufritus der griechisch-russischen Kirche, Freiburg 1913.

§ 56

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 (*τελείωσις, 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, das ihnen m. a. W. die Fülle des allgemeinen Priestertums der Gläubigen, das Vollbürgerrecht im Reiche Christi, bringt.

1. Geschichte. Nachdem Priester oder Diakone die Taufe vorgenommen hatten, spendeten in ältester Zeit nur die Bischöfe unter Handauflegung und Gebet, sowie (nachweisbar seit dem zweiten Jahrhundert) unter gleichzeitiger Salbung mit Chrisam (*ἅγιον μύρον*) die Firmung.

Die Salbung fand vielleicht ursprünglich nur zwischen Taufe und Firmung statt, zu der sie überleitete. Vgl. Cyrill v. Jerusalem, *Catech. myst.* 3, sowie Tertullian, *De bapt.* 6—8; Origines, *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. 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 Handauflegung trat dort fast ganz zurück. Die griechische Form lautet, wohl im Anschluß an Apg 2, 38: *Σφραγὶς 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 Chrisam 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

www.liturgie.de

Friedenswunsch mit dem üblichen Ritus der Paxerteilung, der 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.

Den „Backenstreich" führen andere auf die germanische Rechtssymbolik als Zeichen der Würdigkeitserklärung (vgl. Ritterschlag) zurück. J. Herwegen, Germanische Rechtssymbolik in der röm. Liturgie, Heidelberg 1913.

2. Der gegenwärtige Ritus. Der Firmung wird heute der Segenswunsch vorausgeschickt: *Spiritus sanctus superveniat in vos et virtus Altissimi custodiat vos a peccatis!* Damit ist zugleich bezeichnet, was die wichtigste Wirkung sein soll, nämlich Verleihung des Heiligen Geistes zum Kampfe wider die Sünde. Es folgt eine allgemeine Handauflegung oder vielmehr Handausstreckung; der Bischof streckt nämlich seine Hände gegen alle Firmlinge aus und ruft auf sie in feierlicher Form die sieben Gaben des Hl. Geistes herab. Bekräftigend fügen die umstehenden Priester nach Nennung von je zwei Gaben ihr „Amen" hinzu. Nunmehr nimmt der Bischof eine besondere Handauflegung vor, 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 Chrisam kann als Handauflegung im liturgischen Sinne gelten. Der Chrisam wird aus Olivenöl und Balsam bereitet und muß vom Bischof geweiht sein. Für die „Form" gilt als wesentlich, daß eine „Besiegelung" oder Kennzeichnung der Person des Empfängers als wahren Jüngers Christi (*σφραγίς, signo te*), gleichsam eine Zueignung an Christus, sowie eine Mitteilung stärkender Gnade (*δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου, confirmo te, in vitam aeternam*) zum Ausdruck gebracht wird. Während der Bischof spricht: *„N, signo te signo crucis"* bildet er mit Chrisam ein Kreuz auf der Stirn des Firmlings; dann fährt er fort: *„et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris in Filii et Spiritus sancti."* Zu den letzten Worten bildet er dreimal mit der Hand das Segenszeichen (in Kreuzform).

Auf den sakramentalen Akt folgt der Friedenswunsch *„Pax tecum"* unter Berührung der Wange des Firmlings, 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 Gewandtheit im

www.liturgie.de

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 wie auch die Besitzergreifung für Jesus Christus; die Kreuzbezeichnung an der Stirn weist auf den Opfertod Christi als die Verdienstursache der Firmgnade zurück und zeigt zugleich die vollkommene Eingliederung in Christus an. Auch wird darin, daß die Salbung gerade an der Stirn erfolgt, eine Mahnung erblickt, 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 („*signo*", „*confirmo*"), in denen gleichsam eine Weihe zu heiligem Kampfe in der Heeresfolge des Gekreuzigten ausgesprochen wird. Der Friedenswunsch 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 männlichen und weiblichen 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.; A. Th. Wirgmann, *The doctrine of Confirmation*, 2. Aufl. London 1906; J. B. Umberg, Die Schriftlehre vom hl. Sakrament der Firmung, Freiburg 1920.

§ 57

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 und wird durch die Kommunion in physisch-reale Verbindung mit den einzelnen Gläubigen gebracht. Die Kommunion stärkt die mystische Ver-

www.liturgie.de

einigung des einzelnen Gläubigen mit Christus, vervollkommnet das übernatürliche Leben der Seele und bewahrt es vor Schwächung und Schädigung.

1. Aufbewahrung. Nach dem kirchlichen Rechtsbuche (can. 1264 und 1265) ist die dauernde Aufbewahrung der 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 konsekrierten Hostien sind rechtzeitig zu erneuern; nach den meisten Diözesanverordnungen dürfen sie vom Tage ihrer Bereitung an bis zu ihrer Sumierung vielleicht 14 Tage, sollten jedoch keinesfalls über vier Wochen alt werden.

Über den Tabernakel als Aufbewahrungsraum vgl. oben S. 74 ff.

2. Geschichte der Kommunionspendung. In den vier ersten Jahrhunderten pflegten sich alle Gläubigen an der Kommunion zu beteiligen, so oft sie der Messe beiwohnten, was wenigstens an den Festtagen, vielfach aber allsonntäglich geschah (Cyprian, *De orat. Dom.*, c. 18). Voraus ging ein Mahnruf zur Heilighaltung, wie etwa jener, den die Apostolischen Konstitutionen überliefern: „Das Heilige den Heiligen!" (*Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις*). Die Gläubigen empfingen dann vom Priester bzw. Bischof die konsekrierte 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)". Beidemal antwortete der Empfänger „Amen" im Sinne von „So ist es" oder „Das ist mein fester Glaube".

Schon zu Beginn des 6. Jahrhunderts mußte in Gallien ein Mindestmaß von Kommunionen aufgestellt werden, das jeder Gläubige erfüllen mußte, wenn er noch als Christ gelten wollte. Bischöfe und Priester wandten sich in ihren Predigten dagegen, daß so viele Gläubige vor der Kommunion die Kirche verließen. Denen aber, die kommunizieren wollten, gestatteten sie damals den Zutritt zum Chore, d. h. die Kommunion am Altare. Im gallikanischen Ritus erhielten die Männer ihren Anteil auf die Hand, die Frauen auf ein Tüchlein, und jeder kommunizierte sich selbst. Gewöhnlich wurde sogleich nachher der Kelch gereicht, aber nicht der gleiche wie dem Priester, sondern ein zweiter, größerer, der mit unkonsekriertem Wein gefüllt war, in den man einiges vom heiligen Blute gemischt hatte. Dieselbe Art der Kommunionspendung blieb im römischen Ritus der Karolingerzeit, nur fand sie jetzt an den Chorschranken, nicht mehr am Altare statt. In einzelnen Fällen wurde es üblich, unter der Spendungsformel

www.liturgie.de

„Der Leib und das Blut unsers Herrn Jesu Christi bewahre dich zum ewigen Leben" die konsekrierte Hostie ins hl. Blut eingetaucht unmittelbar in den Mund zu reichen. Die letztere Art der Kommunion ist im Morgenland allgemein üblich geworden und bis heute in Gebrauch geblieben; sie wird dort in den meisten Riten mit Hilfe eines Löffelchens ausgeführt.

In morgenländischen Liturgien findet sich vor der Kommunionaustеilung oft ein feierliches Bekenntnis des Glaubens an die Gegenwart Christi im hl. Sakramente. Schon nach den Apostolischen Konstitutionen (VIII 13, 11—17) wurde der Ruf: *Τὰ 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 Doxologie, das *Gloria in excelsis* hinzugefügt (vgl. oben S. 24 f.). In ähnlicher Weise beschreibt der hl. Cyrill von Jerusalem (Cat. myst. 5, 19—23) die Kommunionausteilung. Er gibt den Täuflingen eine genaue Anweisung darüber, wie ehrfurchtsvoll sie die Hand nach dem hl. Leibe Christi ausstrecken und den Kelch des hl. Blutes empfangen sollen. Nach der unierten armenischen Liturgie (ed. G. Avedichian, Venedig 1826) nimmt noch heute dort zuerst der Priester die hl. 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 empfangt ehrfurchtsvoll die hl. 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 Kommunion dem Volke ausgeteilt, und zwar wird sie unter der Brotsgestalt noch heute dort in die Hand gereicht.

Im Abendland wurde es vereinzelt bereits seit dem 7. Jahrhundert, allgemein seit dem 9. Jahrhundert Gebrauch, die hl. Hostie in den Mund des Kommunikanten zu legen und die Gestalt des Weines nur mehr denen zu spenden, die ausdrücklich danach verlangten. Statt des hl. Blutes reichte man dem Volke, wie schon bemerkt, in einem größeren Kelche Wein, in den man eine kleine Partikel der hl. Hostie und einige Tropfen konsekrierten Weines gemischt hatte. Für das 13. Jahrhundert bezeugt Thomas von Aquin, daß „viele Kirchen" dem Volke die Kommunion überhaupt nur mehr unter einer Gestalt austeilten, und er billigt diese Sitte, weil sie die Gefahr einer Verunehrung des hl. 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 Not-

www.liturgie.de

wendigkeit 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 hl. Hostie findet sich noch heute in der Karfreitagsliturgie. Gegen die Anschauung, daß auf solche Weise der Wein konsekriert werde, sprachen sich bereits Amalar und der Mikrologus aus (Migne, PL 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.

Zur Geschichte der Kommunion vgl. G. Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament, 2. Aufl., Freiburg 1910; P. Browe, Die Kommunion in der gallikanischen Kirche, in: Tübinger Quartalschr. 102 (1921) 22—54; F. J. Dölger, Die Eucharistie nach Inschriften frühchristlicher Zeit. [= Schlußteil des Bandes: Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum.] Münster 1922; G. Nickl, Der Anteil des Volkes an der Meßliturgie im Frankenreiche, Innsbruck 1930, 51—71.

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 u. 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 Viatikum: *Accipe* etc.), die unter Segnung des Kommunikanten mit der hl. Hostie (oberhalb des Ziboriums) gesprochen wird, ist zugleich ein Bekenntnis des Glaubens an die Gegenwart Christi und ein Wunsch für das Heil des Empfängers

www.liturgie.de

enthalten. Das Kreuzzeichen weist zugleich auf die Verdienstursache aller Gnaden, den Erlösungstod Christi, hin.

c) Schlußritus. Bei Kommunion innerhalb der Messe gilt der letzte Teil der Messe als Schlußritus (*revertitur ad altare nihil dicens* . . . MR 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: *Spiritum 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).

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 (*futurae gloriae nobis pignus datur*) an.

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 hl. Kommunion wird dort der Segen mit der Pyxis erteilt und dann erst reponiert.

Der Krankenkommunion, bei der auf dem Hinweg das *Miserere* und andere Psalmen gebetet werden sollen, gehen eine *Aspersio loci,* eventuell deutsche Vorbereitungsgebete, bei Priestern und Diakonen je nach Diözesanbrauch 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 Danksagungsgebete, gesprochen und zum Abschied dem Kranken mit dem Ziborium ohne begleitende Worte (*nihil dicens*) der sakramentale Segen erteilt werden. Auf dem Rückweg wird Ps 148 *Laudate Dominum de coelis* nebst einigen Dankgebeten gesprochen. Zuletzt folgt in der Kirche ein der Kirchenkommunion ähnlicher Abschluß und Segen mit dem Ziborium.

Der Versehgang 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. Februar 1744) zunächst für Serbien anerkannte, darf die Übertragung des Allerheiligsten auch

www.liturgie.de

geheim (privatim) geschehen. Alsdann trägt der Priester das hl. 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 hl. Hostie nicht mitgenommen wird (RR App. 1). 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 hl. 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 Versehgang innerhalb ihres Pfarrbezirkes zusteht (can. 848—850).

4. 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 Viatikum darf an allen Tagen und zu jeder Zeit ausgeteilt werden; sonst darf die Kommunion am Karfreitag überhaupt nicht, am Karsamstag nur während und nach der Messe, an den übrigen Tagen nur während der Zelebrationszeiten gespendet werden. In diesen Bestimmungen liegt noch immer der Gedanke, daß die Kommunion als Opfermahl möglichst in Verbindung mit dem Meßopfer bleiben soll. Wo nicht zwingende Gründe anders raten, wie bei den Sonntagsmessen, die nicht über Gebühr verlängert werden dürfen, sollte daher die Kommunionausteilung nur innerhalb der Messen stattfinden.

Empfänger des sakramentalen (nicht bloß materiellen) Genusses ist jeder Getaufte. Die heutige kirchliche Praxis erklärt einen jeden für berechtigt und durch göttliches (Jo 6, 54) und kirchliches Gebot zur Kommunion verpflichtet, der geistig so entwickelt ist, daß er die hl. Eucharistie von gewöhnlicher Speise unterscheiden und ehrfurchtsvoll 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.

Für lebensgefährlich Erkrankte besteht eine allgemeine Befreiung vom Gebote der Nüchternheit. Auch dürfen solche, die nicht

www.liturgie.de

gerade lebensgefährlich, jedoch „schon länger als einen Monat" und „ohne sichere Aussicht auf baldige Genesung" erkrankt sind und bei denen der Arzt Nüchternheit für unzuträglich 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).

§ 58

Das Bußsakrament

Beim Sakrament der Buße, in dem der Priester dem entsprechend vorbereiteten Sünder die nach der Taufe begangenen Sünden nachläßt, auf daß seine lebensvolle Verbindung mit Christus wiederhergestellt oder noch verstärkt werde, kommen für die Liturgik weniger die Akte des Pönitenten, Reue, Beichte und Genugtuung, als die Worte der Lossprechung und die sie begleitenden Handlungen des Spenders in Betracht.

1. Geschichte. Aus dem Einsetzungsberichte (Jo 20, 22 f.) geht nichts über die Form der Verwaltung dieses Sakramentes hervor; er läßt den Ausdruck sowohl der Akte des Sünders wie des lossprechenden Apostels bzw. Bischofs unbestimmt. Jedoch finden wir bereits Ende des 1. Jahrhunderts ein Sündenbekenntnis (ἐξομολόγησις, Didache c. 14) vor Teilnahme an der Kommunion, sowie eine kirchliche Leitung der Genugtuungsakte (Klemens von Rom 1 Kor 52, 1) bezeugt. Von den nachfolgenden Kirchenschriftstellern wird wenigstens in Verbindung mit letzteren eine rituelle Lossprechung oder Rekonziliation erwähnt, die durch Handauflegung und Gebet 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 (προσκλαίοντες, ἀκροώμενοι [ὑποπίπτοντες], συστάντες), 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 (PR III., *De expuls.*

www.liturgie.de

publ. poenitentium in fer. IV. Cin.; De recon. 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 Formel 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. Richter-Schönfelder 42 ff., 281 ff.) enthalten ist. Danach mußte der Seelsorger die Gläubigen vor Beginn der Fastenzeit auffordern, vom Aschermittwoch an mit den Beichten 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 rekonziliieren. 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 Chorschranken). 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 Urteilsspruch (*iudicium tuum [deprecor], qui sequester ac medius inter Deum et peccatorem ordinatus es hominem*) sprach er kniend in demütiger 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 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 hl. Thomas von Aquin zurückzuführen, der sich in einem eigenen *Opusculum* (18 al. 20) für sie aussprach. Ebenso einflußreich wird vorher das Ansehen des hl. Augustinus für die lange Beibehaltung der deprekativen Formeln gewesen sein, da dieser Heilige im Hinblick auf die Donatisten sich gegen 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

www.liturgie.de

causa principalis der Sakramentsgnade in den Vordergrund, indem sie sagen: *Ὁ θεὸς συγχωρήσοι 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 Pönitenten mit einem Ölzweig; 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) 81 und Stapper, Die älteste Agende 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 Laienbeicht, Donauwörth 1913; Poschmann, Die Buße im Abendland bis zum 8. Jahrh., Paderborn 1928.

2. Der heutige römische Ritus. Das *Rituale Romanum* (tit. III, c. 1 und 2) verlangt, daß der Spender sich mit dem Superpelliz 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 Pönitenten vor (*Dominus sit in corde tuo* etc.), um dessen reumütige und aufrichtige Selbstanklage zu erleichtern. Ist nach Vervollständigung der Anklage, Beichtzuspruch und Auferlegung der Buße der Beichtvater zur Lossprechung 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* geltende Befreiung von den etwa inkurrierten Zensuren, die sonst am Empfang der kirchlichen Sakramente hindern könnten, im zweiten Satz *Deinde ego te absolvo* etc. die sakramentale Lossprechung von den Sünden. 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. Dieses zeigt an, daß die Kraft aller Absolutionsworte nur den Verdiensten des Erlösungstodes Jesu Christi und der Barmherzigkeit des dreieinigen Gottes entspringt. Das Schlußgebet *Passio* erinnert an die alten Redemptionen, indem es die Verdienste Christi und der Heiligen sowie die früheren eigenen Verdienste des Pönitenten als Ergänzung seiner Bußwerke erklärt.

www.liturgie.de

Die Lossprechungsworte *Ego te absolvo a peccatis tuis,* vorhergehende und nachfolgende Gebete bezeichnen zusammenfassend alle Einzelwirkungen des Sakramentes: Wiederaussöhnung mit Gott unter Gnadenmitteilung und Sündenvergebung, umfangreichen Straferlaß und Wiederaufleben früherer Verdienste.

Aus gerechter Ursache 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 Pönitentiäre 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. Spender und Empfänger. 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).

§ 59
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 nach den bei der Taufe, Firmung und Priesterweihe üblichen Salbungen gleichsam einen Abschluß bildet: es stellt nämlich die bei den übrigen heiligen Salbungen empfangenen Gnaden des Christentums, vor allem die Taufgnade, in ihrer ursprünglichen Frische wieder her und leitet zur innigsten Vereinigung mit dem gesalbten Jesus Christus selbst über, zur Aufnahme in die himmlische Kirche.

1. Geschichte. Bereits die Apostel wurden von Christus nach Mk 6, 12 f. ausgesandt, um Kranke mit Öl zu salben und

www.liturgie.de

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. (Jk 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 Gesunden 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 aufeinanderfolgenden 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 Gemeindemitgliedes 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 Ölung, die Kommunion und die *Commendatio animae* folgten. Diese Anweisungen wurden auch in die Sammlungen kirchlicher Gesetze, die Abt Regino von Prüm († 915) und Bischof Burchard von Worms († 1025) veranstalteten, aufgenommen. Der zuletzt genannte Bischof gab seinem Formular der 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 hl. Anselm von Canterbury († 1109) zugeschrieben.

Auch im Abendland rief man, wenn es möglich war (z. B. in Klöstern oder an Stiftskirchen), mehrere Priester zur Ölung herbei. Man ließ diese gemeinsam den Friedensgruß beim Betreten der Krankenstube aussprechen und die Handauflegung unmittelbar vor der Ölung ausführen (älteste Agende von Münster, ed. Stapper 55) sowie abwechselnd die Salbungen vornehmen, evtl. an sieben aufeinander-

www.liturgie.de

folgenden Tagen (Fuldaer Sakramentar des 10. Jahrhunderts, ed. Richter-Schönfelder 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 293).

Zur abendländischen Geschichte des Ölungsritus vgl. die oben S. 270 bezeichneten Ritualbücher.

2. Der heutige römische Ritus. Das *Rituale Romanum* (tit. V c. 1 n. 2) empfiehlt, daß man der Krankenölung in der Regel die Beichte und Kommunion des Kranken vorausgehen lasse. Nach Belehrungen über die Wirksamkeit des Sakramentes bzw. kurzen Vorbereitungsgebeten wird alsdann in den drei Orationen *Introeat, Oremus* und *Exaudi*, die bei mangelnder Zeit unterbleiben dürfen, eine Haussegnung ausgesprochen. *Confiteor, Misereatur* und *Indulgentiam* sollen weiterhin an die Notwendigkeit des Gnadenstandes für würdigen Empfang des Sakramentes erinnern. Nachdem die Anwesenden Fürbittgebete, etwa eine Litanei oder die Bußpsalmen, für den Kranken begonnen haben, spricht der Priester unter Handausstreckung und dreimaliger Kreuzbezeichnung einen Quasi-Exorzismus über den Kranken aus. „*In nomine Patris* etc. . . . *extinguatur in te omnis virtus diaboli per impositionem manuum nostrarum* . . ." Erst sollen alle Hindernisse der Heiligungsgnade beseitigt werden, ehe der Priester das Sakrament selbst spendet. Dann aber nimmt er der Reihe nach an den sechs im Rituale bezeichneten Körperstellen als Hauptsitzen der Sünde die sakramentale Salbung vor und beschließt sie nach einigen Versikeln mit drei Orationen.

Die *Unctio pedum* kann aus „jeder vernünftigen Ursache" unterbleiben (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 heute optativ. Am 25. April 1916 hat die S. C. Off. (Denziger 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 Rituales, wenn der Kranke noch länger lebt, nachgeholt werden (can. 947, § 1).

Nach deutschem Diözesangebrauch wird die Spendung der Ölung in einigen Gegenden mit der sog. „Offenen Schuld", d. h. der

www.liturgie.de

Übersetzung des *Confiteor*, begonnen und dann von den Anwesenden eine Krankenlitanei gebetet, die vor allem die sog. Sterbepatrone sowie Diözesanheiligen anruft. Nach dem München-Freisinger und Passauer Rituale nimmt der Priester zum Schluß (*ex antiquissima nostrae dioecesis consuetudine*) ein Kreuz in die Hand, erteilt damit einen Krankensegen, legt dem Kranken sodann die rechte Hand auf und fügt noch einige Segensgebete hinzu. Nach dem römischen Rituale (tit. V c. 2 n. 14) 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 anschaue und andächtig verehre. Auch die letzte münstersche Agende, 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* verbinden.

3. Bedeutung des Spendungsritus. Die Spendungsform enthält wesentlich, daß die Salbung, die vollzogen wird, sündentilgende Kraft besitzt. Die Ölsalbung 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 zuträglicher sein sollte). Das Kreuzzeichen weist jedesmal auf die Verdienstursache der Gnade, den Erlösungstod Christi, hin. Von den drei nach Vollendung der sakramentalen Salbungen folgenden Orationen umfaßt die erste mit der Jakobusstelle alle bezeichneten Wirkungen, die zweite erfleht 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 Ortspfarrer bzw. Pfarrgeistliche der ordentliche Spender (can. 938). Empfänger kann jeder Christ sein, der nach erlangtem Vernunftgebrauch infolge von Krankheit oder Altersschwäche sich in Lebensgefahr befindet (can. 940). Im übrigen vgl. can. 941—947.

J. Kern, *De sacramento extremae unctionis tractatus dogmaticus*, Innsbruck 1907; K. Lübeck, Die hl. Ölung in der orthodoxen griechischen Kirche, in: Theologie und Glaube 1916, 318 ff.

§ 60

Das Sakrament des Ordo

Das Sakrament der Weihe (*ἱερωσύνη, ordinatio, consecratio*), das eine höhere Verähnlichung mit Christus, dem obersten Liturgen, und dadurch die Befähigung zum besonderen Priester-

www.liturgie.de

tum, zum engeren Dienst in und an der Kirche Gottes, verleiht, umfaßt die drei Weihestufen des Diakonats, Presbyterats und Episkopats. Vorstufen sind im Abendland die Weihen der Ostiarier, Lektoren, Exorzisten, Akolythen und Subdiakone, im Morgenland die Weihen des Lektors (*ἀναγνώστης*) und Subdiakons (*ὑποδιάκονος*). Die Erteilung der Tonsur ist nur eine Zeremonie zur Aufnahme in den klerikalen Stand. Da der Subdiakonat 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 sakramental betrachtet. Erst der Diakonat 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 priesterlichen Vollmachten übertragen hatte (Lk 22, 19; Jo 20, 23), leiteten diese hinwiederum, offenbar einer Anordnung Christi entsprechend, unter Handauflegung 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 Stellvertretung des Bischofs durch Presbyter. Zum Zeichen der kirchlichen Vollgewalt und Wissenschaft (Dion. Ps.-Areop., *De hier. eccl.* 5, 7) wurde dem Bischofe 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 beim Priester, der einfachen Stola und der Dalmatik beim Diakon, sowie die Darreichung der

www.liturgie.de

liturgischen Geräte, des Kelches und Evangelienbuches (*porrectio instrumentorum*). Die Übertragung der Tonsur (seit dem 5. Jahrhundert, anfangs nur im Mönchtum üblich), der niederen Weihen und des Subdiakonats stand dem Archidiakon zu und wurde in Rom erst nach gallikanischem Vorbilde, seit etwa dem 7. Jahrhundert, mit Weihen verbunden.

2. Das Wesentliche im heutigen römischen Weiheritus. Die drei sakramentalen Weihen unterscheiden sich von den voraufgehenden durch einen ungleich größeren Reichtum an Zeremonien; vor allem ist ihnen 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, was ursprünglich vorher stattfand, daß nämlich der Bischof allein jedem Ordinanden eine Hand, die Rechte, unter den Worten *Accipe Spiritum sanctum* etc. auflegt; dann wird unter fortdauernder 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 Sakramentes, 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 Allokutio 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)

www.liturgie.de

dem Invitatorium nebst zugehöriger Kollekte und der konsekratorischen Präfation voraus. Nach dem Bischofe legen in gleicher Weise die assistierenden Priester jedem Ordinanden beide Hände auf. Der Bischof hält alsdann auch während des nachfolgenden Invitatoriums noch die rechte Hand über alle Ordinanden ausgestreckt. Gerade diese Handauflegung bzw. Handausstreckung wird als wesentlich angesehen; mit dem Invitatorium 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 Bischofe, Kredo und Treuegelöbnis der Ordinanden nach Empfang der Kommunion hinzu.

Auch der Priesterweihe geht einleitend eine Befragung über die Würdigkeit der Ordinanden, eine aus gallikanischem Gebrauch stammende Allokutio 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 als *planeta plicata* angelegt, da sie in ihrer älteren großen Form (vgl. oben S. 224) 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 gallikanisches Weihegebet. Die Konzelebration der neugeweihten Priester mit dem Bischofe 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. *paranymphus presbyter* selbständig das erste hl. 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

www.liturgie.de

(*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, die Ringübergabe 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 Akklamation *Ad multos annos* hinzugekommen (s. oben S. 133).

Für die niederen Weihen und den Subdiakonat 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, eine Steigerung (*gradatio*), die sich auch sonst häufiger in der Liturgie findet, besonders oft bei Einlagen zum Gesang der Allerheiligenlitanei. 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 versinnbilden zugleich die Gnade, die von Christus, dem Gesalbten, auf seine besonderen Diener niederströmt. Die Ringübergabe bei der Bischofsweihe versinnbildet eine Vermählung mit der Kirche.

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 Subdiakonat 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

www.liturgie.de

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 Bedingnisse zum erlaubten Empfang vgl. CJC 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, in: Zeitschr. f. kath. Theologie 1901, 625 ff.

§ 61

Das Ehesakrament

Christus hat die Ehe zwischen Getauften zur Würde eines Sakramentes erhoben, womit die Verbindung zwischen Mann und Weib in Nachbildung des Gnadenverhältnisses, das zwischen Christus und seiner Kirche besteht, geheiligt und gestärkt werden soll (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." oder deutsch: „Ich gebe euch zusammen zur heiligen Ehe

www.liturgie.de

im Namen des Vaters usw." (Münsterische Agende). Schon die ältesten Ritualbücher ließen viele Segensgebete folgen. Dann schloß sich die Messe *pro sponsis* an, in der ein besonderer Brautsegen und die 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 (RR tit. VII c. 2). Die Diözesanritualien bestimmen die Form der Eheschließung meist dahin, daß nach einer Ansprache des Geistlichen zunächst eine feierliche Befragung über die Freiheit des Ehekonsenses stattfindet. Dann werden die gesegneten Ringe überreicht, deren Symbolik die unversehrte 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. Nunmehr werden die Brautleute aufgefordert zu erklären, daß sie einander zur Ehe nehmen, worauf der Priester die kirchliche Anerkennung und Bestätigung des Eheschlusses ausspricht sowie zugleich mit Kreuzzeichen, Aspersion und Segenswunsch die Gnadenwirkung des Sakramentes bezeichnet. Seine Worte lauten zumeist: „*Et ego matrimonium per vos contractum confirmo et ratifico in nomine Patris* etc." Alsdann soll womöglich die Messe mit feierlichem Brautsegen (*benedictio nuptiarum*) folgen. Dieser erbittet reiches Familienglück und Segen der Nachkommenschaft für die Braut.

3. Bedeutung der Trauungszeremonien. Dem bereits erklärten sakramentalen Akte sind mancherorts viele bedeutungsvolle Zeremonien beigegeben. So werden zuweilen die Brautleute an einer bestimmten Kirchtüre, dem Brautportale, an dem in alter Zeit häufig die den Bräutigam erwartenden klugen und törichten Jungfrauen dargestellt waren, vom Pfarrer feierlich abgeholt. Die Braut erscheint in weißem Kleide, trägt eine brennende Kerze in der Hand, wird mit Weihwasser besprengt und nach

www.liturgie.de

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 (Mt 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). Vielfach trägt es einen Myrtenkranz zum Zeichen der bewahrten jungfräulichen Keuschheit. Bereits der hl. 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 Ehemanne (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 Eheglücks 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* 31 ff.). Nach der Paderborner Agende von

www.liturgie.de

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 vertrawe 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 Brautsegen 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) geschlossen 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. die bisher edierten mittelalterlichen Diözesanagenden (siehe oben S. 270) sowie F. Falk, Die Ehe am Ausgang des Mittelalters, Freiburg 1908; A. Knecht, Eherecht, Paderborn 1928.

www.liturgie.de

§ 62
Die wichtigsten Sakramentalien

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 Chrisam 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 (CJC can. 1144—1153).

Unter den Weihungen nimmt die Weihe des Abtes die erste Stelle ein. Ihr Ritus stammt aus dem frühen Mittelalter und ist gleich der Bischofsweihe (oben S. 293) mit vielen sinnvollen Zeremonien (Handauflegung, Übergabe von Ring und Stab, von Mitra und Handschuhen) ausgestaltet. Ähnlich ist die Weihe einer Äbtissin. Fast noch reicher an altehrwürdigen, feierlichen Gebräuchen und Gebeten ist die Weihe von Jungfrauen, die sich ganz dem Dienste Gottes widmen. Jede einzelne legt in die Hände des Bischofs das Gelübde steter Jungfräulichkeit ab. Dann werden sie „unserem Herrn Jesus Christus, dem Sohne des allerhöchsten Gottes, vermählt" und empfangen als Symbol der Treue Schleier, Brautring und Brautkranz.

www.liturgie.de

Für die Geschichte der Sakramentalien vgl. Adolf Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, 2 Bde, Freiburg 1909. Zur Dogmatik und Liturgik H. Theiler, Die Sakramentalien der katholischen Kirche, Regensburg 1907; Jos. Braun, Sakramente und Sakramentalien, eine Einführung in das römische Rituale, Regensburg 1922.

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 Beiwohnung 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. 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 heiligen Engel zum Schutz „aller Bewohner dieses Wohnortes" senden (*qui custodiat . . . omnes habitantes in hoc habitaculo*").

Die Symbolik des Wassers, Reinigung von Sünden, ist eine so natürliche, daß religiöse Waschungen auch in vorchristlicher Zeit bei Juden und Heiden zahlreich vorkamen. Aus solchen Gebräuchen entstand die Sitte, in den Vorhöfen der Tempel Brunnen oder Wasserbecken anzubringen. Auch die Christen übernahmen diese Sitte, um vor dem Gottesdienst symbolische Waschungen vornehmen zu können. Bereits vom 2. Jahrhundert an wurde dieses Wasser, wenigstens im Morgenlande, gesegnet, im Abendlande nachweisbar erst seit dem 6,—8. Jahrhundert (Lipsius, *Act. apost. apocrypha* I 58, 66; A. Gastoné, *L'Eau bénite*, 3. Aufl., Paris 1908).

2. Die Kerzenweihe am Lichtmeßtage, 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 (RR *Appendix* I). Ihre Kreuzung weist auf die Verdienstursache der Gnaden, den Kreuzestod Christi hin; sie selbst deuten (lustrativ, vgl. oben S. 233) die Abwendung der Übel an.

Geschichtlich geht die Kerzenweihe am Lichtmeßtage wahrscheinlich auf Jerusalem zurück; wenigstens lesen wir in einer Lebens-

www.liturgie.de

beschreibung des hl. Theodosius von Cyrill v. Skythopolis (6. Jahrhundert), daß zur Zeit des Kaisers Marcianus (450—457) die römische Matrone Hikelia angeregt habe, in Erinnerung an die Worte Simeons vom „Licht zur Erleuchtung der Heiden" (Lk 2, 32) bei der Prozession am Lichtmeßtage brennende Kerzen zu tragen. Bludau 90. Die Segnung der Blasiuskerzen stammt erst aus dem 16. Jahrhundert.

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 Gottessegen jeder Art, erflehen. 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 Münstersche Domagende (ed. Stapper 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. Offb 7, 9) und zum Ausdruck der Hoffnung auf die eigene Seligkeit, sondern auch als „wirksame Unterpfänder" für den Schutz gegen 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, 139), erreicht heute ihren Höhepunkt im Gesang des *Gloria, laus et honor* (vgl. oben S. 101).

5. Die Weihungen an der Ostervigilie. Die Weihe des neuen Feuers, des Weihrauchs, der Osterkerze (seit Ende des 4. Jahrhunderts) und des Taufwassers wurden bereits oben S. 102 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

www.liturgie.de

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. RR *Appendix* I und die Diözesanagenden).

7. Wettersegen. Mit Prozessionen oder Bittgängen, besonders mit jenen am Markustage und vor Christi Himmelfahrt, wurden seit dem 12. Jahrhundert gern Kultakte verbunden, in denen das Gedeihen 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. PL 35, 1632) wird dazu an vier Stationen der Anfang der vier Evangelien verlesen und dann entweder mit dem hl. 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.

Erwähnt sei noch die Konsekration des Kirchengebäudes (vgl. oben S. 61 ff.), von Kelch und Patene, die Benediktion der übrigen 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.*

Zu den Personalbenediktionen gehören vorzüglich:

1. Der Segen mit dem Allerheiligsten oder der sakramentale Segen. Er wurde oben S. 170 erwähnt. Seine Liturgie bringt in den zwei Strophen des Fronleichnamshymnus Anbetung der hl. Eucharistie und Lob des dreieinigen Gottes zum Ausdruck. Im Versikel wendet sich der Gedanke den Gnaden zu, die das hl. Sakrament enthält. In der Oration bittet die Kirche unter Bezugnahme auf das Kreuzesopfer um Zuwendung der Erlösungsfrüchte an alle andächtigen Verehrer des hl. Sakramentes. Nachdem der Priester das 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, von dem wir alles Heil erwarten, über die andächtig niederknienden Gläubigen.

www.liturgie.de

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 wird mit der Formel *Benedictio Dei omnipotentis* etc. am Schlusse der Kommunionspendung und aller Krankensegnungen gegeben.

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*, Aspersion des Kranken und des Krankenzimmers; es folgt Psalmodie nebst 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, Danksagung 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 Letzten Ölung); die zweite bittet um Heilung der Seele, die dritte um Hebung der Krankheit. Eine Handausstreckung mit wiederholter Segensspendung schließt sich an.

Derselbe *Appendix* enthält auch Formulare für die Segnung kranker Kinder, die bei unmündigen gewissermaßen als Ersatz der Letzten 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 Pilgersegen des Rituales (tit. VIII c. 11 u. 12) bestimmt. Der Segen für Neuvermählte wurde bereits oben S. 296 erwähnt.

Die Segnung der Wöchnerinnen (*benedictio mulieris post partum, Coll. Rit. Monast.* tit. I c. 4) hat die altchristliche

www.liturgie.de

Sitte der Wöchnerinnen zur Voraussetzung, den Tempelgang Mariä (Lk 2, 22 ff.) nachzuahmen. Sie dient als feierliche Danksagung 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* (RR, 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 Jesu 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 Lossprechung würdig sind (also nicht Unmündige, Exkommunizierte 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) Litanei enthält die Anrufungen der Sterbepatrone Kamillus und Johannes de Deo. Das zweite der Anempfehlungsgebete *Commendo te omnipotenti Deo, carissime frater* ist einem Briefe des hl. 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 hl. Thekla (die Feuersqualen, wilde Tiere und Schlangen überwand) in ähnlicher Weise, wie es in den Katakombenbildern oft dargestellt wird, Befreiung von allen Leiden nach dem Tode erflehen. 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.

Die sog. Exequien bilden in Verbindung mit der Darbringung des Meßopfers eine Reihe von Aspersionen und Inzen-

www.liturgie.de

sationen, die durch die prozessionale Geleitung des Leichnams unterbrochen werden. In ältester Zeit wurden in der vorhergehenden Nacht die Totenvigilien an der Leiche des Verstorbenen gehalten. Schon das christliche Altertum richtete Psalmengesang an der Bahre Verstorbener ein, um die heidnische Totenklage und Trauermusik zu bekämpfen. Dann trug man unter Psalmen- und Hymnengesang die Toten zum Grabe. Eine Inschrift im *Coemeterium* der hl. Cyriaca hebt dies ausdrücklich hervor: *„Hymnis est a nobis ad quietem pacis translata"* (Bull. 1864 p. 34). Der hl. Johannes Chrysostomus bezeugt, daß vor allem solche Psalmen gesungen wurden, in denen die christliche Hoffnung und das Vertrauen auf Gott zum Ausdruck kam, und daß dazu „strahlende Lichter" getragen wurden. „Wir preisen Gott und sagen ihm Dank, daß er den Hingeschiedenen gekrönt und von seinen Beschwerden erlöst, daß er ihn nunmehr der Furcht entrissen und zu sich aufgenommen hat" (Hom. in ep. ad Hebr. 4, 5).

Der heutige römische Ritus enthält folgenden Aufbau der Ideen: Bei der Abholung der Leiche Erwachsener im Sterbehause 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 Kantikum *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.

Auch die Feier des Totengedächtnisses am Jahrestage des Todes stammt aus der ältesten Zeit des Christentums. Während die Heiden am 3. Tage nach dem Tode ein Mahl für den Verstorbenen zum Grabe bringen ließen und auch selbst eine Mahlzeit dort mit Musik und heidnischen Trauergesängen veranstalteten, richteten die Christen für den 3. Tag die Feier der Eucharistie mit Oblationen (evtl. einer Totenagape)

www.liturgie.de

und mit Psalmengesang ein. Ebenso hielt man es, je nach den Gegenden zwar verschieden, am 7. bzw. 9., 30. bzw. 40. Tage. Da in der griechischen Kirche auch die Beerdigung am Morgen des 3. Tages stattfand, verband sich dort zuerst eine Meßfeier unmittelbar mit der Bestattung. Bis zur Zeit des hl. Augustinus waren die Gedächtnismahlzeiten an den Gräbern auch bei den Christen noch fast allgemein üblich, jedoch hörten sie von jener Zeit an mehr und mehr auf. Statt dessen wurden jetzt die Totenmessen immer häufiger.

Zur Geschichte siehe L. Ruland, Die Geschichte der kirchlichen Leichenfeier, Regensburg 1903; A. Franz, Das Rituale von St. Florian, Freiburg 1904; J. Picart, *De la terre au ciel*, Maredsous 1909; E. Freistedt, Altchristliche Totengedächtnistage, Münster 1928.

Endlich seien noch die wichtigsten Exorzismen erwähnt.

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 Einflusse 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 anzufeinden.

Vgl. F. J. Dölger, Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual, Paderborn 1909; Polz, Das Verhältnis Christi zu den Dämonen, Innsbruck 1907; Adolf Franz, Die kirchlichen Benediktionen II, 514 ff.

Wenn auch die Sakramentalien nur Gnaden untergeordneter Art mitteilen, so schöpfen sie diese doch aus den Verdiensten des Kreuzestodes Christi. Sie weisen durch Zeichen und Worte auf Christus hin, dessen symbolische Gegenwart sie auf die Geschöpfe herabziehen und dessen mystische Wirksamkeit, die vor allem in der heiligmachenden Gnade liegt, sie vorbereiten. So fügen sie sich passend der Idee der Kirche ein, die durch ihre Liturgie das Priestertum Jesu Christi auf Erden fortsetzt, sein Erlösungswerk immerfort vergegenwärtigt und seine Gnaden auf die ganze Schöpfung hinüberleitet, alles zur Verherrlichung des höchsten Gottes: „ut in omnibus honorificetur Deus per Jesum Christum . . .“ (1 Petr 4, 11).

www.liturgie.de

Register

Abendgebet 166
Abendläuten 166
Ablutionsgebete 260
Ablutio vini nach der Taufe 272 f.
— nach der Kommunion 281
Absolutio im Brevier 113.
Absolutionsworte 140. 285—287
Abtsweihe 299
Actio s. Kanon
Adam v. St. Viktor 144. 240
Addäus 192
Ademar v. Puy 118
Advent 50. 89. 94 f. 128
Aetheria 3. 46. 87. 154. 263
Agende s. Rituale
Agnus Dei 194. 259
Agobard v. Lyon 5
Ägyptische Kirchenordnung 3. 184 ff.
Akklamationen 131 ff. 294
Aktion beim Stundengebet 164
Akzeßgebete 210
Alanus a Rupe 167
Albe 223
Albertus Magnus 6
Alexander I. 256
Alexander III. 90
Alkuin 199. 272
Alleluja 116. 132. 239
Allelujavers 239
Allerheiligenfest 107
Allerheiligenlitanei 134. 292 ff.
Allerseelentag 107
Allgemeines Gebet 167
Allokutio bei den Weihen 292 ff.
Alma redemptoris 117
Altar, Form 71—73
— Bedeutung und Weihe 62 f. 73 f.
Altarkreuz 76. 212
Altarleuchter s. Kerzenleuchter
Altarssakrament s. Eucharistie
Altartabellen 213
Altartücher 211
Alphabet bei der Kirchweihe 62
Amalar 5. 125. 301
Ambon 65. 77
Ambrosianischer Lobgesang s. *Te Deum*
— Ritus 132. 196 f.
Ambrosius v. Mailand 4. 31. 44. 124. 141. 143
Ambrosius Autpertus 210
Amen 113
Anamnese 173. 179. 182
Anaphora 186 ff. 191
Andachtsübungen 35. 164—173
Angelus Silesius 148
Anselm v. Canterbury 288
Antependium 211
Antiminsion 190. 217
Antiphonarien 199. 201
Antiphonen 93. 122—127
— Große Antiphonen 95
— Marianische 117 f.
Aperi 115 f.
Armenische Liturgie 280
Aschenweihe 301
Aschermittwoch 98 f.
Assemani 7. 9
Assistenten 210
Athanasius 50. 142.
Augustinus 18 f. 38. 46. 50. 112. 124. 136 f. 140. 215
Ave Maria s. Englischer Gruß
— *regina* 117

Balsam, Symbolik 278
Baptisterien 67. 78
Baronius 137
Basilius 31. 119. 192
Basilika 64 ff.
Baukunst 42. 58 ff.
Baustile 61. 64—71
Beerdigungsritus s. Exequien
Beethoven 45
Begräbnisstätte 81 f.
Beichte 284—287
Beichtstuhl 77 f.
Beldensnyder 75

www.liturgie.de

Beleth Joh. 6
Bellarmin Kard. 137. 145
Benedikt VIII. 141
— XIII. 96. 200
— XIV. 133. 269
— XV. 158. 249
— Levita 288
Benediktionen 302 ff.
Benedictus der Messe 188. 249 f.
Bernhard v. Clairvaux 113. 144
Bernini 70
Bernold v. Konstanz 6
Berthold v. Chiemsee 7
Biel Gabriel 6
Bilder 78 f.
Bination 208
Bingham 7
Binterim 7
Birett 226 f.
Bischofsstab 228
Bischofsweihe 293 f.
Bittage 104
Blasiussegen 300
Blumen 213
Bona Kard. 7
Bonaventura 112. 144. 241
Brautsegen 296. 298
Brevier 33. 135. 150. 155—164
Breviergebet s. Stundengebet
Brot als Opferelement 213 f.
Brunellesco 70
Brustkreuz der Bischöfe 228
Bücher, liturgische 8 ff. 33. 199 ff.
Burchard v. Worms 288
Burse 221
Büßerklassen 284
Bußsakrament 284—287

Caeremoniale episcoporum 33.
Cäcilienverein 51. 149
Cantica s. Kantiken
Cassander 1
Cassian 119
Catalani 7
Cherubhymnus 190
Chor = Chorraum 65—70
Choral 32. 44 ff. 47 ff.
Chorgestühl 77
Chrodegang v. Metz 155
Chrysostomus 31. 142
— Liturgie 188. 190 f. 203
Cölestin I. 31. 123. 193
Commemorationes 237
Commendatio animae 304
Communicantes 251 f.
Confiteor s. Schuldbekenntnis
Confessio = Memoria 58. 64. 71 f.
Congregatio rituum 32 ff.
Credo s. Glaubensbekenntnis
Cyprian 3. 37. 112. 185. 203. 215
Cyrill v. Jerusalem 4. 188. 192. 280

Dalmatik 225
Damasus 31
Denis Michael 148
Diakonallitanei 132. 190. 193
Diakonatsweihe 292 f.
Diözesangesangbücher 148
Dionysius Ps.-Areopagita 4. 188
Diptychen 206
Dionysius bar Salibi 4
Dionysius v. Ryckel 6
Dominikus Prutenus 167
Dominus vobiscum 132
Doppelfest (*festum duplex*) 92 f.
Doxologien 24 f. 29. 116. 134 f.
Dreifaltigkeitsfest 91. 104 f.
Dreimalheilig 24 f. 183. 191. 195. 249
Durandus Wilh. 6. 117. 125. 215. 230

Ehesakrament 295—298
Einheitslieder 149
Elevation 253 f. 257
Embolismus 257 f.
Engel des Herrn 166
Englischer Gruß 113 f.
Entlassungsruf 188. 201. 261
Ephraem 46. 143
Epiklese 186—189. 192. 253
Epiphanie 24. 88. 96 f.
Epiphanius 141
Episkopat 293 f.
Epistel 237 f.
Eucharistie, Sakrament 278—284
— Einsetzung 179 ff.
— Aufbewahrung 74—77
— Spendung 253 f. 279—284
Evangeliar 199. 241 f.
Evangelium der Messe 241 f.
Exequien 304 f.
Exorzismen 306
Exposition 170
Expositionsthron 76 f.
Exsekration des Altares 74
— der Kirche 63
— von Kelch und Patene 218

www.liturgie.de

Farben, liturgische 230—232
Fastenzeit 50. 87. 98 f.
Ferialtage s. Werktage
Feste, Einteilung 92 f.
— der Heiligen 89 ff. 106 f. 128
Festkreise 89
Feuer, Symbolik 232 ff.
Firmung 276—278
Florus 5
Fortunatus 144
Frauenchöre 46
Friedenskuß 55. 258 f.
Friedenswunsch 258
Friedhof 81 f.
Fronleichnamfest 91. 105. 129
Fußbekleidung, pontifikale 229

Gallikanische Messe 194—196
Gavanti 7
Gebet, Arten 109—111. 151 ff.
— Einleitungs- und Schlußformeln 114—118
— des Herrn s. Vaterunser
Gebetsgestus 55 f.
Gelasianum 198
Gelasius I. 31. 105. 135. 198
Genuflektion s. Kniebeugung
Gerbert Martin 1. 7. 9
Germanus v. Ktpl. 4
Germanus v. Paris 4. 196. 253
Gesetzgebung, liturgische 22. 30—35
Gestus 53—56
Gewohnheitsrecht, liturgisches 33 f.
Glaubensbekenntnis 116. 141 f. 242 f.
Glocken 80
Gloria in excelsis 24 f. 135. 236 f.
Gloria Patri etc. s. Doxologien
Gnadenwirksamkeit 22. 29. 113
Goar 7. 9
Görres Guido 148 f.
Gottesverehrung s. Kultus
Gottschalk v. Limburg 144
Grab, Heil. 103
Grabdenkmäler 82
Graduale, Meßgesang 193. 239
— liturg. Buch 201
Gregor d. Gr. 31. 44. 88. 117. 144. 192. 204. 250. 252 ff.
Gregor VII. 5. 32. 196
— IX. 32. 118
— XIII. 91
— XV. 82
Gregor v. Nazianz 204
Gregorianum 198. 272
Gründonnerstag 101 f.
Grundsteinlegung 61 f.
Guéranger 8
Guido v. Arezzo 47

Hadrian I. 198
Hanc igitur 252
Handauflegung 292 ff.
Handbewegungen, liturgische 55 f.
Handschuhe, liturgische 229
Handwaschung 210. 246
Haydn Michael 168
— Jos. 168. 171
Heiligenverehrung 26 f. 34. 90 ff. 106
Heinrich II. 141
— IV. 5
Heribert v. Eichstädt 144
Hermann v. Salzburg 147
Hermannus Kontraktus 117 f. 144
Hermes Trismegistos 183
Herz-Jesu-Fest 91. 105
— Andacht 171
— Litanei 134
Hieronymus 50
Hilarius v. Poitiers 143
Hippolyt v. Rom 30. 142. 184
Hittorp 7. 9
Horen s. Stundengebet
Hosanna 24 f. 101. 183. 188
Hostien 214. 279
Hugo v. St. Cher 6. 204. 222 ff.
Hungertuch 100. 211
Hymnen 20. 142—146

Jacopone da Todi 241
Jakob v. Edessa 4
Jakobusliturgie 191
Ieiunium naturale 209
Ignatius v. Antiochien 123
Ikonostase 66. 189 f.
Inklination s. Verbeugung
Innozenz I. 31. 194
— III. 6. 230
— IV. 32
— XI. 81
Instrumentalmusik 48—51
Inthronisation 294
Introitus 234 f.
Invitatorium 159. 242 ff.
Inzensation 233 f. 236. 246
Johannesevangelium 262 f. 302
Isidor v. Sevilla 4. 31. 196. 297

www.liturgie.de

Jubilus 240
Jungfrauenweihe 299
Justin 3. 184
Justin II. Kaiser 190

Kabasilas Nikolaus 4
Kalendarium 91 ff.
Kanon d. Messe 52. 194. 250 ff.
Kanontafeln s. Altartabellen
Kantiken 121 f. 195
Kanzel 77.
Kapelle 58
Kapitel 138 f.
Karl d. Gr. 32. 138
Kartage 101 ff.
Kasel 224 f.
Katechumenat 271 f.
Katechumenenmesse 234—243
Katholischer Gruß 135
Kelch 217 f.
Kelchvelum 220
Keltisch-irische Messe 196
Kerzen 212
— Weihe 300
Kerzenleuchter 212 f.
Kirchenchöre 46
Kirchengebäude, Entstehung 63 f.
— Stilformen 64—71
— Zweck u. Würde 57 f.
— Symbolik 58 ff.
— Weihe 61—63
— Schmuck 58 ff.
Kirchengesang 43—48
Kirchenjahr 86—93
Kirchenlieder 48. 146—149. 168 f.
Kirchenmusik 48—51
Kirchweihe 61 f.
Kirchweihfest 63. 107
Klemens v. Alexandrien 49 f.
Klemens v. Rom 3. 21. 187
— VIII. 121. 186
— XI. 145
Klementinische Liturgie 187
Knabenchöre 46
Kniebeugung 54
Kohlbrenner 148
Kollekte s. Oration
Kommunion, Meßteil 257—261
— Spendungsritus 188. 194 f. 259 f. 279—284
— Meßgesang 260 f.
— der Kranken 282 ff.
Kommunionbank 77
Komplet 163
Königtum Christi, Fest 106
Konopeum 220
Konsekrationen 299
Konsekrationsteil der Messe 248—257
Konzelebration 294 f.
Körperhaltung in der Liturgie 53 f.
Korporale 220 f.
Kraft, Adam 69. 75
Krankenölung 287—290
Krankensegen 303
Kräuterweihe 302
Krazer 7
Kredo s. Glaubensbekenntnis
Kreuzbezeichnung 56. 114 f.
Kreuzbilder 82. 289 f.
Kreuzwegandachten 172
Krypta 58
Kult 12 ff. 20 ff. 26 f.
Kultgemeinde 14. 17 f. 20 f. 57. 69. 176 ff. 237
Kultzeit 83 f.
Kunst, kirchliche 41 ff. 58 ff. 74. 76. 78 ff. 82. 218 ff.
Kyriale 201
Kyrie eleison 132. 147. 193. 195. 235

Lateinische Kirchensprache 37—40
Laudes 160 f.
Lauretanische Litanei 134
Leander v. Sevilla 31
Lebrun 7
Leisen 147
Leisentritt 148
Lektionarien 199
Lektionen 135—139
Leo I. 20. 23. 31. 197
— XIII. 33. 104. 133. 138. 145. 171
Leonianum 197 f.
Lesung beim Stundengebet 135—139
— bei der Messe 237—242
Lettner 69
Licht, Symbolik 232 f.
Lichtmeßfest 97. 300 f.
Litaneien 133 f.
Litaniae minores 104
Liturgie, Name 20 f.
— Begriff 20—24
— Geschichte 1. 3—8
— Subjekt 16 ff.
— Zwecke u. Objekt 25—29. 39. 46 f.
Liturgik, Begriff 1—3
— Geschichte 3—8

www.liturgie.de

— Quellen u. Literatur 8—11
Ludgerus, Offizium 155
Luther 7. 148

Maiandachten 172
Mailändische Messe 196
Malerei 79
Manipel 223
Marienfeste 90 ff.
Marienverehrung 26. 172
Maris 192
Markusliturgie 192
Martène 7. 9
Martinus, Fest 90
Märtyrerfeste 89 ff.
Märtyrergrab 64. 67. 72. 81
Martyrologium 80. 161
Matutin 138. 158—160
Maximus 4
Mementogebete 251. 255
Memoria s. Confessio
Memoriale rituum 200
Messe, Namen u. Arten 201 f. 263 f.
— Geschichte 181—201
— Opfercharakter 202—204
Meßandachten 168 f.
Meßapplikation 206
Meßbuch s. Missale
Meßgewänder 221—226
Meßfrüchte 205—207
Meßliturgien 36. 186—197. 280
Michelangelo 70
Ministranten 210
Missale Ambrosianum 196
— *Gallicanum vetus* 196
— *Gothicum* 19. 196
— *Romanum* 33. 39. 199—201
Mitra 227
Monstranz 218 ff.
Morgengebet 165 f.
Mozarabischer Ritus 196 f.
Mozart 45
Muratori 7. 9
Musikinstrumente, kirchliche 49 ff.
Mysterientheorie 22 ff. 204
Mysterium fidei 253

Nachmittagsandachten 169—172
Nakatenus Wilh. 148. 167
Namen-Jesu-Fest 96
Namenverzeichnis d. Opfernden 194
Narsai 4
Niceta v. Remesiana 143
Nicolaus III. 32
Nicolaus Bulgaris 4
Nicolaus Kabasilas 4
Nobis quoque 255 f.
Nokturnen 159 f.
Non 162
Notker Balbulus 240
Novatian 49
Novenen 171
Nüchternheit s. *Ieiunium naturale*

Oblationsteil der Messe 243—248
Odilo v. Cluny 107
Offertorialgesang 243 f.
Oktaven 93
Ölung s. Krankenölung
Opfer, Idee u. Geschichte 174. 243. 245
Opfergaben 195. 213 ff. 244 ff.
Opfergang der Gläubigen 184 f. 187. 194. 244
Opferzwecke 246 f. 252
Orate fratres 247
Oration 139 f. 237
Oratio super populum 261
Oratorium 58
Ordines Romani 199
Ordo s. Weihesakrament
Ordo missae 199
Orgel 49 ff. 81. 95
Orlandus Lassus 45
Osculum pacis s. Friedenskuß
Ostensorium s. Monstranz
Osterfest 87. 103
Osterkerze, Weihe 102. 301
Österliche Zeit 87 f. 128

Palestrina 45
Palle 221
Pallium 229
Palmsonntag 101
Palmweihe 301
Pamelius 1
Paramente 220 f. 222—230
Pascha annotinum 48
Paschaopfer 176
Passionszeit 100. 128
Pastoralliturgik 2 f.
Paten 272. 275. 278
Patene 217 f.
Paternoster s. Vaterunser
Paul V. 269
Paulinus v. Aquileja 144

www.liturgie.de

Paulus Diakonus 144
Pektorale s. Brustkreuz
Pergula 66
Personalbenediktionen 302 ff.
Petrus Damiani 144
— Kanisius 133. 167 f.
Pfingsten 87. 104
Photizomenat 271 ff.
Pipin 32. 198
Pius V. 156. 200
— VII. 172
— IX. 91. 133
— X. 33. 46 ff. 50. 91 f. 119. 121 f. 133. 138. 156 ff.
— XI. 48. 50. 91. 106. 200. 249
Pluviale 225
Polyphongesang 44 f. 47 ff.
Pontifikale 33. 268
Postkommunion 260 f.
Präfationen 248 f. 292 ff.
Praeparatio ad missam 210
Preces 131
Predigt 242
Presbyterat 292 f.
Priestertum Christi 15 ff. 19 f.
Priesterweihe s. Presbyterat
Prim 161 f.
Proskomidie 189 f.
Prostration 54
Prozessionen 90. 87. 101. 104. 173
Prudentius 144
Psalmengesang 44. 46. 49. 119—122. 124 f.
Pyxis 218 ff.

Quadragesima s. Fastenzeit
Quarti 7
Quatember 105 f.
Quignonez Kard. 156

Rabanus Maurus 5. 144
Radulph v. Tongern 7
Rationale 229
Regina coeli 117
Regino v. Prüm 288
Reimoffizien 124. 128 f.
Rekonziliation der Büßer 284 ff.
Reliquiare 213
Reliquien 34. 67. 71 ff. 80. 213
Reliquienaltar 67. 71 f.
Reliquiengrab 63. 73
Reliquienübertragungen 63. 90
Renaudot 7. 9
Requiemsmessen 243 f.
Responsorien 127—129
Retabel 72
Rezeßgebete 263
Riten 31. 35. 192. 286. 291
Ritenkongregation 32 ff.
Ritualbücher 33. 268—270
Rochett 226
Rosenkranzgebet 166 f.
Rubriken 2. 11. 33
Rubrizistik 2. 11
Rufinus 141
Rupert v. Deutz 6. 128

Sacrosanctae 118
Sakramentalien 267. 299—306
Sakramentarien 197—199. 268
Sakramente, Begriff 265 f.
— Gnadenwirkung 267 f.
Sakramentshäuschen s. Tabernakel
Sakristei 58
Salve regina 118
Salzdarreichung 271. 273
Sängerchor 44. 46. 48. 123. 193
Sanktus s. Dreimalheilig
Schlagen an die Brust 56
Schlußevangelium 262 f.
Schlußsegen bei der Messe 262
— nach der Kommunionausteilung 282
— der Krankenölung 290
Schubert 45
Schuldbekenntnis 140
Schultertuch (Amikt) 222
Schultervelum 220
Schulting 7
Sedulius 144
Segen, sakramentaler 170 f. 302
— bei der Messe 262
— päpstlicher, bischöflicher u. priesterlicher 303
Segensandachten 169 f.
Segnungen 299—305
Sekret 247 f.
Septuagesima 88. 98
Sequenzen 103 f. 239 ff.
Serapion v. Thmuis 187
Sergius Papst 194
Sext 162
Sicard v. Cremona 6. 115. 215
Singmesse, deutsche 168 f.
Sitzen während der Liturgie 53

www.liturgie.de

Sixtus II. 252
— V. 32
Skrutinien 272
Solideo 227
Sonntagsfeier 84 f.
Sophronius 4
v. Spee, Friedr. 148
Sprachen, liturgische 36—40
Stab, bischöflicher 228
Staffelgebet 235 f.
Stationsfeiern 85. 99 f. 101. 193. 234
Stehen bei der Liturgie 53. 139
Stephan, Bischof v. Lüttich 138
Sterbegebete 304
Stola 223 f.
Stundengebet 149—164
— Geschichte 153—158
Subdiakonat 291. 294
Superpelliz 226
Supplices 254
Supra quae 254
Symbolik 22 f. 40 f. 58 ff. 73 f. 217 f. 221 ff. 230 ff. 265 f.
Symeon von Thessalonike 4
Symmachus 194. 250
Synagogaler Gottesdienst 182 f. 248 f.

Tabernakel 69. 74—77
Taube, eucharistische 75
Taufbrunnen 78
Taufe 270—276
Taufnamen 273
Taufwasserweihe 102. 301
Te Deum 143
Te igitur 250 f.
Tertullian 3. 37. 112. 141. 185. 215. 264
Terz 162
Textworte 18. 30 f.
Theodorus Studitis 4
Theodulph v. Orleans 144
Thomas v. Aquin 14. 16. 40. 144. 215. 241
— v. Celano 241
— v. Kempen 145
Thomasius 7. 9
Tiara 228
Tischgebete 166
Titelkirchen, röm. 64 ff.
Tonarten, kirchliche 44. 122. 126
Tonschrift 47
Totengedächtnis 50. 305 f.
Tragaltar 73
Traktus 239
Trauungszeremonien 296—298
Tropen 235
Tunizella 225
Turm 58. 65. 67—70
Tutilo v. St. Gallen 235

Übersetzungen der Liturgie 39. 111
Unde et memores 254
Unbefleckte Empfängnis Mariä, Fest 91
— Offizium 155
Urban IV. 91. 105
— VIII. 92. 145

Vaterunser 111 ff. 258
Vehe, Michael 148
Velum 220
Verbeugung 54 f.
Vergegenwärtigung Christi 16 f. 20—25. 51. 53. 57 f. 66. 73 f. 82. 84. 180. 182 ff. 190. 203 f. 233. 236 f. 241 f. 249 f. 253
Vermischung der hl. Gestalten 194 f. 258 f.
Versehgang 282 f.
Versikeln 130 f.
Vesper 162 f.
Viatikum 282 f.
Vierzigstündiges Gebet 171 f.
Vigilien 92. 154. 235
Vigilienfeier, altchristl. 154
Vigilius 31
Volksandachten 39. 167 ff.
Volksgebet nach der Messe 263
Volksgebräuche 96 f. 101 ff. 113 f. 166 ff. 170 f. 286. 288 ff. 297 f.
Volksgesang 39. 46. 48. 146—149. 167 169 f.
Votivmessen 264

Walafrid Strabo 5
Wallfahrten 173
Wandlungsworte 253
Wasser, Symbolik 214 f. 244.
Weber, K. M. v. 45
Weihesakrament 290—295
Weihnachtsfest 89. 95 f. 208. 216
Weihrauch, Symbolik 233 f.
Weihungen 299 ff.
Weihwasser 300
Weihwasserbecken 78
Wein als Opfermaterie 213 f.

www.liturgie.de

— als Ablution 281
Weißer Sonntag 103
Weizel v. St. Ludgeri 155
Werktage 85 f. 159
Wettersegen 302
Wipo v. Burgund 240
Worte, liturgische 51—53. 111

Zaccaria 7. 9
Zelebration, Erlaubtheit 207 f.
— Würdigkeit 208 ff.
— Vorbereitung 209 f.
— sachliche Erfordernisse 210—215
— Zeit 215—217
Zelebret 207 f.
Zeremoniale s. *Caeremoniale*
Zeremonien, Begriff u. Name 56
— Zweck bei Sakramenten 266 f.
Ziborium = Pyxis 218 ff.
— = Altarüberdachung 72
Zingulum 223
Zwingli 7

www.liturgie.de

ΙΧΘΥC

Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit

Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum

Von Dr. Franz Joseph Dölger.

Bd. I. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit. 2. Aufl. XXX u. 496 S. 79 Bilder im Text und 5 Tafeln mit 34 Abbildungen. 22,—, Ganzleinen 26,—

Bd. II. Textband XVI u. 656 S. Lex. 8°. **Bd. III. Tafeln** auf Kunstdruckpapier. XX S. u. 410 Abbild. auf 104 Taf. Lex. 8°.

Beide Bände zusammen 42,—, gebunden in 2 Original-Ganzleinenbänden 50,—. Band III auch einzeln 25,—, geb. 29,—

Bd. IV. Die Fischdenkmäler in der frühchristlichen Plastik, Malerei und Kleinkunst. Tafelband, XXIV S. Von Tafel 105—293. 28,—, Ganzl. 32,—

Bd. V. Textband, ca. 750 Seiten. Erscheint 1931.

Aus vorliegendem Werke erschien als Einzelwerk:

Die Eucharistie nach Inschriften frühchristlicher Zeit. XII u. 212 Seiten. Mit 4 Tafeln. 5,—, geb. 6,50

Antike und Christentum

Kultur- und religionsgeschichtliche Studien

herausgegeben von **Dr. Franz Joseph Dölger**

Professor der Kirchengeschichte des Altertums, der christlichen Archäologie und Patrologie, sowie der allgemeinen Religionsgeschichte an der Universität in Bonn

Antike und Christentum ist eine Zeitschrift, die vom Herausgeber allein bestritten wird. Die Zusendung von Manuskripten ist daher zwecklos.

Stellungnahme zu wichtigen Neuerscheinungen behält sich der Herausgeber vor. Unverlangt eingesandte Besprechungsexemplare haben kein Anrecht auf Berichterstattung, auch findet eine Rücksendung nicht statt.

Antike und Christentum erscheint vierteljährlich in Heften von 80 Seiten. Die Beigabe von etwa 16 Tafeln verteilt sich dem Inhalt entsprechend auf die einzelnen Hefte. Jährlich 4 Hefte. Einzelheft 5,— RM., bei Dauerbezug 3,75 RM.

Band I 1929. VIII u. 367 S. mit 16 Tafeln auf Kunstdruckpapier RM 15,—, geb. in Original-Ganzleinen RM. 17,50. Einbanddecke RM. 1,80.

Von Univ.-Prof. Dr. F. J. Dölger erschienen ferner in unserm Verlage:

Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie. Von Prof. Dr. F. J. Dölger. XII und 448 S. 2. Auflage. 17.25, gbd. 19.00. (Lit. Quellen u. Forschungen 16/17.)

Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis. Von Prof. Dr. F. J. Dölger. Mit 1 Tafel. XII und 150 S. 6.50. (Lit. Quellen u. Forschungen 14.)

VERLAG ASCHENDORFF, MÜNSTER IN WESTFALEN

www.liturgie.de

Lehrbücher zum Gebrauch beim theologischen und philosophischen Studium

Diekamp, Dr. Franz, Prof. der Dogmatik a. d. Univ. Münster, **Kathol. Dogmatik** nach den Grundsätzen des hl. Thomas.
1. Band: Einleitung in die Dogmatik — Die Lehre von Gott dem Einen — Die Lehre von Gott dem Dreieinigen. 6. verm. u. verb. Aufl. '30. XIV u. 380 S. 9,—, geb. 10,75. — 2. Band: Die Lehre von der Schöpfung — Die Lehre von der Erlösung durch Jesus Christus — Die Lehre von der Gnade. 6. vermehrte u. verbesserte Auflage. X u. 585 S. 3. Band: Die Lehre von den Sakramenten — Die Lehre von den letzten Dingen. 3./5. neub. Aufl. VIII u. 470 S. 9,—, geb. 10,75.

Freitag, Dr. P. Anton, S. V. D., **Katholische Missionskunde im Grundriß.** VIII u. 324 S. 8,40, geb. 9,60.

Göttler, Dr. Jos., Prof. der Pädagogik u. Katechetik a. d. Univ. München, **Religions- und Moralpädagogik.** 8°. 2. Auflage in Vorbereitung.

Mader, Dr. Joh., Prof. der Theol. in Chur, **Allg. Einleitung in das A. und N. Testament.** 4. Aufl. VIII u. 164 S. 4,20, geb. 5,50.

Mausbach, Dr. Jos., Dompropst u. Päpstl. Hausprälat, Prof. der Moral u. Apologetik an der Univ. Münster, **Katholische Moraltheologie.** 1. Bd: Allgemeine Moral. 5./6. neu durchgesehene Aufl. XII u. 274 S. 5,40. — 2. Bd: Spezielle Moral. I. Der religiöse Pflichtenkreis. 5./6. durchgesehene Aufl. VIII u. 244 S. 4,80. — 3. Bd: Spezielle Moral. II. Der irdische Pflichtenkreis. 6./7. vermehrte Auflage. 8°. VII u. 260 S. 5,85. — Zusammen in einem Band gebunden 19,—.

—„— **Grundzüge der kathol. Apologetik.** 8°. 5. Aufl. in Vorbereitung.

Nikel, Dr. Jos., Prof. der alttest. Exeg. a. d. Univ. Breslau, **Grundriß der Einleitung in das Alte Testament.** XVI u. 408 S. 8,—, geb. 9,50.

Schäfer, P. Tim., O. M. Cap., Dr., **Das Eherecht** nach dem Codex Iuris Canonici. 8./9. neubearb. Aufl. 8°. 1924. XVI u. 344 S. 6,60, geb. 8,—.

—„— **Die Kirchenämter** nach dem Codex Iuris Canonici.
I. Bd: Papst, Kardinäle, Bischöfe. In Vorbereitung.
II. Bd: Pfarrer und Pfarrvikare. VIII u. 136 S. 1./2. Aufl. 1922. 2,70.

—„— **Das Ordensrecht** nach d. Cod. Iur. Can. XVI u. 406 S. 8,—, geb. 9,50.

—„— **De Religiosis ad Normam Codex Iuris Canonici.** 2. Auflage im Druck.

Schmidlin, D. Dr. Jos., Prof. der Missionsw. a. d. Univ. Münster, **Kathol. Missionslehre** im Grundriß. 2. Aufl. 1923. VIII u. 448 S. 8,50, gbd. 10,—.

—„— **Einführung in die Missionswissenschaft.** 2. Aufl. VIII u. 192 S. 1925. 6,50, geb. 8,—.

—„— **Missionswissenschaftliche Leitfäden.** Heft 1: Katholische Missionswissenschaft. 0,50. Heft 2: Missionstheorie. 0,40. Heft 3: Missionsgeschichte. 0,50.

Stapper, Dr. Rich., Prof. der Pastoraltheol. a. d. Univ. Münster, **Grundriß der Liturgik.** 8°. 5. und 6. vermehrte Auflage. Mit 16 Abbildungen (8 Tafeln) VIII, 314 Seiten.

Vogels, Dr. H. J., Prof. der neutest. Exegese an der Univ. Bonn, **Grundriß der Einleitung in das Neue Test.** VIII u. 258 S. 1925. 5,10, geb. 6,50.

—„— **Handbuch der neutest. Textkritik.** 1923. XII u. 256 S. 5,10, geb. 6,50.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.

www.liturgie.de