GRUNDZÜGE DER PASTORALTHEOLOGIE

ZWEITER TEIL:

LITURGIK

VON

DR. FRANZ SCHUBERT

PROFESSOR DER KATHOL. THEOLOGIE AN
DER UNIVERSITÄT IN BRESLAU

DRITTE, UMGEARBEITETE AUFLAGE

GRAZ UND LEIPZIG 1935. ULRICH MOSERS VERLAG

liturgie.de

GRUNDZÜGE DER LITURGIK

VON

DR. FRANZ SCHUBERT

PROFESSOR DER KATHOL. THEOLOGIE AN
DER UNIVERSITÄT IN BRESLAU

DRITTE, UMGEARBEITETE AUFLAGE

GRAZ UND LEIPZIG 1935. ULRICH MOSERS VERLAG

liturgie.de

NIHIL OBSTAT
Graecii, die 16. Novembris 1934. Dr. Joannes Köck, Censor ex offo.

IMPRIMATUR
Graecii, die 19. Novembris 1934. Nr. 9844. † Ferdinandus, Princ.-Episc.

19621346 1
CAA 029(3)

A

Universitäts-Buchdruckerei „Styria“ in Graz

liturgie.de

VORWORT ZUR DRITTEN AUFLAGE.

Wenn ich die vorliegende Liturgik in den Rahmen der „Pastoraltheologie im weiteren Sinn“ einfüge, bin ich mir des Widerspruches wohl bewußt, der gegen eine solche Einreihung erhoben wird. Allerdings haben mich die Gründe, die für die völlige wissenschaftliche Eigenständigkeit der katholischen Liturgik angeführt werden, nicht vollkommen überzeugen können. Ganz herausgehoben aus der in Mt 28, 19 20 liegenden organischen Dreiheit: Lehre, Gnadenvermittlung, Führung zum Endziel — gräbt sich, wie mir scheinen will, die katholische Liturgik selbst den Boden ab und nähert sich je nach der Art ihrer wissenschaftlichen Behandlung sehr stark den Grenzen der vergleichenden Religionswissenschaft oder der spekulativ-dogmatischen Theologie. Daß man die Liturgik nicht ganz aus dem bei Mt 28 angedeuteten Gefüge herausnehmen dürfe, das hat ja auch der Ruf nach einer eigenen „Pastoralliturgik“ bewiesen, für die A. Wintersig im JahrbLiturgWiss IV (1924), 153—167, einen allerdings praktisch völlig undurchführbaren Plan vorzeichnete. Ich habe mich damit in TheolGl XIX (1927), 242—254 („Neubau der Liturgik?“), beschäftigt und darf darauf verweisen.

Ganz befriedigt von unserem gegenwärtigen Aufriß der Pastoraltheologie überhaupt und der Liturgik im besonderen bin ich auch nicht. Es ist sehr richtig, daß in der Liturgik das Mysterium, die Eucharistiefeier, den Mittelpunkt aller Betrachtungsweise bilden muß. Aber die Mysterienfeier ist auch der Höhepunkt aller liturgischen Erörterungen, und eine Liturgik, die zunächst zu erstem wissenschaftlichem Studium bestimmt ist, wird aus methodisch-systematischen Gründen nicht mit dem Höhepunkt beginnen, sondern zu ihm zielstrebig hinführen. Versuche der entgegengesetzten Richtung haben nicht befriedigt und mahnen von grundstürzenden Änderungen im bisherigen Aufbau der Liturgik ab, wenn er auch noch nicht vollkommen ist.

So wandelt denn auch diese Neuauflage im ganzen in den Bahnen ihres bisherigen Gefüges. Einiges ist gestrichen oder verkürzt worden, gelegentlich wurden Übersichten eingefügt, der Gedanke von der zen-

liturgie.de

tralen Stellung der Eucharistiefeier wurde besonders betont. Die Ergebnisse der erstaunlich emsigen liturgiegeschichtlichen Forschung wurden in den Grenzen des Möglichen berücksichtigt. Freilich mußte auf Zweck und Umfang des vorliegenden Buches Rücksicht genommen werden; auch ist in vielen Einzelfragen noch nicht das letzte Wort gesprochen. Auf die im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft ruhenden überreichen Schätze wurde ständig hingewiesen. So ist vielleicht das Druckbild etwas unruhig geworden; aber das Buch ist ja nicht zu bequemem Durchfliegen gedacht, sondern zum wissenschaftlichen Studium, das auch Weiterstrebenden Wege zeigen möchte. Aus demselben Grunde ist auch der Stil knapp und schmucklos geblieben; der vorgelegte Stoff soll durch sich selbst wirken.

Unerläßliche Vorbedingung für eine richtige Einschätzung der Liturgie ist die ausreichende Kenntnis ihrer geschichtlichen Grundlagen. Ich gedenke dankbar der reichen Hilfe, die mir in dieser Hinsicht zumal das JahrbLiturgWiss geboten hat. Band XII (1932) konnte ich leider nicht mehr einarbeiten, da bei seinem Erscheinen im September 1934 der Druck bereits vollendet war. Ich möchte aber wenigstens hier noch auf die Abhandlung von H. Frank „Zur Geschichte von Weihnachten und Epiphanie" hinweisen (S. 145—155), auch wegen der dort behandelten viel umstrittenen angeblichen Ansprache des Papstes Liberius an Marcellina, die Schwester des hl. Ambrosius. Es scheint, daß die Rede in Wirklichkeit erst von Ambrosius verfaßt ist. Damit scheidet sie als Beweisglied in der ersten Bezeugung der Festfeier von Weihnachten oder Epiphanie in Rom aus. Ich möchte das hier als Ergänzung zu den Ausführungen meines Buches auf Seite 106 anfügen.

Breslau, im Oktober 1934.

Der Verfasser.

liturgie.de

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung

Seite

Begriff und Aufgabe der Liturgik 1
Quellen der Liturgik 2
Zur Geschichte und Literatur der Liturgik 4
Die Grundformen der Liturgie 10
Das liturgische Gesetzgebungsrecht 11
Das liturgische Gewohnheitsrecht 13
Die Rubriken 14
Der Gegenstand der liturgischen Verehrung 15
Der cultus latriae 16
Die Verehrung der zweiten göttlichen Person im besonderen 17
1. Cultus absolutus 17
2. Cultus relativus 18
A. Die Verehrung des Kreuzes Christi 18
Die liturgischen Formen der Verehrung des Kreuzes 19
1. Die Verehrung der Kreuzpartikel 19
2. Die Verehrung des Kreuzes als Erlösungszeichen 20
3. Die Verehrung der Kreuzbilder 20
Die Bilder Christi 21
B. Die Verehrung der übrigen Passionsreliquien 23
1. Die Dornenkrone 23
2. Die heilige Lanze und die Kreuzesnägel 23
3. Das Grabtuch des Herrn (S. Sindon) 24
Der cultus duliae 24
1. Die Reliquienverehrung 26
2. Die Bilderverehrung 27

Erster Hauptteil

Allgemeine Liturgik

Die gemeinsamen Erfordernisse der Kultakte 29

Die Erfordernisse beim Liturgen selbst:

Wort und Handlung 29
I. Das liturgische Wort 29

liturgie.de

Seite

Die Kultsprache 29
1. Die geschichtliche Entwicklung 29
2. Innere Gründe für die lateinische Kultsprache 31
Die Aussprache des liturgischen Wortes 32
Der liturgische Gesang. Die liturgische Musik 34
Der kirchliche Volksgesang 36
II. Die äußeren Kulthandlungen 37
A. Die Haltung bei der Liturgie 37
1. Die geschichtliche Entwicklung 37
2. Die heutige liturgische Praxis 38
B. Bewegungen 38
Die liturgische Händewaschung. Die Aspersion 39
Die Bedeckung und Entblößung des Hauptes beim Gottesdienst 45
47

Die sachlichen Erfordernisse für die Kultakte:

Die Kultstätten 48
Die eigentlichen Kultstätten 48
Die Bestandteile der Kirche 48
A. Das Presbyterium 50
Der Altar 50
Die weitere Ausgestaltung des Altares 52
Die Bestandteile des Altares 53
Die liturgische Ausstattung des Altares 54
Der Sakramentsaltar. Das Tabernakel 56
Privilegierte Altäre 57
B. Das Schiff der Kirche 60
Die Kanzel 62
Der Taufstein 63
Die Beichtstühle 63
Die Orgel 64
C. Die Vorhalle 65
Die Glockentürme 65
Die Nebengebäude der Kirche 66
Die Sakristei 68
Kapellen und Oratorien 68
Die Begräbnisstätten 69
Die Kultzeiten 69
A. Das Kirchenjahr im allgemeinen 70
1. Der Sonntag als Festtag des Herrn 72
2. Die Feriae 72
3. Die Feste 74
A. Die Vermehrung der Feste 76
B. Die Verminderung der Feste 77
Die Vor- und Nachfeier der Feste 78
A. Die Vorfeier. Die Vigilien 80
B. Die Nachfeier der Feste: Die Oktaven 80
Der Kirchenkalender 81
B. Das Kirchenjahr im besonderen 82
83

liturgie.de

Seite

Das Osterfest 84
Die Vorbereitungszeit vor dem Osterfeste 85
Die entferntere Vorbereitung 86
Die nähere Vorbereitung 87
Die Begehung der Quadragese im einzelnen 88
Die Karwoche 91
Die Entwicklung der Karwochenliturgie zu ihrer gegenwärtigen Form . . 92
A. Der Palmsonntag 92
B. Der Gründonnerstag 94
Die Entwicklung der Gründonnerstagsliturgie 95
Die heutige Begehung des Gründonnerstages 96
C. Der Karfreitag 97
Die heutige Begehung des Karfreitags 98
D. Der Karsamstag 99
Die heutige Begehung des Karsamstags 100
Die Nachfeier des Osterfestes 102
Das Fest Christi Himmelfahrt 102
Das Pfingstfest 103
Die Sonntage nach Pfingsten 104
Das Weihnachtsfest 105
Die liturgische Begehung des Weihnachtsfestes 107
Der Oktavtag von Weihnachten. Circumcisio Domini 107
Die Vorfeier des Weihnachtsfestes. Der Advent 108
Das Epiphaniefest 110
Epiphanie als „Fest der Heiligen Drei Könige“ 111
Die Sonntage nach Epiphanie 112
Weitere Feste des Herrn 112
A. Die Kreuzfeste 112
B. Das Fronleichnamsfest 113
C. Das Herz-Jesu-Fest 114
D. Das Fest der Kirchweihe 115
Die Feste der Heiligen 115
A. Marienfeste 116
B. Die Engelfeste 118
C. Die Feste des hl. Johannes des Täufers 119
D. Die Verehrung des hl. Josef 119
E. Die Apostelfeste 120
Das Fest Allerheiligen 121
Der Gedächtnistag Allerseelen 121
III. Die liturgischen Gebrauchsgegenstände 122
A. Symbole und Gnadenmittel 122
Licht und Weihrauch 122
1. Das Licht 122
2. Der Weihrauch 124
Salz und Asche 125
1. Das Salz 125
2. Die Asche 126
Die Opfermaterie 126

liturgie.de

Seite

1. Das Opferbrot 126
2. Der Opferwein 128
Öl und Wasser 129
1. Das Öl 129
2. Das Wasser 130
B. Die liturgischen Gewänder 130
Die priesterlichen Gewänder im einzelnen 132
A. Die liturgischen Untergewänder 132
1. Der Amikt 132
2. Die Albe 133
3. Das Zingulum 134
B. Die liturgischen Obergewänder 134
1. Die Kasula 134
2. Dalmatika und Tunicella 137
3. Das Pluviale 138
C. Die Insignien 138
1. Die Stola 138
2. Der Manipel 140
Die Pontifikalgewänder 142
Die Paramente für die liturgischen Gegenstände 144
1. Für den Altar 144
2. Zum Meßkelch gehörig 145
3. Für die Pyxis oder das „Ziborium" 145
Die Eigenschaften der Paramente 146
Die Segnung der Paramente 147
C. Die liturgischen Gefäße 148
1. Der Kelch 148
2. Die Patene 149
3. Das Ziborium, die Pyxis 150
4. Die Monstranz 150
5. Die Opferkännchen 151
6. Das Thuribulum und Naviculum 151
7. Die Gefäße für die heiligen Öle 152

Zweiter Hauptteil

Besondere Liturgik

I. Das liturgische Gebet 153
Die wichtigsten liturgischen Gebetsformeln 154
1. Das Paternoster 154
2. Das Symbolum 155
3. Die kleine Doxologie 157
4. Kürzere Einleitungsformeln 158
5. Liturgische Abschlußformeln 160
6. Das Kyrie eleison und seine Weiterbildung 161
Die Litaneien 161
7. Das Te Deum (Hymnus Ambrosianus) 164

liturgie.de

Seite

Das kirchliche Stundengebet 165
Einteilung und Bestandteile des Breviers 166
Die einzelnen kanonischen Tagzeiten 167
1. Die Vespern: I., II. Vesperae 167
2. Matutin und Laudes 168
3. Die Horae minores 169
4. Das Kompletorium 170
Die kirchlichen Volksandachten 170
1. Die Aussetzung des Allerheiligsten 171
2. Der Segen mit dem Allerheiligsten 172
3. Gebete in der Volkssprache 172
a) Die Nachmittagsandachten 172
b) Das Vierzigstündige Gebet 173
c) Die Kreuzwegandacht 173
d) Die Maiandacht 175
Die Prozessionen 175
a) Die Prozession in litaniis maioribus am 25. April 176
b) Die Prozession in litaniis minoribus an den drei Bittagen 177
Das Meßopfer 178
Die ursprüngliche Form der Meßfeier 178
Die ältesten Zeugnisse für die altchristliche Meßfeier 179
Die Meßfeier nach dem Berichte Justins 179
Die Meßfeier nach dem Berichte Hippolyts von Rom 180
Das Zeugnis von Dêr Balyzeh 181
Die Meßfeier nach dem Zeugnisse Cyrills von Jerusalem 181
Die Meßfeier nach den Apostolischen Konstitutionen 181
Die Meßliturgie seit dem 3. Jahrhundert 183
A. Die morgenländischen Liturgien 183
1. Die westsyrische Liturgie 183
2. Die ostsyrisch-mesopotamische Liturgie 183
3. Die kleinasiatisch-byzantinische Liturgie 184
4. Die ägyptisch-alexandrinische Liturgie 184
B. Die abendländischen Liturgien 185
1. Die römische Liturgie 185
a) Das Sacramentarium Leonianum 186
b) Das Sacramentarium Gelasianum 186
c) Das Sacramentarium Gregorianum 186
2. Die Ambrosianische Liturgie 187
3. Die gallikanische Liturgie 188
4. Die mozarabische Liturgie 188
Die gegenwärtige römische Meßliturgie 189
A. Die Vormesse 192
Das Stufengebet 192
Der Introitus 193
Das Kyrie 194
Das Gloria in excelsis Deo 194
Die Kollekte 195

liturgie.de

Seite

Die Schriftlesung: Lektion, Epistel, Evangelium 195
Graduale, Tractus, Sequenz 197
Das Symbolum 199
B. Die Gläubigenmesse 200
Der Oblationsakt 200
Der Konsekrationsakt 203
Die Präfation 203
Der Kanon 204
Der Kommunionakt 209
Die entferntere Vorbereitung 209
Die nähere Vorbereitung 211
Der Abschlußritus 212
Die Votivmessen 214
Die Requialmessen 215
Einzelfragen über das Meßopfer 216
Die Meßstipendien 219
Die Sakramente 221
Die Taufe 222
Die geschichtlichen Bestandteile des Taufritus 222
Der gegenwärtige Taufritus 224
Die Firmung 227
Der gegenwärtige Ritus 227
Das Sakrament des Altares 229
Zur Geschichte des Kommunionempfanges 229
Der Ritus des Kommunionempfanges 231
Zum gegenwärtigen Ritus der Kommunionspendung 232
Die Nüchternheit vor dem Empfang 233
Das Bußsakrament 234
Die Bußdisziplin. Die Entwicklung der öffentlichen und der privaten Beicht 235
Der gegenwärtige Ritus 237
Die Lossprechung von der Exkommunikation 239
Das Sakrament der Krankenölung 239
Die geschichtliche Entwicklung des Ritus 240
Der heutige Ritus 240
Das Sacramentum Ordinis 241
Die Tonsur 242
Die Ordines Minores 243
Die Ordines Maiores 245
Die Ordinationstermine 248
Das Sakrament der Ehe 249
Der gegenwärtige Trauungsritus 250
Die Sakramentalien 252
Die Einteilung der Sakramentalien 253
Ort, Zeit und Ritus der Spendung 253
Der Spender der Sakramentalien 254
Die Exorzismen 255
Personalbenediktionen 257

liturgie.de

Seite

Die Segnung der Brautleute 258
Die Segnung der Wöchnerinnen 258
Die Benediktion von Kranken 259
Die Exequien 260
Realbenediktionen 261
Die Kirchweihe 261
Die Weihe des Friedhofes 263
Die Glockenweihe 264
Die Häuserweihe 265

Abkürzungen

ActaApSed = Acta Apostolicae Sedis (Rom 1909 ff).
Caerem. Ep. = Caeremoniale Episcoporum.
CathEnc = The Catholic Encyclopedia (Newyork 1907/12, 1914, 1922).
CC, CDiscSacr, CInq, COff, CR = Congregatio: Concilii, De disciplina Sacramentorum, Inquisitionis, Officii, Rituum.
CIC = Codex Iuris Canonici.
Const. Ap. = Constitutiones Apostolorum.
CSEL = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum (Wien 1866 ff).
Decr. auth. = Decreta authentica Congregationis Sacror. Rituum (Rom 1898–1902, 1912, 1927).
DictArchLit = F. Cabrol u. H. Leclercq, Dictionnaire d' archéologie chrétienne et de liturgie (Paris 1907 ff).
Hardouin = J. Hardouin, Acta conciliorum et epistolae . . . summor. Pontificum ab anno 34 — 1714 (Paris 1714 ff).
Hartzheim = Concilia Germaniae (Köln 1749–1790).
JahrbLiturgWiss = Jahrbuch für Liturgiewissenschaft (Münster 1921 ff).
KHL = Kirchliches Handlexikon (München 1907, 1912).
KL = Kirchenlexikon (Freiburg im Breisgau 1882–1903).
F. Kraus, RE = Fr. X. Kraus, Realencyklopädie der christlichen Altertümer (Freiburg i. Br. 1882–1886).
LexThKi = Lexikon für Theologie und Kirche (Freiburg i. Br. 1930 ff).
LP = L. Duchesne, Le Liber Pontificalis (Paris 1886–1892).
LiturgZschr = Liturgische Zeitschrift (Regensburg 1929–1932).
Mansi = J. D. Mansi, Sacror. conciliorum nova et amplissima collectio (Neudruck, Paris 1899–1927).
Mon. Germ. = Monumenta Germaniae historica (Hannover und Berlin 1890 ff).
MPG = J. P. Migne, Patrologia Graeca (Paris 1857/66).
MPL = J. P. Migne, Patrologia Latina (Paris 1844/55, Indices 1862–1864).
Pontif. Rom. = Pontificale Romanum.
RealEnc = Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche (Leipzig 1896–1913).
RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart (Tübingen 1927–1932).
Rit. Rom. = Rituale Romanum.
StimmML = Stimmen aus Maria Laach (Freiburg i. Br., 1871 ff, seit 1914 Stimmen der Zeit).
TheolGl = Theologie und Glaube (Paderborn 1909 ff).
TheolLitZtg = Theologische Literaturzeitung (Leipzig 1876 ff).
TheolPraktQschr = Theologisch-praktische Quartalschrift (Linz a. d. D. 1848 ff).
TheolQschr = Theologische Quartalschrift (Tübingen 1819 ff).
TheolRevue = Theologische Revue (Münster 1902 ff).
ZschrKathTheol = Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck 1877 ff).

liturgie.de

LITERATURVERZEICHNIS

Hier werden nur die wiederholt benutzten Werke angeführt. Für Quellen- und Sammelwerke vergleiche man das Abkürzungsverzeichnis, für Hand- und Lehrbücher die Geschichte der Liturgik, für weitere Literatur die Fußnoten.

Bardenhewer O., Geschichte der altkirchlichen Literatur. 5 Bände. 1913 bis 1932.

Bäumer S., Geschichte des Breviers. 1895.

Bäumker W., Das katholische deutsche Kirchenlied. 4 Bände. 1886—1911.

Baumstark A., Die Messe im Morgenlande. 1906.

— — Vom geschichtlichen Werden der Liturgie. 1923.

— — Missale Romanum. O. J. 1930.

Beissel St., Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters. 1906.

— — Entstehung der Perikopen des römischen Meßbuches. 1907.

Beringer J. - Steinen P., Die Ablässe. 2 Bände und Anhang. 1921, 1922, 1930.

Blume Cl., Unsere liturgischen Lieder. 1932.

Braun J., Der christliche Altar. 2 Bände. 1924.

— — Das christliche Altargerät. 1932.

— — Die liturgische Gewandung im Occident und Orient. 1907.

— — Die liturgischen Paramente. 1924.

Brinktrine J., Die heilige Messe in ihrem Werden und Wesen. 1931.

— — Das Römische Brevier. 1932.

Browe P., Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter. 1938.

Dölger F. J., Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum. 1925.

— — Die Eucharistie nach Inschriften frühchristlicher Zeit. 1922.

— — Antike und Christentum. 1929ff.

Duchesne L., Le Liber Pontificalis. 2 Bände. 1886—1892.

Eisenhofer L., Handbuch der kath. Liturgik. 2 Bände. 1932, 1933.

Fischer L., Die kirchlichen Quatember. 1914.

Franz A., Die Messe im deutschen Mittelalter. 1902.

— — Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. 2 Bände. 1909.

Freistedt E., Altchristliche Totengedächtnistage. 1928.

Funk F. X., Didascalia et Constitutiones Apostolorum. 1905.

Grisar H., Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte. 1925.

Jungmann J., Die Stellung Christi im liturgischen Gebet. 1925.

— — Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 1932.

Kellner H., Heortologie. 1911.

Kieffer G., Rubrizistik. 1928.

Kirsch J. P., Die Stationskirchen des Missale Romanum. 1926.

Köck J., Handschriftliche Missalien in Steiermark. 1916.

liturgie.de

Kraus F. X., Realencyklopädie der christlichen Altertümer. 2 Bände. 1882—1886.
Künstle K., Ikonographie der christlichen Kunst. 2 Bände. 1926—1928.
Lietzmann H., Petrus und Paulus in Rom. 1927.
Merk J. K., Abriß einer liturgiegeschichtlichen Darstellung des Meßstipendiums. 1928.
Mohlberg C., Radulph de Rivo. 2 Bände. 1911, 1915.
Poschmann B., Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums. 1928.
— — Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter. 1930.
Probst F., Sacramente und Sacramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten. 1872.
— — Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines. 1892.
Quasten J., Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit. 1930.
Rauschen G., Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche. 1910.
— — -Altaner B., Patrologie. 1931.
Richstätter K., Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters. 1924.
Rietschel G., Lehrbuch der Liturgik. 2 Bände. 1900, 1909.
Sauer J., Symbolik des Kirchengebäudes. 1924.
Schümmer J., Die altchristliche Fastenpraxis. 1933.
Wagner P., Einführung in die gregorianischen Melodien. 3 Bände. 1911—1921.

liturgie.de

EINLEITUNG.

Begriff und Aufgabe der Liturgik.

Unter Liturgik verstehen wir die wissenschaftlich geordnete Lehre von der Liturgie, oder mit anderen Worten: Liturgik ist die Theorie des kirchlich geregelten Gottesdienstes.

Das Wort *λειτουργία* bezeichnet ursprünglich eine gemeinsamem Nutzen dienende Tätigkeit samt den damit verbundenen Aufwendungen; weiterhin jedes Amt überhaupt; sodann im besonderen die Ausübung des priesterlichen Amtes und schließlich die Darbringung des Opfers als der vorzüglichsten priesterlichen Handlung; darum wird auch Christus *τῶν ἁγίων λειτουργός* genannt mit der Begründung: *Πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς εἰς τὸ προσφέρειν δῶρά τε καὶ θυσίας καθίσταται.* So Hebr 8 2 3 und ähnlich Hebr 5 1.

Τὸ λεῖτον (richtiger *λήιτον* von *λαός*) bedeutet ebenso wie *δημόσιον* das Stadthaus (Herodot) und den Staat (Plutarch). Ein *ληιτὸν ἔργον* ist also eine Leistung für das Gemeinwesen. Als Bezeichnung für priesterliche Verrichtungen finden wir *λειτουργία* wiederholt in der Septuaginta sowie bei Lk 1 23: *Ὡς ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τῆς λειτουργίας αὐτοῦ.* Den Ausdruck Theologia liturgica gebraucht zuerst 1759 der Benediktinerabt Martin Gerbert von St. Blasien im Schwarzwald: Principia theologiae liturgicae.

Unter Einbeziehung der übrigen Elemente, die für die kirchlich geordnete Gottesverehrung mit in Betracht kommen, können wir die Liturgie folgendermaßen definieren:

Liturgie ist der Inbegriff der sinnfälligen gottesdienstlichen Handlungen, welche in Fortführung der Priestertätigkeit Christi von den ordnungsmäßig bestellten Priestern mit dem gläubigen Volke und für dasselbe verrichtet werden. Oder kurz mit C. Krieg: Liturgie ist die Gesamtheit der sinnfälligen Formen des christlich-katholischen Gottesdienstes.[1]

Die älteren katholischen Liturgiker (so Fr. X. Schmid, J. B. Lüft, J. Fluck, in etwa auch noch V. Thalhofer) stellen mehr die äußeren Darstellungsformen der Liturgie als Gottesverehrung und

[1] Enzyklopädie der Theologie[2] 298.

liturgie.de

Gnadenspendung in den Vordergrund. Die neuere Betrachtungsweise sucht in angemessener Berücksichtigung der zumal von O. Casel verfochtenen Mysterientheorie besonders den inneren Zusammenhang mit dem ersten und einen Opferpriester Christus bei allen in letzter Linie auf das μυστήριον κατ' ἐξοχήν, das heißt die Meßfeier zurückgehenden liturgischen Einzelhandlungen aufzudecken und zu entfalten.[1]

Die beiden Begriffe Liturgie und Kultus werden oft unterschiedslos gebraucht; indes bedeutet wohl Kultus die Gottesverehrung überhaupt, Liturgie dagegen die gesetzmäßig geregelte.[2] „Liturgie im allgemeinen ist der autoritativ geregelte öffentliche Kult. In diesem Sinne kann man daher reden von einer katholischen oder protestantischen, lutherischen, reformierten oder anglikanischen Liturgie. Das Wort Liturgie kann keiner religiösen Genossenschaft vorenthalten werden." So V. Thalhofer (Liturgik[2] I 4).

Die Aufgabe der Liturgik als Theorie der Liturgie geht dahin, eine wissenschaftliche Einsicht in den äußeren Gang, in die Grundsätze und leitenden Gedanken sowie endlich in die Geschichte der liturgischen Handlungen zu bieten; somit gehört ein Dreifaches zur wissenschaftlichen Gesamterfassung der Liturgik:

a) als für weitere Einsicht unentbehrliche Grundlage die Aufzeigung der einzelnen Teile des christlichen Kultes — womit sich dann in näherer Entfaltung die Rubrizistik beschäftigt;

b) die Darstellung der den einzelnen liturgischen Handlungen zugrunde liegenden psychologisch-dogmatischen Ideen — eine Aufgabe, welche der Theologie der Liturgik zufällt;

c) der Aufschluß über die ursprünglichen Formen und die spätere Weiterentwicklung der Liturgie — als Aufgabe der von Kirchengeschichte und christlicher Archäologie unterstützten Geschichte der Liturgik.

Quellen der Liturgik.

Die Quellen der Liturgik können wir in geschriebene, ungeschriebene und monumentale einteilen.

a) Zu den geschriebenen Quellen gehören:

---

[1] Eine kurze Stellungnahme zu den teilweise umstrittenen Einzelfragen bei R. Stapper, Kath. Liturgik[6] 20—25. — Zur Begriffsbestimmung: J. A. Jungmann, Was ist Liturgie? in ZschrKathTheol 1931, 83—102. Der im antiken sakralen Sprachgebrauch verwendete Ausdruck munus klingt in den alten christlichen Gebeten noch nach und wurde im MA teilweise durch officium (sacrum) ersetzt.

[2] Vgl. L. Eisenhofer, Liturgik I 1—6.

liturgie.de

1. Die Heilige Schrift, sowohl des Alten wie zumal des Neuen Testamentes. Im AT finden sich einzelne Bestandteile der Liturgie, wie Schriftlesung, Vigilien, Fasten, Oktaven u. a.; im NT erscheinen Christus selbst und die Apostel als Liturgen bei Gebet, Opfer, Sakramentenspendung.

2. Die amtlichen liturgischen Bücher der Kirche. Eine Zusammenstellung wird durch das Dekret der Ritenkongregation vom 17. Mai 1911 geboten.[1]

Es heißt dort unter n. IX: Inter libros sacram spectantes liturgiam sequentes praecipue adnumerandi sunt:

1. Breviarium Romanum. 2. Missale Romanum. 3. Rituale Romanum — eorumque excerpta. 4. Pontificale Romanum. 5. Martyrologium Romanum. 6. Caeremoniale Episcoporum. 7. Propria tum Officiorum, tum Missarum alicuius Dioecesis, Ordinis seu Congregationis Religiosae. 8. Memoriale Rituum Benedicti Papae XIII. pro minoribus ecclesiis. 9. Instructio Clementina pro expositione Sanctissimi Sacramenti. 10. Collectio decretorum S. Rituum Congregationis.

Die amtliche Sammlung der Decreta authentica Congregationis sacrorum Rituum (5 Bde. 1898—1901) wurde 1912 und 1927 durch je einen Ergänzungsband fortgeführt. Die amtliche Veröffentlichung der Dekrete der CR erfolgt nach wiederholten neueren Erklärungen ausschließlich in den seit 1909 erscheinenden Acta Apostolicae Sedis; vgl. CR 28. Jänner 1912, ActaApSed 1912 84.

Zu den geschriebenen Quellen der Liturgik ist nunmehr auch der Codex Iuris Canonici zu zählen, zumal in dem Liber Tertius De rebus und seinen Unterabteilungen De sacramentis (c. 731—1153), De locis et temporibus sacris (c. 1154—1254), De cultu divino (c. 1255—1321). Dazu kämen noch die Bestimmungen aus dem Beatifikations- und Kanonisationsprozeß, der c. 1999—2141 umfaßt.

Das grundsätzliche Verhältnis zwischen dem Codex Iuris Canonici und dem liturgischen Gesetze wird durch c. 2 abgegrenzt: Codex plerumque nihil decernit de ritibus et caeremoniis, quas liturgici libri ab ecclesia Latina probati servandas praecipiunt. Quare omnes liturgicae leges vim suam retinent, nisi earum aliqua in Codice expresse corrigatur.

3. Die schriftlich überkommenen Liturgien.[2]

[1] Decr. auth. 4266 Bd. VI 115 116. — Von dem unter 8 angeführten Memoriale Rituum erschien 1920 laut CR 14. Jänner 1920 eine Editio typica, ActaApSed 1920 448.

[2] Sammlungen: E. Renaudot, Liturgiarum Orientalium collectio, 2 Bde. Paris 1716; L. Muratori, Liturgia Romana vetus, 2 Bde. Venedig 1748; J. Assemanus, Codex liturgicus ecclesiae universalis, 15 Bde. Rom 1749; H. Daniel, Codex liturgicus ecclesiae universalis, 4 Bde. Leipzig 1847—1853; H. Denzinger, Ritus Orientalium, 2 Bde. Würzburg 1863/64; L. Swain-

liturgie.de

4. Kirchenschriftsteller,[1] Entscheidungen der päpstlichen Kongregationen, vorab der Ritenkongregation, der De disciplina Sacramentorum und der De propaganda fide; Synodalbeschlüsse, bischöfliche Verordnungen liturgischen Inhaltes.

b) Ungeschriebene Quellen: Hieher gehört die liturgische Gewohnheit, die sich in vielen Fällen zum nachträglich auch schriftlich festgelegten Rechte verdichtet hat.[2]

c) Monumentale Quellen: Dazu zählen Darstellungen in Bildhauerei und Malerei, zum Teil mit kürzeren oder längeren Inschriften; ferner Kirchen und andere gottesdienstliche Gebäude, liturgische Gewänder und Geräte und ähnliche mit dem Gottesdienste in Verbindung stehende Gegenstände.

Zur Geschichte und Literatur der Liturgik.

Gewisse liturgische Akte finden wir sofort mit dem Beginne der Kirche; doch waren sie in der ersten Zeit naturgemäß sehr einfach. Einzelne Leitsätze und Winke für ihre Ausführung lassen sich schon in den ersten zwei christlichen Jahrhunderten feststellen; in der Folgezeit wird die Literatur über liturgische Fragen allmählich recht reich. Im Mittelalter steht im allgemeinen die sogenannte rememorative und die allegorisch-mystische Betrachtungsweise im Vordergrunde, die Reformationszeit und die folgenden Jahrhunderte bringen zumal eine Reihe von historisch-kritischen Werken aus dem Bereiche der Liturgik, oft mit beabsichtigt apologetischer Richtung, besonders bezüglich des Opfers.

Im einzelnen:

a) Im christlichen Altertum:

Die ersten Grundlagen für die Geschichte der Liturgik finden sich in den evangelischen Berichten und in den Paulinischen Briefen.[3] Ferner seien erwähnt: [4]

---

son, The Greek Liturgies, Cambridge 1884; F. Brightman, Liturgies Eastern and Western, Oxford 1896; ferner die unten zu nennenden Sakramentarien.

[1] Vergleiche unten die Geschichte der Liturgik.

[2] Vgl. Tertull., De corona militis c. 3; L. Eisenhofer, Liturgik I 118 ff.

[3] Vgl. Mt 25 26 27 und die Parallelberichte bei Mk und Lk, 1 Kor 11 17 ff., Eph 5 19, 2 Tim 2 1 ff.

[4] Für die einzelnen Quellen vgl. das Florileg. Patristicum, nach G. Rauschen und Br. Albers hg. von B. Geyer und J. Zellinger, bis 1934 38 Hefte (auch mittelalterliche Autoren); sowie die „Kleinen Texte" von H. Lietzmann.

liturgie.de

1. Klemens von Rom: Ep. ad Corinth., wo c. 34, 5—7 das Trishagion, c. 59—61 das Gebet für die *ἄρχοντες καὶ ἡγούμενοι* bezeugt ist.

2. Ignatius von Antiochien: Ad Smyrn., Ad Philadelph., Ad Ephes.

Ad Smyrn. c. 8: *Ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω ἡ ὑπὸ ἐπίσκοπον οὖσα ... οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν.*

Ad Philadelph. c. 4: *Σπουδάζετε οὖν μιᾷ εὐχαριστίᾳ χρῆσθαι, μία γὰρ σὰρξ τοῦ Κυρίου ἡμῶν ... καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ, ἓν θυσιαστήριον.*

Ad Ephes. c. 20 2: *Ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας.*

3. Die Didache, die Bemerkungen über Taufe, Fasten, Eucharistie, Sonntagsfeier bringt.

4. Justin, der in c. 65 und 67 der ersten Apologie eine Schilderung des Osternachts-, beziehungsweise des Sonntagsgottesdienstes gibt.

5. Die Schrift „Peregrinatio ad loca sancta Silviae quae fertur vel potius Aetheriae", die zumal eine wertvolle Darstellung der liturgischen Begehung der Karwoche in Jerusalem bietet.

Die Schrift wurde von F. Gamurrini 1887 herausgegeben und in die Zeit zwischen 381 und 388 verlegt. Nach K. Meister (De itinerario Aetheriae abbatissae, im Rheinischen Museum 1909 337 ff.) wäre die Schrift erst zwischen 553 und 540 abgefaßt. Dagegen verteidigen E. Weigand und zumal A. Baumstark (Oriens christ. 1911 32 ff.) die Abfassung am Ende des 4. Jahrhunderts mit gewichtigen Gründen.[1]

6. Die Apostolischen Konstitutionen, die im 2., 7. und 8. Buche Reste alter Liturgien übermitteln.

Die wohl aus einer Hand stammende, um die Wende des 4. zum 5. Jahrhundert bearbeitete Schrift enthält im zweiten Buche eine kurze Beschreibung des Gottesdienstes und in dem später hinzugekommenen achten Buche (6—15) eingehend die sogenannte Klementinische Liturgie. Ausgaben: F. Funk, Didascalia et Constit. Apost.; H. Lietzmann, Kleine Texte 5 7 61; letztere Nummer (aus Funk) enthält Buch VIII 6—15 und einige Anhänge.

7. Cyrillus von Jerusalem mit seinen wohl 347 oder 348 gehaltenen 23 Katechesen, unter denen die sogenannten mystagogischen (19—23) an die Neugetauften gerichtete Erklärungen des Ritus bei Taufe, Firmung und Eucharistie enthalten.

---

[1] Ausgabe von P. Geyer in CSEL 39, 35—101. W. Heraeus 1919 [3] 1929 (Egeria statt Aetheria) — A. Bludau (Die Pilgerreise der Aetheria, 1927) versetzt Reise und Reisebericht in die Zeit von 390 bis 400. Die Heimat der Verfasserin wäre nach H. Koch Gallia Narbonensis (TheolLitZtg 1928 262).

liturgie.de

Gelegentliche das liturgische Gebiet berührende Stellen finden sich bei Tertullian (De oratione Dominica, im Apologeticum c. 39 16—19), bei Ambrosius (De mysteriis, an die Neophyten gerichtet, über Taufe, Firmung und Eucharistie handelnd), bei Johannes Chrysostomus (*Περί ἱερωσύνης*), bei Hieronymus (Ep. ad Nepotianum, Adv. Jovinianum, gegen den er die Verdienstlichkeit des Fastens verteidigt, Contra Vigilantium, über die Märtyrer- und Heiligenverehrung), bei Augustinus[1] (De catechizandis rudibus, De cura gerenda pro mortuis, Epp. ad Januarium, Sermones de tempore), bei Leo dem Großen (Sermones, zumal Festreden und solche während der Fastenzeit), endlich bei Gregor dem Großen (Liber regulae pastoralis) u. a.

Von großer Bedeutung sind die mit ihren Elementen in das christliche Altertum hinabreichenden drei römischen Sakramentarien, deren nähere Würdigung in der Geschichte der Meßliturgie erfolgen wird.

b) Im christlichen Mittelalter.

In dieser Zeit, da weithin sowohl die Sprache der Liturgie als auch der Ursprung der Riten fremd wurde, ist vielfach richtunggebend für Spätere Isidor von Sevilla geworden durch die Schrift „De ecclesiasticis officiis ad Fulgentium episcopum libri duo"; das erste Buch handelt über den Gottesdienst, das zweite über die Kleriker. Auch in den Etymologien (vgl. Buch 6, De libris et officiis ecclesiasticis, besonders c. 17—19) kommen liturgische Fragen zur Erörterung: kompilatorisch, aber wertvoll als aus dem Altertum gerettetes Gut.

Unter dem Einflusse der durch Karl den Großen vorgenommenen zentralisierenden Neuordnung der Liturgie erschien eine Reihe von liturgischen Schriften, die von Alkuin von York († 804) verfaßt sind oder unter seinem Namen gingen. Wir nennen: De psalmorum usu, Liber sacramentorum, Officia per ferias (echt?), De baptismi ceremoniis ad presbyterum Oduinum. Ferner sind hervorzuheben: Amalar von Metz († 850 oder 851, De ecclesiasticis officiis libri IV, De ordine antiphonarii); Walafried Strabo von Reichenau († um 849, Liber de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum), Hrabanus Maurus von Mainz († 856, De institutione clericorum libri tres, eine ganz eingehende Unterweisung enthaltend); Berno von Reichenau († 1048, De quibusdam rebus ad officium missae pertinentibus, De ieiunio quatuor temporum, De celebratione adventus Domini); Ivo von Chartres († 1117) mit seinen auch die Liturgie erklärenden 24

[1] Vgl. W. Roetzer, Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegesch. Quelle (1930). — J. Zellinger, Augustinus und die Volksfrömmigkeit (1933).

liturgie.de

Sermones; Honorius Augustodunensis[1] († um 1120, Gemma animae sive de divinis officiis et antiquo ritu missarum, deque horis canonicis et totius anni solemnitatibus); Rupert von Deutz († 1135, De divinis officiis per anni circulum libri XII); Johannes Beleth († 1165? Divinorum officiorum explicatio, später auch Rationale genannt) und besonders Wilhelm Duranti von Mende († 1296, Rationale divinorum officiorum[2]); Innozenz III. († 1216, der das Meßopfer in der Schrift „De sacro altaris mysterio libri VI" behandelt); Bonaventura († 1274, Expositio missae) und endlich Radulph von Tongern (de Rivo, † 1403) mit seinen Schriften „De canonum observantia liber", „Kalendarius ecclesiasticus generalis" und „Liber de officiis ecclesiasticis"[3].

Den Mittelpunkt des liturgischen Interesses bildete erklärlicherweise das Meßopfer; daher die zahlreichen, auch in der eben angeführten Literatur meist enthaltenen Meßerklärungen,[4] neben denen noch erwähnt seien die Expositio brevis antiquae liturgiae Gallicanae, vielleicht von Germanus von Paris († 576), und der Micrologus de ecclesiasticis observationibus, der von G. Morin und S. Bäumer, gegen H. Koch, Bernold von Konstanz († 1100) zugewiesen wird und in den ersten 23 Kapiteln über die Messe handelt.[5] Gegen Ende des Mittelalters treten die sogenannten Plenarien[6] auf: deutsche Übersetzungen der Messe, meist in Verbindung mit einer Postille, die weite Verbreitung fanden.

Eine Stockung in der literarischen Tätigkeit auf liturgischem Gebiete wurde durch den Humanismus hervorgerufen, der sich an der unklassischen Sprache der Liturgien stieß und für ihre geschichtliche Entwicklung kein Verständnis hatte.

c) In der Neuzeit.

Die Verwerfung von Opfer und besonderem Priestertum durch die Reformatoren ergab auf katholischer Seite die Notwendigkeit, die alten

---

[1] Vgl. J. A. Endres, Hon. Aug. Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im 12. Jahrh., Kempten 1906. Die Nachrichten über die Person des Honorius (der Beiname „von Autun" ist sicher unrichtig) sind äußerst spärlich und unzuverlässig.

[2] Über die Wahl des Namens Rationale (Brustschild des Hohenpriesters) vgl. Duranti, Prooem. 18.

[3] Vgl. C. Mohlberg, Radulph de Rivo, der letzte Vertreter der altrömischen Liturgie. I. Studien 1911, II. Texte 1915.

[4] Eine gute Zusammenstellung bringt P. Drews in RealEnc XII 698.

[5] Kap. 23 gibt eine Brevis descriptio celebrandae missae (MPL 151 992). P. Drews möchte das Kapitel für einen späteren Zusatz halten.

[6] Der Name rührt von der seit dem 10. Jahrhundert auftretenden Zusammenziehung der zur Meßfeier benötigten Bücher in ein Missale plenum oder mixtum her.

liturgie.de

Liturgien und liturgischen Schriftsteller wieder neu herauszugeben und zugleich dem Volke eine gründliche, zeitgemäße Belehrung über die Liturgie zu verschaffen. So erschienen allmählich Ausgaben der Römischen Ordines, der Sakramentarien und der einzelnen Liturgien, ebenso Meßerklärungen für das Volk wie die Bertholds von Chiemsee.[1] Die Erfolge der quellenmäßigen, historisch-kritischen Arbeit zeigten sich in einer ganzen Reihe von dankenswerten Werken. Es seien hervorgehoben: Erasmus von Rotterdam, der 1540 eine lateinische Übersetzung der Chrysostomusliturgie veröffentlichte, die dann von G. Wicel ins Deutsche übertragen wurde; Jakob Pamelius, der 1571 die allerdings nicht durchweg kritische Liturgica Latinorum (Geschichte und Urkunden) veröffentlichte; Jakob Goar, der 1647 das *Εὐχολόγιον* seu rituale Graecorum herausgab; Anton Bosio, welcher die Ergebnisse der seit 1578 neuaufgenommenen römischen Katakombenforschung in seiner Roma sotterranea (1632, drei Jahre nach seinem Tode, erschienen) wissenschaftlich darstellte;[2] Joh. Mabillon mit den Werken De liturgia Gallicana libri III (1685), und den Ordines Romani seu antiqui libri rituales S. R. Eccl. (1689 im Museum Italicum ediert); Kardinal J. Bona, Divina psalmodia (1653), Rerum liturgicarum libri II (1671); Edm. Martène, De antiquis monachorum ritibus (1690), De antiquis ecclesiae ritibus (1700—1702); Jos. M. Thomasius, Codices sacramentorum ... Missale Gothicum, Francorum et Gallicanum vetus (1680); Ludw. Muratori, Liturgia Romana vetus; Euseb. Renaudot, Collectio liturgiarum Orientalium (1716); Abt Martin Gerbert von St. Blasien im Schwarzwald, Vetus liturgia Allemanica (1776); Benedikt XIV., De sacrificio missae libri III (1748 lateinisch aus dem Italienischen) und Commentarius de festis Domini nostri Jesu Christi et beatae Mariae Virginis (lateinisch 1745).

Mit der Abgrenzung der Pastoraltheologie zum selbständigen theologischen Fach wurde auch die Liturgik als Teil der gesamten Pastoral für den Vorlesungsgebrauch systematisch bearbeitet. Indes kam sie in den Handbüchern der Pastoral aus der Zeit von 1777 bis etwa 1830 fast stets zu kurz und fand eine mehr oder minder erbaulich-rationalistisch gefärbte Behandlung.[3] Mit dem Wiedererstarken des kirchlichen

---

[1] „Rational Deutsch über das Amt der heiligen Meß", 1535.

[2] Von J. B. de Rossi († 1894) in einem gleichnamigen Werke auf den Wissensstand des 19. Jahrhunderts gebracht. — Über die weitere Entwicklung vgl. J. Sauer in LexThKi V 867—871.

[3] Vgl. L. Eisenhofer, Liturgik I 141 ff.; F. Dorfmann, Ausgestaltung der Pastoraltheologie 184 ff. — Die beigebrachten Quellen waren oft kompilatorisch aneinandergereiht.

liturgie.de

Geistes finden wir auch wieder gründlichere Arbeiten auf liturgischem Gebiete. So das auch heute immerhin noch beachtenswerte Werk von J. Binterim: Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche aus den ersten, mittleren und letzten Zeiten (1825—1833), und Fr. Staudenmaiers „Geist des Christentums, dargestellt in heiligen Zeiten, Handlungen und der heiligen Kunst" (1835, [8] 1880). An diese knüpfen an: Fr. X. Schmid, Liturgik der christkatholischen Religion (1832) und J. B. Lüft, Wissenschaftliche Darstellung des katholischen Kultus (unvollständig, nur die allgemeine Liturgik umfassend, 1844), sowie des letzteren Nachfolger auf dem Lehrstuhl in Gießen Jakob Fluck, Katholische Liturgik (1853—1855). Hervorragende Verdienste um die Liturgik erwarb sich Ferd. Probst mit einer stattlichen Reihe von Monographien über Benediktionen, Brevier, Eucharistie, Exequien, die altchristlichen Liturgien, die Ordines und Sakramentarien, sowie V. Thalhofer mit seinem von A. Ebner und L. Eisenhofer weitergeführten Handbuche der katholischen Liturgik, und S. Bäumer, Geschichte des Breviers (1895). Viel neues Material bringt J. Köck, Handschriftliche Missalien in Steiermark (1916). Die Pastoraltheologien von J. Amberger, M. Benger, A. Kerschbaumer, J. Schüch, A. Gaßner, J. Pruner usw. enthalten alle gleichfalls Bearbeitungen der Liturgik. — Wertvolle Anregungen in liturgischer Beziehung bieten Prosper Guérangers Institutions liturgiques (1840 ff., [2] 1878) und Année liturgique, die aber beide unvollendet blieben. Auch L. Duchesnes Origines du culte chrétien ([5] 1925) sind für die Liturgik sehr wertvoll, ebenso wie die Ausgabe des Liber Pontificalis (2 Bde., 1886—1892). Treffliche Arbeiten für Einzelfragen stellen dar die Werke von Ad. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter (1902) und Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter (2 Bde., 1909), sowie von St. Beissel, Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters (1909) und Geschichte der Verehrung Marias im 16. und 17. Jahrhundert (1910). — Das treffliche eingehende Handbuch von V. Thalhofer ist 1932 und 1933 als selbständige völlige Umarbeitung von L. Eisenhofer veröffentlicht worden. Ein beliebtes Lehrbuch geringeren Umfanges schrieb R. Stapper: als „Katholische Liturgik" 1931 in 6. Auflage erschienen.[1]

In den letzten Jahrzehnten ist versucht worden, die liturgische Forschung einheitlicher und auf breiterer Grundlage zu organisieren. Es sind da zumal A. Ebner („Über die gegenwärtigen

[1] Die Werke über Einzelfragen der Liturgik werden bei den zutreffenden Abschnitten angeführt werden. Man vergleiche auch das Literaturverzeichnis.

liturgie.de

Ziele und Aufgaben der liturgiehistorischen Forschung") und U. Chevalier („La renaissance des études liturgiques") zu erwähnen, die auf dem katholischen Gelehrtenkongreß zu Freiburg i. d. Schweiz 1897 über die Frage sprachen. Chronologische Verzeichnisse liturgiegeschichtlicher Schriften veröffentlichte F. Cabrol in Paris und die Rassegna Gregoriana per gli studi liturgici in Rom. Liturgiegeschichtliche Manuskripte aus der Vatikanischen Bibliothek gab H. Ehrensberger 1897 heraus.

Eine auf breite Grundlage gestellte Quellenausgabe bedeuten die von F. Cabrol und H. Leclercq in Angriff genommenen Monumenta Ecclesiae Liturgica. Für das deutsche Sprachgebiet erscheint derselbe Gedanke nach den Anregungen von Ad. Franz und B. Kleinschmidt verwirklicht durch zwei 1919 getrennt begonnene, seit 1928 zusammengelegte Veröffentlichungsreihen: Liturgiegeschichtliche Quellen und Liturgiegeschichtliche Forschungen, herausgegeben von C. Mohlberg und A. Rücker; ebenso durch das seit 1921 von O. Casel herausgegebene Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. Für weitere gebildete Kreise war gedacht die von J. Herwegen geleitete Sammlung „Ecclesia orans. Zur Einführung in den Geist der Liturgie" (seit 1918).

Auf dem Gebiete der mit der Liturgik eng zusammenhängenden christlichen Archäologie sind zu nennen: Fr. X. Kraus, Realencyklopädie der christlichen Altertümer (2 Bde., 1882—1886), K. M. Kaufmann, Handbuch der christlichen Archäologie (^{3}1922) und Handbuch der altchristlichen Epigraphik (1917), F. Cabrol, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie (1907 ff.), H. Leclercq, Manuel d'archéologie chrét. depuis les origines jusqu'au 8^e siècle, Paris 1907. Für die neuere Katakombenforschung seien hier zunächst die Namen J. de Rossi, R. Garucci, J. Wilpert, F. Ehrle, A. de Waal genannt.

Auf rubrizistischem Gebiete sind zu erwähnen: B. Gavanti (Thesaurus sacrorum rituum), C. Merati, J. Cavalieri, Romsée, J. Baldeschi, J. de Herdt, Ph. Hartmann, F. Brehm, G. Kieffer, G. Schober, M. Gatterer. Schließlich sei noch erwähnt die Neuausgabe von P. Martinuccis Manuale sacrarum ceremoniarum in libros VIII digestum, von J. Menghini seit 1911 besorgt.

Die Grundformen der Liturgie.

Die Veranlagung des Menschen, der ein leiblich-geistiges Wesen mit dem Zug zur Gemeinschaft ist, verlangt einen nicht bloß innerlich bleibenden, sondern sich auch nach außen zeigenden und nach Zusammenklang mit Gleichgerichteten strebenden Kult der Gottheit. Die na-

liturgie.de

türlichsten Formen nun, in denen sich der Geist nach außen offenbart, sind Wort und Handlung. Diese stellen also auch die Grundformen des christlichen Kultes dar, betrachte man ihn in seiner ersten Einrichtung durch Christus und in der Weiterbildung durch die Kirche, nach der anbetenden (latreutischen) wie nach der gnadeverlangenden (sakramentalen) Seite. Das Symbol, das bisweilen auch zu den Grundformen des Kultes gezählt wird, ist wohl dem Worte und der Handlung nicht beizuordnen, sondern unterzuordnen, da sich beide seiner als Mittel bedienen.

Die Verwendung von Wort und Handlung im Kult ist natürlich; denn das Wort ist der vorzügliche Ausdruck des denkenden, die Handlung der des wollenden Menschengeistes. Übrigens fordert sowohl der latreutische wie der sakramentale oder „soterische" Kult die beiden Formen: der latreutische, weil die innere Stimmung der Anbetung nach äußerer Bekundung verlangt; und der sakramentale, weil der Mensch über die erfolgte Versöhnung und Gnadenspendung Gewißheit haben will, die ihm eben durch das sichtbare Zeichen (Wort, Handlung) verbürgt wird.

Die in Wort und Handlung ausgeführten Kultakte pflegt man in wesentliche und unwesentliche zu scheiden. Unter wesentlichen Kultakten oder „Heiligen Handlungen" *κατ' ἐξοχήν* sind die von Christus eingesetzten zu verstehen, die begleitenden außerwesentlichen werden Zeremonien[1] genannt; die Gesamtheit aller Formen, die einen Kultakt bilden, wird als Ritus desselben bezeichnet; so spricht man von Taufritus, Meßritus usw. Der Einheitlichkeit halber sowie wegen der Reinerhaltung der Glaubenswahrheiten, deren Ausdruck ja das liturgische Wort und die liturgische Handlung sein sollen, ist eine amtliche Festsetzung der Kultformen notwendig.

Das liturgische Gesetzgebungsrecht.

Das liturgische Gesetzgebungsrecht hat im Laufe der Zeit erklärlicherweise Veränderungen erfahren. In den ersten Zeiten des Christentums bestimmte jeder Bischof unter Berücksichtigung des „Urritus", das heißt der in der Heiligen Schrift überlieferten Elemente der Liturgie, die gottesdienstlichen Handlungen für seine Kirche; allmählich entwickelten sich dann gemeinsame Riten ganzer Provinzen, gewöhnlich nach dem Muster einer hervorragenden Kirche, wie Jerusalem, Rom, Konstantinopel, Mailand. Im Mittelalter blieb grundsätzlich dasselbe Verhältnis, was bei der weiten Ausbreitung des Christentums

[1] Zur Deutung des Wortes vgl. J. Fluck, Liturgik I 67; Thesaurus linguae lat. III 100; R. Stapper, Kath. Liturgik 56.

liturgie.de

naturgemäß zu großer Mannigfaltigkeit der Riten und zu manchen Unrichtigkeiten führte. Deswegen wurde auf dem Tridentinum das Gesetzgebungs- und Überwachungsrecht in liturgicis dem Papste zugewiesen. Ausdruck und Folge dieser Bestimmung war die Einführung gemeinsamer liturgischer Bücher (Brevier, Missale, Pontifikale, Rituale), denen die nicht schon über 200 Jahre bestehenden Sonderriten weichen mußten; ebenso wurde eine eigene Congregatio s. Rituum durch Sixtus V. 1588 eingesetzt. Durch Motuproprio Pius' XI. vom 6. Februar 1930 ist in ihr eine „historische Sektion" geschaffen worden, die bei „causae antiquae" der Seligsprechungsprozesse wie bei Reformen und Neuausgaben der liturgischen Bücher zu hören ist.

Im CIC c. 1257 heißt es: Unius Apostolicae Sedis est tum sacram ordinare liturgiam tum liturgicos approbare libros. Als Organe des liturgischen Gesetzgebungsrechtes kommen nach heutigem Recht die Ritenkongregation sowie die Congregatio De disciplina Sacramentorum in Betracht.

Ihre Befugnisse sind im Wesen folgende:

a) c. 249, § 1. Congregationi de disciplina Sacramentorum proposita est universa legislatio circa disciplinam septem Sacramentorum, incolumi iure Congregationis s. Officii circa ea quae in c. 247 statuta sunt,[1] et s. Rituum Congregationis circa ritus et caeremonias, quae in Sacramentis conficiendis, ministrandis et recipiendis servari debent.

§ 2. Ad illam spectant ea omnia, quae decerni concedique solent . . . in disciplina Sacramentorum nec non in celebratione sacrificii Eucharistici. — In ihren Bereich fällt die Beurteilung von Dispensgründen, der Gültigkeit oder Ungültigkeit von Sakramenten, der Verbindlichkeiten, die mit den höheren Weihen verbunden sind, u. ä.

b) c. 253, § 1. Congregatio sacrorum Rituum ius habet videndi et statuendi ea omnia, quae ad sacros ritus et caeremonias Ecclesiae Latinae proxime spectant.

§ 2. Eius proinde est praesertim advigilare, ut sacri ritus ac caeremoniae diligenter serventur in Sacro celebrando, in Sacramentis administrandis, in divinis officiis persolvendis, in iis denique omnibus quae Ecclesiae Latinae cultum respiciunt; dispensationes concedere, insignia et honoris privilegia tam personalia et ad tempus quam localia et perpetua, quae ad sacros ritus vel caeremonias pertinent, elargiri et cavere, ne in haec abusus irrepant.

§ 3. Denique ea omnia agit quae ad beatificationem et canonizationem Servorum Dei vel ad sacras reliquias quoquo modo referuntur. —

Über Präzedenzrechte und ähnliche im Gerichts- oder Disziplinarverfahren zu entscheidende Angelegenheiten urteilt die Ritenkongregation nicht.

---

[1] Betrifft Glaubenssachen, das Privilegium Paulinum, disparitas cultus und mixta religio, die Bücherzensur, endlich Fragen des Ieiunium Eucharisticum für zelebrierende Priester.

liturgie.de

c) Die mit Motuproprio vom 1. Mai 1917[1] ins Leben gerufene Congregatio Pro Ecclesia Orientali hat, unbeschadet der Rechte der Congregatio Officii, das Gesetzgebungsrecht für die orientalische Kirche. Die ehemals mit der Congregatio De propaganda Fide und der Pro ritibus Orientalibus verbunden gewesenen einschlägigen Befugnisse stehen nunmehr ihr zu (c. 257).

Die Dekrete der Ritenkongregation sind:

a) Decreta generalia (Urbis et Orbis), wenn sie etwas die Gesamtkirche Betreffendes, zum Beispiel die Neueinführung eines Festes, verfügen;

b) Decreta particularia, in denen Anfragen über Zweifel oder örtliche liturgische Gebräuche billigend oder ablehnend beschieden werden. Solche Dekrete tragen an der Spitze den Namen der fragestellenden Diözese (in una Mechlin., Vienn. etc.) oder des betreffenden Ordens und gelten sonstwo nur bei ganz gleichen Bedingungen.

Dekrete, die ein Partikulargesetz erklären, gelten zunächst nur im Wirkungsgebiete ebendieses Gesetzes; Entscheidungen über besondere Privilegien oder liturgische Fakultäten dürfen nur von den Adressaten in Anspruch genommen werden.

Die wichtigsten Termini kurzer Beantwortungen von Anfragen an die RC sind: Affirmative, negative (ad primum, ad secundum); mit negative gleichbedeutend ist lectum, relatum (et amplius); ähnlich reponatur (= „zu den Akten"), non expedire, nihil respondendum, letzteres besonders bei Selbstverständlichkeiten. Aufschiebend: dilatum, iterum proponatur; post Aquas (Oktoberferien), post Reges (6. Jänner), post Cineres, post Flamen. Wenn noch eine besondere Erläuterung erfolgt, wird sie angezeigt durch die Worte: Et ad mentem. Die Bemerkung selbst beginnt: Mens autem est . . . Wenn eine erfolglose Gegenvorstellung gemacht wurde, lautet der Bescheid: in decisis, etwa verstärkend mit et amplius (non proponatur).

Bei Widersprüchen in Entscheidungen der Ritenkongregation sind die in die amtliche Sammlung „Decreta authentica Ss. Rituum Congregationis" in Rom 1898 ff. aufgenommenen Dekrete maßgebend, außer es handle sich um ein besonderes Privileg. So nach dem Decr. gen. vom 16. Februar 1898.

Das liturgische Gewohnheitsrecht.

Das Kirchenrechtsbuch spricht in den Kanones 25 bis 30 vom kirchlichen Gewohnheitsrecht. Gegen eine lex ecclesiastica überhaupt ist eine vierzigjährige consuetudo rationabilis et legitime praescripta nötig, gegen eine lex ecclesiastica cum clausula prohibente futuras consuetudines eine hundertjährige. Gesetzeskraft erhält eine

[1] ActaApSed 1917 529.

liturgie.de

consuetudo praeter legem, scienter et cum animo se obligandi a communitate durch volle vierzig Jahre hindurch beobachtet.

Die Kirche hat den Gewohnheiten auch auf dem Gebiete des Gottesdienstes ihr Recht gelassen. Tatsächlich haben sich solche auch sehr bald und recht mannigfach ausgebildet und werden angemessen berücksichtigt. So verpflichten zum Beispiel kirchliche Verfügungen, welche an sich eine kirchliche Gewohnheit sofort beseitigen würden, nicht cum magno incommodo und darf das Gesetz bis zur Erledigung der vom Bischof einzureichenden Gegenvorstellung als suspendiert gelten. Einheitlichkeit in der Liturgie ist gewiß wünschens- und erstrebenswert, doch soll sie nicht zur Einförmigkeit erstarren.

Für die altkirchliche Beurteilung solcher Gewohnheiten können wir hinweisen auf Tertull., De corona militis c. 4, wo es nach Aufzählung einer ganzen Reihe derartiger Gebräuche heißt: Harum et aliarum huiusmodi disciplinarum si legem expostulas, scripturam nullam invenies: traditio tibi praetenditur auctrix, consuetudo confirmatrix et fides observatrix; MPL 2 80. Ähnlich Aug. ad Januar. I c. 2, MPL 33 200. Für zeitweilige Außerkraftstellung eines Gesetzes vergleiche man als Beispiel das Motuproprio Pius' X. über die Kirchenmusik vom 22. November 1903 und den in vielen Diözesen üblichen Gesang in der Volkssprache auch bei gesungenen Messen: das Motuproprio wurde dort nicht mehr urgiert. — Übrigens findet sich im 4. Band der Decreta auth. S. 40 im Kommentar zur Instructio Clementina folgende Stelle: In iis, quae ad disciplinam pertinent, multam vim habet locorum consuetudo; et satius quandoque est aliquid tolerare, quod ab aliarum ecclesiarum consuetudine dissentire videtur, quam ciere turbas, quae non sine magno religionis detrimento quandoque etiam ex bona causa excitantur.

Was die Beseitigung von Gewohnheiten anlangt, steht das Urteil darüber dem Bischof oder der obersten liturgischen Autorität zu; alte und allgemeine Diözesangewohnheiten gelten, wenn sie nicht klar als Mißbräuche erkennbar sind, als verjährt und rechtsverbindlich, weshalb der einzelne Geistliche nicht das Recht hat, sie in seinem Kreise abzuschaffen, vielleicht oder sogar wahrscheinlich nur unter scharfem Widerspruche der Gemeinde. Übrigens hat die Ritenkongregation wiederholt den Grundsatz ausgesprochen, eingewurzelte, minder entsprechende Gewohnheiten seien nur prudenter et absque scandalo sensim abzuschaffen. Stürmisches Vorgehen würde mehr schaden als nützen. Freilich ist zuzugeben, daß manchmal liturgische Sondergebräuche unnützerweise eingebürgert werden.

Die Rubriken.

Wir verstehen unter den Rubriken die zum geordneten Vollzuge des Gottesdienstes notwendigen Vorschriften für die äußere Form des Gottesdienstes.

liturgie.de

Der Name ist aus den zivilrechtlichen und kanonistischen Büchern in die liturgischen übernommen worden; man findet ihn dort schon im 14. Jahrhundert. Die zunächst auf das Summarium gehende Bezeichnung wird für den Gesetzestext selbst verwendet; man vergleiche die Rubricae generales und speciales in Brevier und Missale.

Die Rubriken entstammen ihrem Wesen nach den sogenannten Ordines Romani, Anweisungen für den Gottesdienst, die später als „Caeremoniale" bezeichnet wurden. Die Rubricae generales des Missale und der Ritus celebrandi missam gehen auf J. Burckards 1498 in Rom veröffentlichten Ordo servandus per sacerdotem in celebratione missae zurück, die wiederholt verbesserten und ergänzten Generalrubriken des Breviers stammen von dem Franziskaner Ludw. Ciconiolano: Directorium divini officii, 1539 erstmals herausgegeben.

Man unterscheidet Rubricae generales und speciales; erstere sind die im Brevier und Missale in der Einleitung zusammenhängend gegebenen Vorschriften, leztere finden sich in den Text verflochten. Bezüglich der Verpflichtung der Rubriken hat man die Unterscheidung zwischen Rubricae praeceptivae und directivae gemacht, ohne jedoch die Grenze genau angeben zu können. Eine zweite Auffassung geht im allgemeinen dahin, alle Rubriken als präzeptiv anzusehen, ohne deswegen jede Nichtbeachtung einer Rubrik auch schon als Sünde zu betrachten.

„Es lehrt die Moral, daß menschliche Gesetze (und zu diesen gehören die meisten rubrizistischen Vorschriften) magno cum incommodo, gravi sub difficultate nicht verpflichten, daß man in materia levi durch einen gewichtigen, ja schon durch einen wahrhaft vernünftigen Grund von der Beobachtung eines menschlichen, respektive kirchlichen Gesetzes entbunden sei; endlich, daß man auch Gewohnheiten contra legem folgen dürfe, wenn sie rechtlich präskribiert sind." So V. Thalhofer-L. Eisenhofer, Liturgik I 52, wo alle Rubriken als präzeptiv betrachtet werden. — Es soll aber nicht verschwiegen werden, daß sich auch für die Scheidung zwischen präzeptiven und bloß direktiven Rubriken beachtenswerte Vertreter erheben, vornehmlich aus Moralistenkreisen; so zum Beispiel F. Bucceroni, J. Lehmkuhl, H. Noldin. Die Streitfrage wird wohl kaum zu völliger Beilegung gelangen, wenn sich die kirchliche Autorität bei einer Neufassung der Rubriken über ihren Verpflichtungsgrad nicht bestimmt ausspricht.

Der Gegenstand der liturgischen Verehrung.

Der christliche Kult wendet sich nach Idee und Äußerung in erster Linie an Gott als Wesenseinen, sodann an die drei göttlichen Personen als solche und zumal an die Person des Gottmenschen Jesus Christus. Wenn in der katholischen Liturgie auch der Heiligenverehrung Raum

liturgie.de

gewährt wird, so fließt diese Verehrung eben aus der Beziehung der Heiligen zu Gott.

Es ergibt sich für den Gegenstand der Liturgie folgende Übersicht:

Der Kult Gottes selbst:
1. des Dreieinen,
2. der einzelnen göttlichen Personen:

a) Vater — *b)* Sohn — *c)* Heiliger Geist } cultus latriae

göttliche Natur — gottmenschliche Natur

cultus absolutus — cultus relativus (Reliquien, Bilder)

Dazu tritt dann die Verehrung der Heiligen als Diener Gottes: } cultus duliae

direkter (Personen, Reliquien) — indirekter Kult (Bilder)

Der cultus latriae.

Der erste und eigentliche Gegenstand des Kultes bleibt stets Gott selbst: Das Opfer wird nur Gott dargebracht, auch an Heiligenfesten;[1] im kirchlichen Stundengebete wird zum allergrößten Teil Gott direkt angesprochen oder doch wenigstens abschließend angerufen; man denke an das Gloria Patri am Ende der Psalmen, die Doxologie am Schlusse der Hymnen, das Te Deum am Ende der Matutin, die Absolutionen am Abschlusse der Psalmodie, die Benediktionen vor und das Deo gratias nach den Lesungen usw. Ebenso richten sich die liturgischen Orationen an Gott, meist an die erste göttliche Person unter Abschlußanrufung der Trinität — nach dem Geheiß und nach der Mittlerstellung Christi.[2] Die ältesten, den römischen Sakramentarien entnommenen Meßorationen (Collecta, Super oblata, Postcommunio, Ad complendum) wenden sich ausnahmslos an Gott Vater, Meßorationen, die sich an die zweite göttliche Person richten, erscheinen erst nach dem Jahre 1000; an den Heiligen Geist wendet sich direkt keine Collecta der Messe, auch nicht am Pfingstfeste; ebenso nicht an die Heilige Dreifaltigkeit. Wohl aber richten sich anderweitige liturgische Formulare (so das Suscipe sancta Trinitas und das Placeat tibi sancta Trinitas in der Messe) an die Dreieinigkeit.

---

[1] Trid., sess. XXII, De sacrif. miss. c. 3: Quamvis in honorem et memoriam sanctorum nonnullas interdum missas ecclesia celebrare consueverit, non tamen illis sacrificium offerri docet sed Deo soli, qui eos coronavit.

[2] Jo 16 23, 14 26, 25 26.

liturgie.de

Die Verehrung der zweiten göttlichen Person im besonderen.

1. Cultus absolutus.

Einen breiten Raum nimmt in der katholischen Liturgie erklärlicherweise die Verehrung der zweiten göttlichen Person ein.[1] Im christlichen Altertum und in der ersten Hälfte des Mittelalters wird Jesus vornehmlich seiner Gottheit nach verehrt: die Feste der Auferstehung, der Himmelfahrt, der Sendung des Heiligen Geistes, auch der Epiphanie gelten dem Erweise seiner Gottheit. In der zweiten Hälfte des Mittelalters wird dazu auch die Verehrung der mit der göttlichen hypostatisch vereinigten menschlichen Natur Jesu betont und geübt, nicht zuletzt auch als Glaubensbekenntnis gegenüber gewissen, zu spiritualistischen Irrlehren über die zweite göttliche Person. Die so entstandenen Formen der Verehrung des Erlösers lassen sich in drei Gruppen zusammenfassen, die sämtlich zum cultus absolutus der zweiten göttlichen Person gehören; diese sind

a) die Verehrung des Gottmenschen in der Eucharistie. Dieser Kult findet seinen liturgischen Ausdruck vornehmlich in der Begehung des Fronleichnamsfestes[2] und zusammenhängend damit in der Aussetzung des Allerheiligsten, der theophorischen Prozession und dem sakramentalen Segen;

b) die Herz-Jesu-Verehrung, deren Gegenstand das liebeerfüllte Herz des Erlösers als ein Teil seiner mit der Gottheit hypostatisch vereinigten Menschheit bildet;

c) die Verehrung des Kostbaren Blutes des Herrn. Den Gegenstand dieses Kultes bildet das am Kreuze vergossene und nach der Auferstehung wieder aufgenommene Blut des Erlösers.

Den Anstoß für die Verehrung des kostbaren Blutes sehen einige in der Legende des apokryphen Nikodemusevangeliums, nach der Nikodemus das Blut des Herrn in einer kostbaren Schüssel bei der Kreuzabnahme aufgefangen habe; auch die Sage vom Heiligen Gral möchte man auf dieses Evangelium zurückführen. Übrigens lag die Verehrung des beim Erlösungstode vergossenen Blutes des Herrn der gemütstiefen Volksseele nahe und fand durch die Kreuzzüge und die damals entstandenen Bruderschaften vom hl. Blut neue Anregungen.

Die Frage nach der Art der Vereinigung der Blutreliquien des Herrn und zusammenhängend damit die Frage nach dem Grade ihrer Ver-

[1] Vgl. zum Ganzen die eingehende allseitige Untersuchung von J. A. Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet (1925).

[2] Bezeichnend Solemnitas oder Festum Ss. Corporis Christi genannt. Über die Geschichte und die Feier des Festes wird in der Heortologie gehandelt werden. Ebenso über das Herz-Jesu-Fest.

liturgie.de

ehrung bildete den Gegenstand einer heftigen Kontroverse zwischen Dominikanern und Franziskanern, bis Pius II. den Streit abschnitt. — Was die an einzelnen Orten (Jerusalem, Rom, Brügge, Weingarten) aufbewahrten Blutreliquien angeht, würde solchen Überresten des Passionsblutes kein Anbetungskult gebühren, sondern ein ähnlicher relativer Kult wie den Kreuzpartikeln.[1]

Das Fest des Kostbaren Blutes wurde 1849 von Pius IX. für die Gesamtkirche eingeführt, nachdem es örtlich schon lange bestanden hatte und äußerst beliebt geworden war. Gegenwärtig ist es auf den 1. Juli angesetzt.

2. Cultus relativus.

Neben dem cultus absolutus, der der zweiten göttlichen Person erwiesen wird, gibt es in der Liturgie auch einen cultus relativus, welcher den Passionsreliquien des Herrn und damit mittelbar auch ihm selbst gilt. Zu diesem Kult gehört die Verehrung des Kreuzes Christi und der übrigen Leidenswerkzeuge.

A. Die Verehrung des Kreuzes Christi.

Über das Kreuz Christi finden sich in den ersten drei Jahrhunderten keinerlei geschichtliche Nachrichten; erst dem vierten Jahrhundert gehört der legendare Bericht von der Kreuzauffindung durch die hl. Helena an.[2] Sicher ist, daß noch vor der Mitte des 4. Jahrhunderts, also vor 350, das Kreuz des Herrn als unzweifelhaft wiedergefunden galt, wie vor allem aus den Zeugnissen der Hl. Cyrillus von Jerusalem und Johannes Chrysostomus sowie aus der Peregrinatio Aetheriae hervorgeht.

Die Kreuzesstrafe, bei den römischen Schriftstellern seit dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert bekannt, ist vielleicht phönizischen Ursprungs. An den ursprünglichen Vertikalpfahl, *σταυρός*, wurde das patibulum gefügt und so die uns geläufige Kreuzesform hergestellt. Das patibulum, das seit Cicero gleichbedeutend mit crux überhaupt ist, wurde von dem Verurteilten wohl regelmäßig herausgetragen, während der *σταυρός* bereits festgerammt wurde. So war es wohl auch bei der Kreuzigung Jesu, zumal das ganze Kreuz wegen seiner Last kaum von ihm hätte getragen werden können; denn das Kreuz mußte bei einer Länge von etwa 3 *m* für den *σταυρός* und 2 *m* für das patibulum doch mindestens eine Breite von 10 bis 12 *cm* und eine nicht viel geringere Dicke haben. Was die Form des Kreuzes Christi anlangt, dürfte es eher eine crux immissa als eine commissa gewesen sein. Oft wird ein Sitzpfahl, sedile, genannt, auf dem der Körper des Gekreuzigten seinen Halt fand. In der Zeit der Renaissance ist

[1] Vergleiche auch D. auth. 2660 und LexThKi II 402.

[2] Vgl. J. Straubinger, Die Kreuzauffindungslegende (1912), und K. Künstle, Ikonographie I 446 468.

liturgie.de

das sedile in der Darstellung vielfach einem kaum zweckmäßigen Fußbrette gewichen. Die Befestigung am Kreuze erfolgte bisweilen durch Anbinden, oder häufiger und so auch bei der Kreuzigung Jesu durch Annagelung.

Die crux commissa (das T-Kreuz) ist vielleicht aus Stellen wie Ezech 9 4, Apok 7 3 zu erklären; die ältesten Zeugnisse scheinen auf eine immissa hinzuweisen; so Iren., Adv. haer. II 4: crux fines habet quinque, unum in medio, in quo requiescit, qui clavis affigitur; MPG 7 794. Vgl. Justin., C. Tryph. c. 91, MPG 6 693. — Vergleiche zum Ganzen K. Künstle, Ikonographie I 468—476, mit reicher Literatur über: Gestalt und Geschichte des Kreuzes, Kreuzallegorien, das „lebende Kreuz", Kreuzsteine, Kümmernisbilder. Auch LexThKi VI 242—254 und RGG III 1289—1293.

Die Hochverehrung, welche dem Kreuze des Herrn gezollt wurde, brachte naturgemäß das Verlangen nach Teilen dieser Reliquie mit sich. So finden wir schon zur Zeit Cyrills von Jerusalem Kreuzpartikeln bezeugt, deren Zahl natürlich im Laufe der Zeit stark gewachsen ist; allerdings nicht in dem Grade, daß das Wort berechtigt wäre, aus den vorhandenen Kreuzpartikeln zusammen ließe sich ein ganzes Kriegsschiff bauen, wie Erasmus, Macaulay u. a. gespottet haben.[1]

Einige der ältesten Zeugnisse für das Vorhandensein von Kreuz und Kreuzpartikeln seien kurz zusammengestellt:

a) Cyr. Hieros., Cat. IV 10 (MPG 33 469): *Καὶ τοῦ ξύλου τοῦ σταυροῦ πᾶσα λοιπὸν ἡ οἰκουμένη κατὰ μέρος ἐπληρώθη.*

b) Eine in Tixter bei Algier 1889 gefundene Inschrift bezeugt für 359 das Bestehen einer memoria sancta (Kapelle) mit einer Reliquie de ligno crucis et de terra promissionis, ubi natus est Christus.

c) Die peregrinatio Aetheriae (c. 37, CSEL 39 88) beschreibt ausführlich die Zeremonie der feierlichen Verehrung der Kreuzreliquie am Karfreitag in Jerusalem.

d) Chrysostomus bezeugt die Sitte, Kreuzpartikeln in goldenen Kapseln am Halse zu tragen: Contra Jud. c. 10, MPG 48 826. — Seit dem 5. Jahrhundert sind besonders Berichte über Schenkungen von Kreuzpartikeln an hochstehende Persönlichkeiten häufig.

Die liturgischen Formen der Verehrung des Kreuzes.

1. Die Verehrung der Kreuzpartikel.

Der Kreuzpartikel gebührt naturgemäß eine höhere Verehrung als den Reliquien von Heiligen; deswegen ist sie auch von sonstigen Reliquien gesondert aufzubewahren und auszusetzen.[2]

[1] Das Mindestvolumen des Kreuzes muß wohl doch mit etwa 48,000.000 mm^3 angenommen werden (bei einer Breite von 12 *cm*, einer Dicke von 8 *cm* und der Länge von 3 *m* für σταυρός und 2 *m* für patibulum). Das Gesamtvolumen der ermittelbaren Kreuzpartikeln berechnete Ch. Rohault de Fleury (Mémoire sur les instruments de la passion, Paris 1870) mit 9,000.000—10,000.000 mm^3 Vgl. S. Bäumer in KL VII 1128.

[2] D. auth. 2647; 3579 2. Auch CIC c. 1287 § 2.

LITURGISCHES INSTITUT

liturgie.de

Bei öffentlicher Aussetzung, die aber nicht auf dem Tabernakel oder davor stattfinden soll, gebührt der Kreuzpartikel die einfache genuflexio und die incensatio triplici ductu a sacerdote non genuflexo; auch darf sie in feierlicher Prozession unter einem Baldachin getragen werden; am Schlusse der Prozession oder Aussetzung soll mit der Kreuzpartikel der Segen gegeben werden, aber ohne Segensformel. Die liturgische Farbe der dabei vorausgesetzten Paramente ist die rote, es sei denn, daß sich die Aussetzung oder die Darreichung zum Kusse unmittelbar an eine andere liturgische Handlung anschließt.

Eine Zusammenstellung der Vorschriften über die Verehrung der Kreuzpartikel siehe in D. auth. Band V S. 135 und 136. Über mißbräuchliche oder wenigstens geschmacklose Verwendungen der Kreuzpartikel vergleiche D. auth. 396 und A. Franz, Benediktionen II 468 (Eintauchen der Kreuzpartikel in Wasser ad impetrandam pluviam oder zu Heilzwecken).

2. Die Verehrung des Kreuzes als Erlösungszeichen.

Daß das Kreuz im Vordergrunde der liturgischen Verehrung durch die Kirche steht, ist naturgemäß. Die Hauptformen sind folgende:

a) Die Adoratio crucis am Karfreitag — eine schon in der peregrinatio Aetheriae (c. 37) geschilderte ergreifende Zeremonie.

An eine Aussetzung der Kreuzreliquie in Rom am 4. Fastensonntag (Laetare) erinnert noch heute die Rubrik des Missale: Statio ad s. Crucem in Jerusalem, wo die Kreuzreliquie aufbewahrt wurde.

b) Die Verehrung durch die beiden Kreuzfeste: Exaltatio s. Crucis (Ὕψωσις τοῦ τιμίου σταυροῦ) und Inventio s. Crucis am 14. September und am 3. Mai. Darüber mehr in der Heortologie.

c) Die Verwendung des Kreuzes im Kirchenbau: als Altarkreuz, Apostelkreuze, Aschenkreuz[1] bei der Konsekration der Kirche, Turmkreuz, Kreuz im Grundrisse der Kirche usw.; ferner die Verwendung als Prozessionskreuz, das schon seit dem 5. Jahrhundert erwähnt wird, als Brustkreuz des Bischofs, wie es schon Gregor von Tours und Beda bezeugen, endlich als Friedhofskreuz.

3. Die Verehrung der Kreuzbilder.

In der ersten Zeit des Christentums finden sich bei der Verachtung der Kreuzesstrafe durch Juden und Heiden und dem Spott über einen gekreuzigten Erlöser[2] kaum irgendwelche deutliche Nachbildungen des

[1] Nach heutigem Empfinden. Ursprünglich ist es allerdings die alte Abgrenzung des heidnischen τέμενος nach den vier Weltgegenden, die auf den christlichen Kirchenbau übertragen wurde. Vgl. JahrbLiturgWiss 1923 164 und F. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie (1922).

[2] Man denke an das bekannte Spottkruzifix auf dem Palatin: eine rohe Wandzeichnung, welche einen gekreuzigten Mann mit einem Eselskopfe und einen ihn Anbetenden zeigt. Vgl. F. X. Kraus, RE II 774—776; auch Tertull., Apol. c. 16 12.

liturgie.de

Kreuzes. Als bloß den Christen verständliches Zeichen findet sich das Monogramm Christi . Im 3. Jahrhundert kommt das Zeichen vor. Ebenso finden sich Zeichen, welche Anker- und Kreuzmotive miteinander vereinigen.[1]

Mit dem Falle des Heidentums wurde das Kreuz als Siegeszeichen nunmehr offener dargestellt — ein einfaches Kreuz, von einem Kranz aus Ölzweigen oder Sternen umgeben, wohl auch mit anderweitigem symbolischem Blattwerk, als die „Crux fidelis inter omnes arbor una nobilis", wie nach der Tradition Venantius Fortunatus von Poitiers († um 601) es besingt.

Einen weiteren Schritt in den Kreuzdarstellungen bilden die Lammesbilder, Verbindungen des Kreuzes mit einem Lamme, gegen welche das Trullanum Stellung nahm.

Seit Gregor d. Gr. treten Kreuze auf, welche den Heiland als Sieger, also nicht sterbend, an das Kreuz geheftet zeigen; die älteste derartige für das Abendland vorbildlich gewordene Darstellung dürfte sich 586 in einer syrischen Evangelienhandschrift des mesopotamischen Mönches Rabbulas finden.

Große Förderung erfuhren die Kreuzbilder im karolingischen Reiche, in dem irische Missionäre Darstellungen des in seiner Majestät mit Purpur und Krone an das Kreuz gehefteten Erlösers verbreiteten.

Nach dem wohl von Venantius Fortunatus poetisch ausgedrückten Gedanken:

Vexilla regis prodeunt, fulget crucis mysterium —
Impleta sunt quae concinit David fideli carmine
Dicendo nationibus: Regnavit a ligno Deus.

Die heute allgemein übliche Form, welche den am Kreuze leidenden und sterbenden Christus zeigt, ist seit der Renaissance besonders ausgebildet worden. Ausgesprochen naturalistisch gehaltene Kruzifixusdarstellungen lehnt das katholische Empfinden mit Recht ab.

Die Bilder Christi.

Die Ansicht, das christliche Altertum sei überhaupt bilderfeindlich gewesen, ist als irrig aufgegeben, zumal seit den Entdeckungen einer Reihe von Bildwerken in den älteren Katakomben durch J. Wilpert. Dagegen ist es richtig, daß sich in der orientalischen Kirche bilderfeindliche Strömungen zeigten.

---

[1] Vgl. zusammenfassend (mit Abbildungen) LexThKi II 941 f. und VI 242.

liturgie.de

Allegorische und symbolische Darstellungen Christi finden sich in großer Zahl: so das Lamm, der Fisch (ἰχθύς), die Taube, der Gute Hirt, der Weinstock. Mit dem 4. Jahrhundert wird der Gebrauch der Bilder naturgemäß häufiger, und die zweite göttliche Person ist da auf den ehedem seltenen Trinitätsbildern besonders deutlich dargestellt. Die früheren Bilder zeigen den Herrn in jugendlicher Gestalt und bartlos, die späteren als gereiften Mann mit ernsten Zügen, halbkurzem Vollbart und langem Haar.[1]

Unter den Christusbildern der frühmittelalterlichen Zeit sind die sogenannten Lukasbilder und die Achiropoieten (εἰκόνες ἀχειροποίητοι) zu erwähnen.

a) Die Lukasbilder. Der Evangelist Lukas wird zum erstenmal im Bilderstreite als Maler aufgeführt. Die unter seinem Namen gehenden Christusbilder stammen aus dem 6. Jahrhundert und gehören der byzantinischen Kunstrichtung aus der Zeit ihres Verfalles an. Der Ausdruck Christi auf den Lukasbildern ist ernst und düster.

b) Die Achiropoieten, so genannt, weil sie angeblich nicht von Menschenhand stammen. Die bekanntesten sind das Abgar- und das Veronikabild.

Die Abgarbilder entstammen gleichfalls der byzantinischen Kunst und stellen Christus mit länglichem Gesicht, sanftem Ausdruck, mit schlicht gescheiteltem Haar und nicht langem Bart dar. Ein solches in S. Silvester in Capite zu Rom verehrtes Abgarbild ist typisch für Christusdarstellungen geworden.

Die Grundlage für die Abgarbilder ist die Abgarlegende, nach der Christus mit einem König Abgar in Briefwechsel gestanden sei und ihm sein Bild übersandt haben soll. Den Anlaß für die Legende wollen einzelne in dem vermeintlichen Angebot eines Asyls für Jesus (Jo 7 35; 12 20 ff.) sehen.

Die Legende steht bei Euseb., Kirchengeschichte I 13. Abgar ist der allgemeine Name der 28 Könige des osrhoënischen Reiches zu Edessa (137 v. Chr. bis 216 n. Chr.). — Zum Ganzen K. Künstle, Ikonographie I 590—592.

Über die Entstehung der Veronikabilder, deren früheste Erwähnung sich um 1000 bei dem Mönch von Sorakte findet, gibt es eine doppelte Fassung der Legende. Nach der einen hätte Christus der Veronika noch vor seinem Leiden bei einem Gange zu einem Maler sein Bild auf die Leinwand gedrückt, nach der andern geschah es auf dem Kreuzwege. Der Name Veronika ist überhaupt legendar und vielleicht auf die Worte vera icon zurückzuführen, zumal mittel-

[1] Vgl. K. Künstle, Ikonographie I 16 ff. 589 ff. Zusammenfassend: LexThKi II 939—941, mit Abbildungen.

liturgie.de

alterliche Berichte die Bilder selbst veronicae nennen. In den Kreuzwegdarstellungen kommt das Veronikabild seit dem 15. Jahrhundert vor.

Die heutigen Veronikabilder unterscheiden sich immerhin ziemlich von den mittelalterlichen, wie de Waal in RömQschr 1893 259 ff. zeigt.

W. Grimm[1] wollte in der Veronikalegende nur eine Latinisierung der Abgarlegende sehen. Nach einer zweiten Hypothese wäre Veronika gleich *Βερονίκη*, welchen Namen die von Christus geheilte blutflüssige Frau getragen hätte.

B. Die Verehrung der übrigen Passionsreliquien.

Vor der Brevierreform durch Pius X. (1911 und 1913) fand sich in der Vorfasten- und der Fastenzeit in Brevier und Missale eine Reihe von Festen, welche 1830 zunächst den Passionisten und dann auch weiterhin pro aliquibus locis bewilligt wurden und die Leidenswerkzeuge des Herrn, wie die Dornenkrone, die Lanze und Kreuzesnägel, das Grabtuch des Herrn, zum Gegenstande haben. Indes sollte damit keine Entscheidung über die Echtheit dieser Reliquien gegeben, sondern, wie auch aus den Offizien deutlich hervorgeht, nur der Vorgang aus dem Leiden des Heilandes geschildert werden. Nun einige Bemerkungen über die genannten Reliquien.

1. Die Dornenkrone.

Das Fest S. Spineae Coronae fiel auf den ersten Freitag nach Aschermittwoch. Die Grundlage bietet der evangelische Bericht über die Dornenkrönung. Die Dornenkrone selbst soll durch die hl. Helena aufgefunden und nach Konstantinopel gebracht worden sein. Von Balduin II. an die Venetianer verpfändet, wurde sie 1238 von Ludwig IX. wieder zurückerkauft und in der Ste-Chapelle zu Paris beigesetzt. Daher das in Frankreich übliche Fest Susceptionis s. Spineae Coronae am 11. August.

2. Die heilige Lanze und die Kreuzesnägel.

Die heilige Lanze (Jo 19 34) wird seit dem 7. Jahrhundert zum erstenmal im ersten Kreuzzug vor Antiochia 1098 wiedererwähnt; seitdem schweigen die Berichte neuerdings bis auf Innozenz VIII. (1484 bis 1492), der die heilige Lanze von Sultan Bajazet zum Geschenk erhalten haben soll. Sie wird mit anderen Reliquien in der Peterskirche aufbewahrt. Anderweitige Teile der heiligen Lanze werden in Frankreich sowie in Deutschland verehrt, wo man auch ein Fest De armis Christi beging.[2]

---

[1] Die Sage vom Ursprung der Christusbilder. Berlin 1884. Zum Ganzen K. Künstle, I 591.

[2] Vgl. KL VII 1419 ff.; RGG III 1488.

liturgie.de

Die Kreuznägel sollen der Legende nach von der hl. Helena zugleich mit dem Kreuze aufgefunden worden sein. Teile derselben werden an verschiedenen Orten gezeigt; am bekanntesten ist wohl die Reliquie in der sogenannten „Eisernen Krone".

Das Fest Ss. Lanceae et Clavorum D. N. J. Ch. wurde am Freitag nach dem ersten Fastensonntag begangen.

3. Das Grabtuch des Herrn (S. Sindon).

Ein Grabtuch, in welches der Leichnam Christi gehüllt worden sein soll, wurde im Mittelalter in Belgien (Lüttich), Frankreich (Troyes, Chambéry) und schließlich in Italien (Turin) aufbewahrt und verehrt. Der Name sindon (*σινδών*) lehnt sich an den Bericht Mt 27 59, Mk 15 46, Lk 23 53 an. Das Fest S. Sindonis, das sich mit dem Vorgange der Grablegung beschäftigt, fiel auf den Freitag nach dem zweiten Fastensonntag.

Über die Geschichte dieser schon früh und viel angezweifelten Reliquie — es gab über vierzig angebliche Sindones — siehe KL XI 334 und LexThKi IV 636. Gegen die öffentliche Ausstellung der S. Sindon erhob 1353 der Bischof von Troyes und 34 Jahre später der von Avignon mit dem Hinweise auf ihre Unechtheit Einspruch. In neuerer Zeit (1902) ist Ul. Chevalier mit gewichtigen Gründen gegen die Echtheit aufgetreten.

Eine besonders in Westdeutschland populär gewordene Reliquie ist der sogenannte Heilige Rock[1] in Trier. Die Zeugnisse für ihn reichen etwa bis ins 12. Jahrhundert zurück. Mit der Gestattung der Wallfahrten[2] zu dieser Reliquie ist kirchlicherseits natürlich noch kein bindendes Urteil über ihre Echtheit gegeben.

Der cultus duliae.

Die liturgische Heiligenverehrung „ist weit entfernt von vielen Formen mehr primitiver Andacht. Gott und Christus sind die Pole des ganzen Offiziums, der Heilige leuchtet in ihrem Lichte und gibt seinen Ruhm ihnen zurück. Die menschliche Heiligkeit ist keine selbständige Größe, sondern Teilnahme an der Heiligkeit Gottes".[3]

Die Heiligenverehrung ergibt sich also aus der Stellung der Heiligen zu Gott und zu den Mitgliedern der streitenden Kirche. Außerdem ist es vom rein natürlichen Standpunkt und psychologisch erklärlich, daß die Kirche für die Erhaltung des Gedächtnisses jener sorgt, die

[1] *χιτὼν ἄῤῥαφος*, tunica Christi inconsutilis. — Vgl. St. Beissel, Geschichte des Heiligen Rockes (1880). Derselbe in KL X 1230 ff. — KHL II 1796.

[2] Besonders seit dem 16. Jahrhundert. Die Ausstellung des Heiligen Rockes unter Bischof Arnoldi 1844 gab den Anstoß zur sogenannten „deutschkatholischen" Bewegung. Die jüngste Ausstellung erfolgte 1933.

[3] O. Casel in JahrbLiturgWiss 1922 89.

liturgie.de

im Bekenntnisse des Christusglaubens durch Hinopferung ihres Lebens die größte sittliche Tat vollbracht haben.

Für die Geschichte der Heiligenverehrung vgl. P. Dörfler, Die Anfänge der Heiligenverehrung nach den römischen Inschriften und Bildwerken (1913). Naturgemäß hat sich die Heiligenverehrung erst allmählich entwickelt; vor der Mitte des 3. Jahrhunderts genossen die Märtyrergräber mehr eine pietätvolle als eine religiöse Verehrung. Solange das Heidentum herrschte, hätte bei weniger gründlich unterrichteten Heidenchristen der Heiligenkult leicht in Parallele mit der Götterverehrung gebracht werden können. Schon aus diesem pädagogischen Grunde war also Zurückhaltung geboten, zumal die äußeren Formen der Verehrung natürlich ähnliche sein mußten wie beim antiken Totenkult. Vgl. darüber JahrbLiturgWiss 1923 144.

Daß der den Heiligen erwiesene Kult in letzter Linie auf Gott zurückgeht, bekunden schon die Formulare: so die Orationen des Breviers und der Messe an Heiligenfesten, das Invitatorium, wie zum Beispiel Regem martyrum, confessorum, virginum Dominum venite adoremus. Selbst dort, wo in liturgischen Formularien, wie in der Allerheiligen- oder Lauretanischen Litanei, direkte Anrufungen von Heiligen vorkommen, werden sie mit Anrufungen Gottes eingeleitet und beschlossen: Kyrie eleison, Agnus Dei.

Das Recht der Heiligsprechung ist seit Alexander III. dem Papste vorbehalten.[1]

Man unterscheidet:

a) die beatificatio, Seligsprechung, eine zustimmende Äußerung der Kirche über die Verehrungswürdigkeit eines verstorbenen Christen, aber als sententia nondum praecipiens, sed indulgens et permittens; die Verehrung wird erlaubt;

b) die canonizatio, Heiligsprechung, die sententia definitiva et solemnis über die Heiligkeit; die Verehrung des Heiligen wird empfohlen oder den liturgischen Personen in officio et missa anbefohlen.[2]

Daneben unterscheidet die CR noch zwei Vorstufen:

a) Als „servus Dei" werden Personen bezeichnet, deren Seligsprechungsprozeß angeregt ist oder betrieben wird;

b) als „venerabilis servus Dei" gilt eine Person, wenn das amtliche Dekret über ihren heroischen Tugendgrad ausgestellt ist; vergleiche CIC c. 2115.

Die liturgische Verehrung der Heiligen beruht wesentlich in Anrufung und der Feier der Heiligenfeste, über die in der Heortologie

---

[1] c. 1 X De reliq. 3 45; Beatifikationen durch Bischöfe kamen bis Urban VIII. vor. Das heutige Recht siehe in CIC c. 1999—2141.

[2] Bened. XIV., De serv. Dei canon. I 42 10. Über den wesentlichen Unterschied zwischen Kanonisation und Beatifikation vergleiche denselben I 2 39.

liturgie.de

eingehender gesprochen werden wird. Hier mögen noch einige Bemerkungen über die Verehrung der Reliquien und der Bilder der Heiligen folgen.

1. Die Reliquienverehrung.

Man pflegt mehrere Grade von Reliquien der Heiligen zu unterscheiden: Reliquien des ersten Grades sind Überreste vom Leibe des Heiligen; Reliquien zweiten Grades bilden von dem Heiligen gebrauchte Gegenstände, Kleider usw.; als Reliquien dritten Grades bezeichnet man Gegenstände, die mit wirklichen Reliquien in Berührung gebracht wurden.

Die Verehrung der Reliquien liegt in der Hilfeleistung des Leibes bei den Tugendwerken des Verstorbenen sowie im Glauben an die einstige Verklärung des Leibes[1] begründet.

Beispiele von Reliquienverehrung, zunächst in Verbindung mit der Märtyrerverehrung, finden wir schon in den ältesten Zeiten des Christentums. So wurden die Gebeine des Märtyrers Ignatius im Triumph nach Antiochien gebracht, und die Smyrnäer erließen über das Martyrium des hl. Polykarp ein Rundschreiben, in welchem es c. 18 heißt: *Ἡμεῖς ὕστερον ἀνελόμενοι τὰ τιμιώτερα λίθων πολυτελῶν καὶ δοκιμώτερα ὑπὲρ χρυσίον ὀστᾶ αὐτοῦ ἀπεθέμεθα ὅπου καὶ ἀκόλουθον ἦν.* Ebenso wurden die Gebeine der Märtyrer in den Katakomben verehrt und am Jahrestage ihres Todes wohl auch das heilige Opfer an der Begräbnisstätte dargebracht — ein Gebrauch, aus dem die schon im 6. Jahrhundert anzutreffende Verordnung hervorwuchs, jeder Altar solle Heiligenreliquien enthalten.

Im Mittelalter äußerte sich das Verlangen nach Reliquien bisweilen sehr lebhaft, zumal unter dem Einflusse der Translation von Reliquien aus ehemals christlichen, nunmehr von Mohammedanern besetzten Stätten. Daß dabei gelegentlich piae fraudes vorgekommen sein mögen und manchmal recht sonderbare Reliquien gezeigt wurden, ist zuzugeben. Um Ungehörigkeiten bei der Reliquienverehrung zu verhindern, erließen das IV. Laterankonzil und zumal das Tridentinum (sess. XXV, De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum et sacris imaginibus) Vorschriften zur Regelung des Reliquienkultes. Noch in neuerer Zeit mußte Leo XIII. gegen den in Italien seit der Besetzung des Kirchenstaates (1870) betriebenen Reliquienhandel streng einschreiten.

Zur Prüfung und Beglaubigung von Reliquien wurde die durch Klemens IX. 1669 eingesetzte Congregatio indulgentiarum et s. reliquiarum bestimmt; durch Motuproprio Pius' X. vom 28. Jänner 1904 wurde sie mit der Ritenkongregation vereinigt.

[1] 1 Kor 15, 42—44. — Zum Ganzen vgl. KHL II 1730.

liturgie.de

Die Art der Reliquienverehrung: [1]

a) Öffentlich verehrt dürfen nur Reliquien von kanonisierten oder wenigstens beatifizierten Personen werden und nur dann, wenn die Authentik vorliegt, die übrigens durch eine veneratio immemorialis ersetzt werden kann.

b) Die Aufbewahrung der Reliquien soll in würdiger Fassung und möglichst in der Kirche geschehen; doch nicht mit der Kreuzpartikel in einem Reliquiar und noch weniger mit dem Allerheiligsten im Tabernakel.

c) Bei Aussetzung wird die Heiligenreliquie geehrt durch inclinatio capitis und stehende incensatio duplici ductu; bei Prozessionen mit Heiligenreliquien, wobei aber der Gebrauch eines Baldachins verboten ist,[2] darf am Schlusse der Prozession mit der Reliquie der Segen erteilt werden. Die liturgische Farbe ist dieselbe wie beim Offizium des verehrten Heiligen.

d) Besitzt eine Kirche eine reliquia insignis eines kanonisierten Heiligen, so darf sie an seinem Erwähnungstage im Martyrologium sein Fest in officio et missa als duplex minus und mit Gloria und Credo begehen.

Als reliquiae insignes werden in c. 1281 § 2 des CIC bezeichnet: corpus, caput, brachium, antibrachium, cor, lingua, manus, crus aut illa pars corporis, in qua passus est martyr, dummodo sit integra et non parva. Solche reliquiae insignes dürfen ohne Erlaubnis des Ordinarius nicht in Privatoratorien oder Privathäusern aufbewahrt werden (c. 1282 § 1), ebenso nicht verkauft oder ohne Bewilligung des Apostolischen Stuhles an eine andere Kirche für immer weitergegeben werden (c. 1281).

Unechte Reliquien: Sicher nicht authentische Reliquien sollen die Ordinarien in kluger Weise der Verehrung entziehen (a fidelium cultu prudenter amoveant, c. 1284). Zweifelhaft bezeugte Reliquien: Reliquien, deren Authentik verlorengegangen ist, dürfen nur mit bischöflicher Erlaubnis zur öffentlichen Verehrung ausgesetzt werden, außer es handelt sich um alte Reliquien, vorausgesetzt, daß ihre Unechtheit nicht etwa sicher erwiesen ist. So c. 1285.

Die Ordinarien sollen nicht gestatten, daß in Predigten, Zeitschriften, Erbauungsbüchern mit bloßen Annahmen oder Wahrscheinlichkeitsgründen Fragen über Echtheit oder Unechtheit von Reliquien behandelt werden, zumal in einer Form, die Spott oder Geringschätzung hervorrufen kann (c. 1286).

Verkauf von Reliquien, ebenso die Überlassung derselben an Akatholiken, wird in c. 1289 § 1 ausdrücklich verboten. Die Rectores ecclesiarum haben darauf zu achten, daß die Reliquien nicht profaniert oder unwürdig aufbewahrt werden oder verlorengehen (§ 2).

2. Die Bilderverehrung.

Die Bilder haben im liturgischen Gebrauch eine doppelte Aufgabe: als Schmuck zu dienen und zur Verehrung und Belehrung anzuregen.

---

[1] Eine Zusammenstellung der bezüglichen Dekrete der CR siehe in D. auth. Band V 426—430. Die zusammenfassenden kirchenrechtlichen Bestimmungen in CIC c. 1281—1289.

[2] D. auth. 2808, 2951 1, 2647.

liturgie.de

Daher finden wir auch schon in den ersten Jahrhunderten des Christentums Bildwerke von Heiligen in Malerei und Plastik vor.

Als ältestes Heiligenbild ist wohl die 1851 entdeckte, nach de Rossi aus der Wende des 1. und 2. Jahrhunderts stammende Darstellung in der Priscilla-Katakombe anzusehen, welche als Marienbild mit dem Jesuskinde und dem Propheten Isaias gedeutet wird. Beliebt ist in der alten Kirche die Darstellung der Epiphanie sowie der Apostelfürsten, zumal auf Goldgläsern (fondi d'oro) gewesen. Seit dem Ephesinum (431) sind Darstellungen zur Verehrung Mariens häufig; so die Mosaiken in Maria Maggiore u. a. Die Bilderstürme des 8. Jahrhunderts haben die Bilderverehrung eher gefördert, zumal im Orient; die Angriffe der Reformatoren im 16. Jahrhundert veranlaßten erneute Weisungen des Tridentinums (sess. XXV) in Anlehnung an das Nicaenum von 787.

Die geltenden Grundsätze:

Das Tridentinum, dessen Vorschriften auch der CIC c. 1279 und 1280 erneuert, schreibt vor: [1] Procaci venustate imagines non pingantur neque ornentur; nemini licere (statuit s. synodus), ullo in loco vel ecclesia etiam quomodolibet exempta ullam insolitam ponere vel ponendam curare imaginem, nisi ab episcopo approbata fuerit; nulla etiam admittenda esse nova miracula . . . nisi eodem recognoscente et approbante episcopo.

Somit müssen Bilder, welche sich zu liturgischer Verehrung eignen sollen, einen gewissen religiösen Hauch tragen, wahr sein (keine ganz unverbürgten Legenden darstellen), sittlich einwandfrei [2] und entsprechend künstlerisch ausgeführt sein. Die Sitte, Heiligenbilder mit Porträtähnlichkeit nach bekannten Persönlichkeiten darzustellen, ist nicht zu billigen.

Der angemessenste Platz für die Bilder im Gotteshause sind die Wände und die Fenster, nicht, wie im beginnenden Mittelalter bei den Mosaiken, der Fußboden; das Titelbild des altare fixum soll sich über dem Altar, nicht bloß etwa als Glasmalerei befinden.[3] Bilder von bloß beatifizierten Personen dürfen auf dem Altar nur angebracht werden, wenn die Messe dieses Seligen gestattet wurde.

---

[1] Sess. XXV, De invocatione sanctorum et sacris imaginibus.

[2] Eine Reihe von Kunstwerken aus der Renaissance ist wegen ihrer realistischen Darstellungsart und der oft gar zu mangelhaften Bekleidung für kirchliche Zwecke nicht zu verwenden. Ebenso entsprechen Bilder der sogenannten sezessionistischen Richtung in der Regel nicht.

[3] CR 10. November 1906. D. auth. 4191 IV.

liturgie.de

Erster Hauptteil.

Allgemeine Liturgik.

Die gemeinsamen Erfordernisse der Kultakte.

Jeder Kultakt wird durch Worte und Einzelhandlungen des Liturgen vollzogen und erfordert einen bestimmten Ort, bestimmte Zeiten und bestimmte liturgische Geräte und Gegenstände. Somit ergeben sich fünf allen Kultakten gemeinsame Erfordernisse, die im einzelnen zu behandeln sind.

Die Erfordernisse beim Liturgen selbst.

Wort und Handlung.

I. Das liturgische Wort.

Die Kultsprache.

Unter den Eigenschaften der gemeinsamen Gottesverehrung sind besonders Würde, Natürlichkeit und leichte Verständlichkeit zu nennen. Dieselben Eigenschaften sind naturgemäß auch für die einzelnen Kultakte zu fordern. Gegen ihre leichte Verständlichkeit scheint aber die Anwendung einer von der Volkssprache verschiedenen liturgischen Sprache zu verstoßen, die somit zu rechtfertigen ist.

Die Verwendung einer eigenen Kultsprache erklärt sich sowohl aus der geschichtlichen Entwicklung des katholischen Kultes als auch aus inneren Gründen.

1. Die geschichtliche Entwicklung.

Die erste vorbildliche Feier der heiligen Geheimnisse durch Christus selbst hat wohl in aramäischer Sprache stattgefunden, die sich indes auf einen sehr geringen Bruchteil der zu christianisierenden Völker des römischen Weltreiches beschränkte. Die allgemeine Verkehrssprache in diesem war vielmehr die griechische. Es besteht somit von vornherein eine gewisse Wahrscheinlichkeit für die Verwendung

liturgie.de

des Griechischen als Kultsprache in den außersemitischen Gegenden, zumal auch die ältesten Kirchenschriftsteller griechisch geschrieben haben.

Was den Stand in Rom selbst anlangt, war allerdings als Umgangssprache des Volkes das Lateinische neben dem Griechischen gebräuchlich. Jedenfalls läßt sich nicht mit Gewißheit behaupten, daß der Gottesdienst in Rom in den ersten Jahrhunderten in griechischer Sprache gehalten worden ist, obwohl dafür mehrfache Zeugnisse zu sprechen scheinen. Sicher ist, daß die lateinische Sprache im Laufe der Zeit immer mehr zur Herrschaft kam, so daß gegen Ende des 5. Jahrhunderts im römischen Gottesdienste nur noch Spuren von griechischen Elementen vorfindlich sind.

In Nordafrika war das Lateinische überhaupt vorherrschend; Cyprian bezeugt eine Anzahl von Formeln aus der Meßliturgie in lateinischer Sprache.

Für die griechische Kirchensprache in Rom um 155 scheint der Umstand zu sprechen, daß Polykarp von Smyrna in Rom unter Anicet die Eucharistie hielt: *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ παρεχώρησεν ὁ Ἀνίκητος τὴν εὐχαριστίαν τῷ Πολυκάρπῳ, κατ' ἐντροπὴν δηλονότι.* Euseb., HE V 24, MPG 20 508. Polykarp konnte nun sicher nicht Lateinisch.

J. B. de Rossi (Roma Sott. II 237) glaubt, daß in Rom im 1. und 2. Jahrhundert das Griechische Kultsprache gewesen sei. Der gleichen Meinung ist G. Rietschel (Liturgik I 337), der sich stark auf C. P. Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, III 267 ff. stützt. In dem Brauch, Lektion und Evangelium in der Papstmesse und das Symbolum bei der Taufe griechisch und lateinisch lesen zu lassen, findet er eine Bekräftigung seiner Ansicht. V. Thalhofer neigt zu der Ansicht, das Lateinische sei „sehr frühe, vielleicht noch im ersten Jahrhundert, die eigentliche und herrschende Kultussprache geworden" (V. Thalhofer-L. Eisenhofer I 227). Etwas zurückhaltender jetzt L. Eisenhofer I 151. A. Baumstark (Miss. Rom. 18) möchte den Beginn der lateinischen Kirchensprache in Rom in die Zeit von Cornelius und Cyprian verlegen.

Im 3. Jahrhundert ist in Rom unzweifelhaft das Lateinische die herrschende Kultsprache geworden, und zwar als die sogenannte lingua vulgaris oder rustica, die gegenüber dem wortärmeren und spröderen klassischen Latein größere Eignung besaß, die christlichen Ideen zum Ausdrucke zu bringen. Als die lingua vulgaris unter dem Einflusse der Völkerwanderung bald tote Sprache wurde, behielt sie die Kirche vor den erst im Flusse der Entwicklung begriffenen neuen Sprachen als liturgische Sprache bei, um so mehr als bis gegen das 12. Jahrhundert kein ernsthafter Widerspruch gegen sie laut wurde. Die Bekämpfung der lateinischen Kultsprache durch die Katharer, Wiclefiten und Hussiten sowie durch die Reformatoren des 16. Jahrhunderts

liturgie.de

brachte die Kirche von ihr nicht ab, zumal mit der lateinischen Kultsprache auch die Lehre von einem besonderen Priestertum und Opfer angegriffen wurde. Das Tridentinum sprach sich denn auch bestimmt für die Beibehaltung der lateinischen Kultsprache aus,[1] trotz gegenteiliger Wünsche aus regierenden Kreisen, wie Karls V. und Sigismunds II. August von Polen.[2]

In neuerer Zeit sind besonders die Anhänger der Aufklärung, die Deutschkatholiken und die Altkatholiken gegen die lateinische Kirchensprache aufgetreten; ebenso einzelne kleine slawische Sprengel im ehemals österreichischen Küstenlande und zumal ein Teil der tschechischen Geistlichkeit. Zu einem ganz geringen Teil hat Rom den Wünschen entsprochen.[3]

2. Innere Gründe für die lateinische Kultsprache.

Die inneren Gründe für die Beibehaltung der lateinischen Kultsprache werden gewöhnlich im Anschlusse an die vier Merkmale der Kirche behandelt; übrigens darf zugegeben werden, daß diese Gründe mehr die Zweckmäßigkeit als gerade die Notwendigkeit der Kirchensprache darlegen.

Im einzelnen wird geltend gemacht:

a) Die Einheit der Kirche verlangt einen einheitlichen Kult; eine noch gesprochene und daher der Entwicklung unterworfene Sprache eigne sich nicht gleich gut wie eine tote zum Ausdrucke der stets gleichbleibenden Glaubenswahrheiten, zumal wenn die Bedeutung der Wörter wechselt.

b) Zum Ausdruck der heiligen Geheimnisse wird eine nicht mehr im Profangebrauche stehende Sprache für würdiger gehalten. Für jeden Fall lehrt die Erfahrung, daß der Gebrauch der Volkssprache an sich die Teilnahme und Andacht beim Gottesdienste nicht notwendig erhöht.

c) Der Verkehr der einzelnen Diözesen untereinander und mit Rom in liturgicis wird durch die lateinische Sprache als internationale

---

[1] Sess. XXII, De sacrif. missae c. 8: Non expedire visum est Patribus, ut vulgari passim lingua (missa) celebraretur. — Ähnlich jetzt auch CIC c. 819: Missae sacrificium celebrandum est lingua liturgica sui cuiusque ritus ab Ecclesia probati.

[2] Luthers „Deutsche Messe" siehe H. Lietzmann, Kleine Texte Nr. 37; seine „Formula missae et communionis pro ecclesia Wittembergensi" (1523) Kleine Texte Nr. 36. — Auch bei G. Rietschel, Liturgik I 399 ff.

[3] Vgl. L. Eisenhofer, Liturgik I 154 und LexThKi V 1030. — Übrigens ist gerade in letzter Zeit auch unter Berücksichtigung der wechselnden politischen Zugehörigkeit (Elsaß, Belgien, Polen) auf die große Bedeutung einer neutralen Kirchensprache hingewiesen worden.

liturgie.de

Vermittlungssprache erleichtert; auch findet sich der einzelne Gläubige in der Fremde leicht infolge der gleichen lateinischen Liturgie zurecht.

d) Die Apostolizität der Kirche werde durch eine Sprache, welche wohl schon zu den Zeiten der Apostel oder etwas später im liturgischen Gebrauche stand, auch nach außen hin betont.

Es ist nicht zu leugnen, daß eine einheitliche Kirchensprache tatsächlich nicht zu unterschätzende Vorteile aufweist. Die Bedenken gegen die lateinische Sprache als unverständlich und daher für die Gläubigen ungeeignet lassen sich durch folgende Erwägungen entkräften:

a) Es gibt eine ausreichende Zahl leicht zugänglicher Übersetzungen aller liturgischen Formulare, auch des Kanons und der Konsekrationsworte. Das Verbot Alexanders VII., letztere Stücke zu übersetzen, ist längst durch die gegenteilige Übung außer Kraft gesetzt, wie z. B. die in vielen Hunderttausenden verbreiteten approbierten Übersetzungen des Meßbuches beweisen.

b) Die Unterweisung in Katechese und Predigt kann unschwer in das Verständnis der liturgischen Handlungen einführen.

c) Einzelne Kultakte dürfen ohnehin zu einem großen Teil in der Landessprache vorgenommen werden; man vergleiche den Ritus von Taufe, Ehe, Krankenölung. Freilich sind die Ausmaße für die Volkssprache in den einzelnen Diözesen recht verschieden. Überall aber darf man sich hiebei an das approbierte Diözesanrituale halten.

Die Aussprache des liturgischen Wortes: Rede, Gesang.

Da der Liturge mit dem Volke betet, darf sein Gebet nicht bloß innerlich sein, sondern muß in hörbare Worte gekleidet werden, welche allerdings durch die innere Andacht belebt und geleitet sein müssen.

Im christlichen Altertum herrschte demgemäß das laute Gebet weithin vor. So naturgemäß bei den Lesungen, bei den Orationen, bei dem Eucharistischen Hochgebet, das heißt unserem Kanon mit der gedanklich dazugehörenden Präfation. Manche heute vom Liturgen still zu sprechende Gebete sind an die Stelle früherer ausgedehnter Psalmodie getreten oder im Zusammenhang mit der Verbreitung der Privatmesse üblich geworden. Davon wird in der Geschichte des Meßritus näher zu handeln sein. Für die Übung, den Kanon still zu beten, werden die Zeugnisse seit dem 8. Jahrhundert zahlreich.[1] Man erklärt die Änderung mit dem Aufhören der Arkan- und der Katechumenats-

[1] Im zweiten römischen Ordo wird der Brauch einfachhin erwähnt, bestand also wohl längst. Vgl. A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter 620.

liturgie.de

disziplin, was bei Anwesenheit von Ungetauften oder Ungläubigen Anlaß zu Profanierungen auch der heiligsten Stücke der Liturgie habe bieten können,[1] oder vielleicht richtiger damit, daß die allmählich langausgesponnenen Gesangstücke des Sanctus u. a. den Liturgen zu sehr aufhielten, so daß er die Gebete still fortsetzte und nur den Schluß laut sprach. — Im 11. und 12. Jahrhundert wird eine ganze Reihe von mystisch-allegorischen Gründen für das leise Sprechen des Kanons gefunden.[2] Das Tridentinum hat in bewußtem Gegensatz zu den Reformatoren das Stillgebet für ihn neu eingeschärft. Der Oblationsakt wurde als „kleiner Kanon" gedeutet; so erklärt sich mit die Vorschrift über das leise Sprechen seiner Gebete, die übrigens an Stelle des ehemaligen Mentalgebetes des Liturgen während der Opferungspsalmodie traten.

Die heute geltenden Vorschriften sind im wesentlichen folgende:

1. Für die Messe:

a) Still zu sprechen sind in der Messe zunächst der Kanon, ferner die Gebete des Oblationsritus vom Suscipe sancte Pater bis zur Secreta mit Ausnahme der Anfangsworte des Orate fratres, endlich eine Reihe von Einzelgebeten, auch im Kommunionakt.

b) Clara voce ist alles in der Messe zu sprechen, was sich direkt an das Volk wendet; also die Stücke, welche eine Psalmodie darstellen, wie der Stufenpsalm, der Introitus, das Graduale, das Offertorium, die Communio; ferner die Begrüßungen, die Lehrstücke (Epistel, Evangelium), die Orationen außer der Secreta, die Präfation, das Pater noster u. a.

Natürlich wird dabei die Stärke der Stimme auf die Raumverhältnisse und auf etwa gleichzeitig zelebrierende Priester Rücksicht zu nehmen haben; überlautes Sprechen ist in allen Fällen zu vermeiden. In gesungenen Messen ergibt sich die Abtönung wohl von selbst.

[1] Als angebliche Veranlassung vergleiche die naive Legende von den zwei Messe spielenden und wegen unwürdiger Aussprache der Konsekrationsworte vom Blitze betäubten Hirtenknaben von Apamea. Ps. Alcuin, De div. off. c. 40, MPL 101 1256. Später wird die Legende noch weiter ausgebaut: Die Wandlung habe tatsächlich stattgefunden und die Knaben seien dabei für ihren Frevel getötet worden. So in der Gemma animae I 103, MPL 172 577. Vgl. auch A. Franz, Messe 627 754 (zwei Meßparodien).

[2] So: Die Secreta bedeute den Einzug in Jerusalem, der Kanon die stille Leidenswoche; oder der Christ solle im Herzen, nicht mit dem Munde beten; die heiligen Worte seien vor Geringschätzung zu schützen u. a. A. Franz, Messe 628 629. — Freilich nehmen die erwähnten Erklärungen auf die ihnen zum großen Teil widersprechende Übung des christlichen Altertums nur selten Bezug.

liturgie.de

2. Für das Stundengebet.

Still gebetet wird das einleitende Paternoster, Ave und Credo, als Privatvorbereitung; das übrige im allgemeinen laut. Man vergleiche die Brevierrubriken.

3. Für die Sakramente und Sakramentalien.

Die Sakramente werden, schon wegen der Vergewisserung von Spender und Empfänger über die rechte Form, mit vernehmlicher Stimme gespendet; eine Ausnahme bildet die zur Vermeidung einer laesio sigilli leise zu sprechende Absolutionsformel in der Beichte. — Die Sakramentalien werden sinngemäß gleichfalls mit vernehmlicher Stimme gespendet.

Der liturgische Gesang. Die liturgische Musik.

Der religiöse Gesang spielt in allen Kulten eine große Rolle. In die christliche Liturgie hat er gleichfalls bald von Anfang Eingang gefunden,[1] wie die Aufforderung des Apostels Eph 5 18 19 (und ganz ähnlich Kol 3 16) beweist: *Μὴ μεθύσκεσθε οἴνῳ, ἀλλὰ πληροῦσθε ἐν πνεύματι λαλοῦντες ἑαυτοῖς ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες.* Ebenso wurden bei Agapen und Begräbnisfeiern religiöse Lieder gesungen.[2] Der altchristliche und frühmittelalterliche Kirchengesang, der sich zunächst im Osten ausbildete und dann in die lateinische Kirche überging, war sicher hauptsächlich rezitativ-responsorisch, wie heute noch die eigentlichen liturgischen Gesänge in Messe und Offizium. Nach der beständigen Überlieferung ist Gregor der Große der Organisator des amtlichen römischen Kirchengesanges, der nach ihm Gregorianischer Choral genannt wird. Daneben hat die Kirche auch den mehrstimmigen Gesang, der sich seit dem 9. Jahrhundert einbürgerte, gestattet und empfohlen;[3] es werden auch Kom-

---

[1] Vgl. J. Quasten, Musik und Gesang ... 69—157. (Antike Mystik und Musik, Musik und Gesang in der christlichen Liturgie der Frühzeit.)

[2] Tertull., Apol. 39: Post aquam manualem et lumina, ut quisque de scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest, provocatur in medium Deo canere. G. Rauschen, Florileg. VI. Für Begräbnisfeiern: Const. Ap. VI 30: *Ἐν ταῖς ἐξόδοις τῶν κεκοιμημένων ψάλλοντες προπέμπετε αὐτούς, ἐὰν ὦσιν πιστοὶ ἐν Κυρίῳ.* Funk 381. — Zum Ganzen vgl. P. Wagner, Einführung in die Gregorianischen Melodien; K. Weinmann, Geschichte der Kirchenmusik; F. Leitner, Der gottesdienstliche Volksgesang im jüdischen und christlichen Altertum; D. Johner, Neue Schule des Choralgesanges; K. Weinmann, Das Konzil von Trient und die Kirchenmusik; F. J. Dölger, Sol salutis, Gebet und Gesang im christlichen Altertum; LexThKi V 886—890.

[3] Vgl. Caerem. Ep., l. 1, c. 28 1 9 12; K. Weinmann 67 ff.

liturgie.de

positionen der sogenannten homophonen Harmonie nicht ausgeschlossen, wenn sie kirchlichen Geist atmen.

Die musikalische Begleitung des Gesanges ist ebenfalls nie ganz verboten worden, doch soll die instrumentale Musik die Stimme nicht übertönen, sondern nur stützen; lärmende Instrumente sind daher verboten; selbständige Instrumentalmusik ohne Worte darf wohl höchstens im Notfalle gestattet werden.

Der römische Choral ist ein einstimmiger, diatonischer Gesang ohne Zugrundelegung bestimmt abgemessener Ganz-, Halb-, Viertelnoten, wie sie die Mensuralmusik verwendet. Zu der ursprünglichen, vom Kantor vorgetragenen und von der Gemeinde mit Kehrversen begleiteten Psalmodie kamen seit dem 4. Jahrhundert unter dem Einflusse von Johannes Chrysostomus und Ambrosius Doppelchöre (antiphonische Psalmodie) und Hymnen hinzu. Für die römische Kirche hat der Choral durch Gregor d. Gr. eine Neuordnung erfahren: die Melodien selbst waren schon eingelebt, was aus dem Umstande hervorgeht, daß die Texte nicht nach der seit Beginn des 7. Jahrhundertes amtlich eingeführten Vulgata gewählt sind, sondern nach der vorhieronymianischen Übersetzung. Von Rom aus wurde der Choral bald nach England und Irland gebracht; im Frankenreiche fand er unter Pipin und Karl d. Gr. seine Einführung unter Zurückdrängung alter gallikanischer Sangweisen, die noch eine reichere, aus dem Orient überkommene Melodisierung aufwiesen. In Norditalien behauptete Mailand seine eigenen Sangesweisen, in Spanien setzte sich der Choral bis auf wenige Kirchen unter Gregor VII. durch. Seit Verbreitung des Vierliniensystems für die Choralnoten durch Guido von Arezzo († um 1050) fand der Choral eine reichere Ausgestaltung.

Seit dem 14. Jahrhundert wurde der Choral durch die polyphone Musik zurückgedrängt. Eine Neuordnung wurde mittelbar durch die neuen Brevier- und Missaleausgaben Pius' V. (1568 und 1570) nötig; doch kam es nicht zur Drucklegung der von Palestrina und Zoilo in Angriff genommenen Umarbeitung. 1614 und 1615 erschien das nichtamtliche sogenannte Medicäa graduale, in dem lange Notengruppen gekürzt und zum Teil aus Gründen richtiger Wortbetonung umgestellt sind. Die immerhin leichter sangbaren Medicäamelodien erhielten sich bis auf unsere Tage und wurden durch den Verlag Fr. Pustet seit 1871 weit verbreitet. Durch Pius X. ward mit Motuproprio vom 22. November 1903 der alte Choral grundsätzlich wieder eingeführt und die Benediktinerabtei von Solesmes mit der Neubearbeitung betraut. Seit 1907 erschienen die einzelnen Choralbücher als Editiones Vaticanae, allerdings nicht in der ältesten zugänglichen Choralfassung. Eine Ver-

liturgie.de

fügung der CR vom 8. April 1908 erklärte die Editiones Vaticanae als für die Gesamtkirche verpflichtend; ein Schreiben des Präfekten der CR vom 18. Februar 1910 bezeichnet den Vatikanischen Choral als freirhythmisch. — Durch die Apostolische Konstitution Pius' XI. Divini cultus sanctitatem vom 20. Dezember 1928 wurde das Motuproprio von 1903 neu eingeschärft.

Die hauptsächlichsten Vorschriften desselben sind:

a) Kirchlicher Gesang und kirchliche Musik überhaupt: Beide müssen der Heiligkeit und der Würde der Kirche entsprechen; vor allem ist der Gregorianische Gesang zu pflegen; polyphone Kompositionen, auch neuere, dürfen zugelassen werden, wenn sie nichts Weltliches und Theatralisches enthalten; bei Zweifeln entscheide der Ordinarius.

b) Texte: Bei den eigentlichen liturgischen Funktionen sind Texte in der Volkssprache untersagt. Die liturgischen Texte sind ohne Verstümmelungen und ohne unnötige Wiederholungen zu singen; Kyrie, Gloria und Credo sollen einheitliche Komposition aufweisen; nach dem Offertorium und Benedictus dürfen Einlagen aus kirchlich approbierten Texten verwendet werden.

c) Sänger: Frauen sind als Chorsängerinnen nicht zuzulassen;[1] notwendige Sopranstimmen haben Knaben zu übernehmen. Männliche Soli bleiben gestattet.

d) Musikbegleitung: Die führende Rolle hat der Gesang, die Orgel soll ihn nur stützen. Zu lange Präludien und Interludien sind zu meiden; die Verwendung von Klavieren und lärmenden Instrumenten, wie Trommeln, Becken, Glockenspielen, ist verboten, die Heranziehung von Musikkapellen höchstens unter besonderen Umständen erlaubt. Die Komposition darf den Liturgen nicht ungebührlich aufhalten; zumal Gloria und Credo sollen kurz sein; das Sanctus ist vor der Elevation zu beenden.

Das Ideal, das dem Motuproprio von 1903 und der Konstitution von 1928 vorschwebt, ist die Beteiligung des gesamten Volkes am kirchlichen Gesang. In neuerer Zeit sind dafür ernstliche Bestrebungen im Gange. Wie weit sich in der Zeit von Chlodwig bis Karl d. Gr. im Frankenreich die Gläubigen an den Gesängen beteiligten, hat G. Nickl aufzuzeigen versucht.[2]

Der kirchliche Volksgesang.

Es ist allgemeine Regel, daß bei der Liturgie im eigentlichen Sinne, also besonders bei Messe, Stundengebet und Sakramentenspendung nur die Kirchensprache angewendet werde. Damit steht im Zusammen-

[1] Dieser Punkt erhielt nachträglich mildernde Erklärungen. — Vergleiche auch Motuproprio vom 25. April 1904 und 20. Juni 1905; CR 25. Jänner 1911, 24. Februar 1911, 17. Mai 1911. Der CIC verfügt in c. 1264 § 2, daß Klosterfrauen, welchen nach ihrer Regel oder nach den liturgischen Gesetzen mit Erlaubnis des Ordinarius in ihrer Kirche oder einem öffentlichen Oratorium zu singen gestattet ist, es von einem Platze aus tun, wo sie vom Volke nicht gesehen werden können.

[2] G. Nickl, Der Anteil des Volkes an der Meßliturgie (1930), S. 15—32.

liturgie.de

hange, daß auch die zur Begleitung dieser Funktionen von dem Chor oder der Gemeinde gesungenen Stücke lateinisch sein sollen.

Religiöse Volkslieder, welche der privaten Erbauung dienen sollten, hat die Kirche natürlich nie unterdrücken wollen; auch wurden zum Beispiel in Deutschland vor und nach der Predigt (intra missam), dann abwechselnd mit den früher sehr häufigen Sequenzenstrophen, endlich bei Aufführung der Mysterien (Weihnachts-, Osterspiele) Lieder in der Volkssprache gesungen; vgl. W. Bäumker, Das katholische Kirchenlied; Ph. Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied; auch LexThKi V 1008—1014. Viele für protestantische Kirchenlieder gehaltene Gesänge sind katholischen vorlutherischen Ursprunges. Daß im Mittelalter auch während des gesungenen Amtes in der Volkssprache gesungen wurde, bezeugt Berthold von Regensburg. Vgl. E. Michael, Geschichte des deutschen Volkes IV 358.

Der strengen Regel gegenüber hat sich freilich eine mildere Praxis ausgebildet. Zumal seit der Reformation und dann unter dem Einflusse des Josephinismus ist die Volkssprache in einzelnen Gegenden, besonders dort, wo der Protestantismus Boden gewonnen hatte, auch bei streng liturgischen Funktionen üblich geworden; so als deutscher oder slawischer Gemeindegesang auch bei gesungenen Messen, beim sakramentalen Segen, bei Prozessionen usw. Ebenso wurden Vespern in der Volkssprache beliebt. Die Kirche hat gegen die Verwendung des Volksgesanges in der Liturgie aus ähnlichen Gründen Stellung genommen wie gegen die Verwendung einer nichtlateinischen Kirchensprache, ohne jedoch den erwähnten Gebrauch des Gesanges in der Volkssprache ganz verhindern zu können.

Bei Stillmessen ist in unseren Gegenden wohl überall Kirchengesang in der Volkssprache üblich; bezüglich gesungener Messen haben sich weithin den liturgischen Vorschriften entgegengesetzte Gewohnheiten eingebürgert; so wird zum Beispiel in der Mainzer Diözese, in einem sehr beträchtlichen Teile der Breslauer und in den meisten slawischen (so in allen polnischen) Diözesen selbst bei feierlichen Hochämtern vom Volk in der Volkssprache gesungen. Das oben besprochene Motuproprio hat dort keinerlei Änderung hervorrufen können.

II. Die äußeren Kulthandlungen.

Das zweite bei allen Kultformen gemeinsame Erfordernis sind gewisse äußere Kulthandlungen, liturgische Aktionen. Wir besprechen zunächst die länger dauernde Haltung, sodann die vorübergehenden Bewegungen des Liturgen und der Gemeinde beim Gottesdienste.

A. Die Haltung bei der Liturgie.

1. Die geschichtliche Entwicklung.

a) Im christlichen Altertum war die gewöhnliche Haltung beim Gebet wohl das Stehen; das deutet an Mk 11 25: ὅταν στήκητε

liturgie.de

προσευχόμενοι, und Mt 6 5, wo von den an den Straßenecken stehend betenden Heuchlern die Rede ist. Es wurde also wohl der jüdische Brauch übernommen; nach Johannes Chrysostomus ist das Stehen die eigentliche Haltung des Liturgen.[1] Man fand im Stehen das Kindschaftsverhältnis zu Gott und das Vertrauen der mit Christus Auferstandenen ausgedrückt; daher war das Stehen in der Osterzeit und am Sonntag als der allwöchentlichen Erneuerung des Osterfestes geradezu liturgische Vorschrift.

b) Das Knien wird schon von Justin als die für die Erhörung geeignetste Haltung beim Gebete bezeichnet;[2] indes fand es ursprünglich wohl vor allem bei Katechumenen und Büßern Verwendung. Allmählich paßten sich auch die Gläubigen der Haltung der Katechumenen an; so wurde das Knien in der Quadragese und an den Vigilien üblich. Nach dem Fortfall der Katechumenats- und Bußdisziplin blieb dann das Knien, nun nicht mehr sosehr Zeichen der Buße als Ausdruck der Demut, und bürgerte sich so allgemein ein.

c) Das Sitzen war, Notfälle ausgenommen, ursprünglich wohl nur bei Lesungen und während der Predigt üblich;[3] Tertullian hält es für unverträglich mit der Gott schuldigen Ehrfurcht.[4] Allmählich fand eine mildere Auffassung Raum, zumal bei dem langwährenden kanonischen Stundengebet; so kamen gegen Ende des 11. Jahrhunderts Sitzbänkchen, „misericordiae" genannt, auf, die während der Psalmodie benützt werden durften. Das Sitzen bei Pontifikalfunktionen gehört zum Zeremoniell und wird als Zeichen der Würde gedeutet.

2. Die heutige liturgische Praxis.

Für den Liturgen selbst:

a) Bei der Messe ist das Stehen vorgeschrieben; bei dem Gesange des Gloria und Credo ist das Sitzen erlaubt. Ausnahmsweise wird kranken Priestern durch besonderes apostolisches Indult das Sitzen bei der Messe extra canonem gestattet.

b) Bei der Sakramenten- und Sakramentalienspendung steht der Liturge gleichfalls als der Mittler zwischen Gott und

---

[1] Hom 18 ad Hebr 1: *Τὸ ἑστάναι τοῦ λειτουργεῖν ἐστὶ σημεῖον.* Vergleiche zum Ganzen L. Eisenhofer, Liturgik I 251 ff.; F. Probst, Kirchliche Disziplin 370 373; G. Rietschel, Liturgik I 482.

[2] Dial. c. Tryph., c. 90: *Τίς οὐκ ἐπίσταται, ὅτι μάλιστα ... μειλίσσεται τὸν θεὸν ἡ ἐν πρηνεῖ κατακλίσει (εὐχὴ) καὶ ἐν γόνασιν ὀκλάσαντός τινος.* MPG 6 692.

[3] „Origenes schließt die meisten Homilien mit der Ermahnung, sich von den Sitzen zu erheben." F. Probst, Disziplin 373.

[4] Tertull., De orat. c. 16: Si quidem irreverens est assidere sub conspectu eius, quem cum maxime reverearis, quanto magis sub conspectu Dei vivi; nisi exprobramus Deo, quod nos oratio fatigaverit. MPL 1 1173.

liturgie.de

den Menschen. Das Bußsakrament wird sitzend gespendet, wohl auch aus praktischen Rücksichten, nicht nur wegen des Zusammenhanges mit dem „Richterstuhl".

Der Bischof als der mit der Vollgewalt ausgerüstete Priester darf Taufe und Firmung sowie die Priesterweihe sitzend spenden; doch ist auch da bei gewissen Gebeten zu stehen oder zu knien.

c) Beim Breviergebete sollen die preces feriales kniend, die Orationen stehend gebetet werden, was allerdings zunächst für das öffentliche Stundengebet gilt. Bei der Psalmodie ist an sich das Sitzen gestattet. Das Nähere besagen die Brevierrubriken.

Die Marianischen Antiphonen sind in der Osterzeit und im Sonntagsoffizium (a I. Vesperis; item in fine Laudum, si recitentur die Dominica ante occasum solis pro feria secunda. D. auth. 2572 2587) stehend zu beten; das gleiche gilt für Angelus und Regina coeli: eine letzte Erinnerung an die oben erwähnte altchristliche Haltung.

Für das gläubige Volk wird bei Stillmessen jetzt an sich das Knien vorausgesetzt.[1] Ebenso wird heute gekniet bei Empfang der Firmung, der Eucharistie, bei der Beichte. Bezüglich des Sitzens muß die Diözesangewohnheit berücksichtigt werden; übrigens wird ein gewisses religiöses Zartgefühl rege zu erhalten sein, das dann von selbst die entsprechende würdige Haltung nahelegt; das Verständnis der betreffenden Kulthandlung bleibt allerdings die erste Bedingung dazu.

Die ehedem häufigere Prostratio, die *μετάνοια μεγάλη* der Griechen, ist in der Liturgie das Zeichen tiefster Verdemütigung, tiefster Trauer oder vollständiger Hingabe an Gott. In diesem Sinne sind die noch üblichen Prostrationen am Karfreitag (Trauer) und vor den höheren Weihen (Hingabe) zu erklären. Die Prostrationen am Karsamstag und an der Vigil von Pfingsten sind entweder Überreste aus der Katechumenatsdisziplin oder sie erinnern daran, daß im ausgehenden Altertum und im Frühmittelalter die Liturgie häufig mit der Prostration begann, wie heute noch am Karfreitag. — Die Prostration des Volkes ist in unseren Gegenden kaum mehr üblich.

B. Bewegungen.

Wir fassen unter diesem Namen eine ganze Reihe von Gesten zusammen, die im folgenden kurz behandelt werden sollen.

1. Die Kniebeugung.

In der altchristlichen Kirche war die genuflexio nur als dauernde Haltung üblich, die nach Ankündigung des besonderen Gebetsanlas-

[1] Rubr. gen. miss. XVII 2: Circumstantes autem in missis privatis semper genuflectunt, etiam tempore paschali, praeterquam dum legitur evangelium. Doch wird diese Weisung wohl nirgends ganz eingehalten.

liturgie.de

ses mit dem Rufe des Diakons „Flectamus genua“ eingeleitet und durch die Aufforderung „Levate“ beendet wurde, worauf sich das zusammenfassende Gebet des Bischofs anschloß: eine Form, die uns im Allgemeinen Fürbittegebet am Karfreitag noch erhalten ist. Schon im ersten Ordo Romanus fehlt indessen die Pause, so daß sich nur eine augenblickliche Kniebeugung (utroque genu) ergab. Die heute übliche Genuflexion unico genu kam erst später und unter Bedenken in Aufnahme, da man in ihr mehr eine Nachahmung der den Heiland verspottenden Soldaten (Mt 27 29) als eine Ehrenbezeigung sah.

Die Genuflexion wird heute in der Liturgie in mehrfacher Bedeutung verwendet:

a) Als Ausdruck der Bußgesinnung:

In der Messe der „feriae legitimae“ Montag, Mittwoch, Freitag in der Fastenzeit und ähnlich an den Quatembertagen des Jahres; auch die Genuflexionen beim Allgemeinen Fürbittegebet am Karfreitag wären hieher zu zählen; die bei den Prophetien des Karsamstags sind zum Teil aus der Katechumenatspraxis zu erklären.

Im Offizium trägt das schon erwähnte Niederknien bei den Preces feriales Bußcharakter. Bei der Kerzenweihe am 2. Februar ist eine Genuflexion vorgeschrieben, wenn das Fest auf einen Wochentag nach Septuagesima fällt. Das hängt mit der Deutung der Zeit als „Vorfaste“ zusammen.

b) Als Ausdruck der Anbetung wird die Genuflexion bei Erwähnung der Haupttatsachen im Erlösungswerke verwendet: Menschwerdung, Leiden, Einsetzung der Eucharistie. Somit:

im Credo der Messe bei den Worten Et incarnatus est . . . und im Johannesprolog bei Et verbum caro factum est; ferner

in der Passion bei Erwähnung des Todes Jesu, ebenso bei der Adoratio crucis am Karfreitag (von der Enthüllung bis zur Non des Karsamstags, wobei das enthüllte Kreuz als Altarkreuz vorausgesetzt ist); ferner vor ausgesetzter Kreuzpartikel und bei der Strophe O crux ave des Hymnus Vexilla regis prodeunt.

Endlich als Kniebeugung vor dem Allerheiligsten; bei Exposition utroque, sonst unico genu.[1]

c) Als Ausdruck dringender Bitte ist zu erklären die Genuflexion bei den Worten Te ergo quaesumus tuis famulis subveni im Tedeum, beim Veni sancte Spiritus und der ersten Strophe des Veni Creator Spiritus.

Offenbar in Angleichung daran hat sich wohl die sonst kaum ungezwungen zu erklärende Genuflexion bei der Strophe Ave maris stella eingebürgert.

Durch den bloßen Wortlaut veranlaßt sind die Kniebeugungen in der Epistel der Kreuzfeste am 3. Mai und 14. September (Phil 2 10) oder in den Evangelien der Epiphanie (Mt 2 11) und des Mittwochs in der vierten Fastenwoche (Jo 9 38).

---

[1] Über die Ehrenbezeigung in früheren Zeiten vgl. J. Kramp in ZschrKathTheol 1924 154—160 und P. Browe, Die Verehrung der Eucharistie im MA (1933).

liturgie.de

2. Die Inklination.

Die Inklination (Verneigung) stellt die Mittelhaltung zwischen Stehen und Knien dar und ist ein passender Ausdruck der Ehrfurcht und des demütigen Vertrauens. Als liturgischer Gestus ist sie uralt, beim Priester wie bei den Gläubigen.[1] Die alten Unterschiede zwischen *προσκύνημα τῆς αὐχένος* und *κλίσις τῆς κεφαλῆς* hat die lateinische Kirche als inclinatio corporis (profunda, media) und inclinatio capitis (magna, media, parva) übernommen.

Das Einzelne fällt in den Bereich der Rubrizistik.

Die leitenden allgemeinen Grundsätze sind etwa folgende:

Die inclinatio corporis profunda ist das Zeichen tiefer Ehrfurcht oder ein Schuldbekenntnis; daher kommt sie zur Anwendung im Confiteor, am Beginne des Kanons, beim Vorbereitungsgebet Munda cor meum vor dem Evangelium.

Die inclinatio corporis media findet bei vertrauensvollem Bittgebete Platz; so bei den drei Vorbereitungsgebeten auf die heilige Kommunion.

Die inclinatio capitis magna gebührt dem Kreuze, dem Namen Jesus, dem Gloria Patri; die inclinatio capitis media wird beim Namen Maria, die minima bei Nennung des Tagesheiligen in Oration und Kanon sowie bei Nennung des Namens des Papstes gebraucht.

Die nach dem Memento defunctorum der Messe vorgeschriebene Inklination beim Namen Christus ist wohl nur auf einen Redaktionsfehler zurückzuführen oder durch das vorangehende deprecamur veranlaßt.

3. Das Erheben der Augen.

Im allgemeinen sind bei den liturgischen Handlungen die Augen niedergeschlagen zu halten,[2] was schon die Ehrfurcht vor dem heiligen Akt und die Notwendigkeit, sich vor Zerstreuungen zu bewahren, nahelegt. Wo das Erheben der Augen vorgeschrieben wird, ist es als Symbol des Vertrauens, des Dankes, der Herzerhebung zu Gott, endlich als Nachahmung Christi selbst zu deuten; letzteres zum Beispiel bei der Wandlung: qui pridie quam pateretur . . . elevatis oculis gratias agens . . .

Nach den heutigen liturgischen Vorschriften ist ein länger dauerndes Aufschauen (z. B. beim Oblationsgebete des Kelches) und ein vorübergehender Aufblick zu unterscheiden. Beim Memento defunctorum, beim Pater noster, wenigstens in Stillmessen, und bei den Vorbereitungsgebeten auf die heilige Kommunion soll der Blick auf die heilige Hostie gerichtet bleiben.

---

[1] Vgl. Const. Ap. VIII 6: *Κλινόντων δὲ αὐτῶν (= κατηχουμένων) τὰς κεφαλὰς εὐλογείτω αὐτοὺς ὁ ἐπίσκοπος.* Funk 480. Ebenso VIII 15: *Ὁ διάκονος λεγέτω· Τῷ θεῷ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ κλίνατε καὶ εὐλογεῖσθε* (am Schlusse der Gläubigenmesse). Funk 520.

[2] Vgl. Missale Rom. Ritus servandus in celebr. miss. II 1: Procedit autem oculis demissis, incessu gravi, erecto corpore. — Eine eingehende Behandlung bei L. Eisenhofer I 257—260.

liturgie.de

4. Der liturgische Kuß

Der Kuß ist ein Zeichen der Liebe oder der ehrfurchtsvollen Verehrung. In beiden Bedeutungen findet er in der Liturgie seine Verwendung.

a) Als Ausdruck der brüderlichen Liebe, die alle Erlösten verbinden soll, wird der liturgische Kuß (*φίλημα ἅγιον*, osculum pacis) besonders in der Messe verwendet. Tatsächlich findet er sich denn auch in allen Liturgien vor: im Morgenlande in Verbindung mit der Darbringung der Opfergaben,[1] im Abendlande im Zusammenhange mit dem Kommunionempfang, anschließend an das Pax domini sit semper vobiscum. Für den eigentlichen Kuß wurde allmählich die Umarmung üblich, für die Weitergabe des osculum pacis war vielfach das heute schon seltene instrumentum pacis in Gebrauch.

In Requialmessen entfällt das osculum pacis, etwa weil man es als einen Ausdruck der Freude ansah oder vielleicht wahrscheinlicher, weil man die Aufmerksamkeit ganz auf die Verstorbenen richten wollte; lautet ja auch die Antwort auf das Agnus Dei: dona eis requiem. Der Ausfall des *φίλημα* am Gründonnerstag wurde im Mittelalter mit dem Verräterkusse in Zusammenhang gebracht; indes mag die vorangegangene Wiederaufnahme der Büßer, denen es erteilt wurde, und der Kuß der geweihten Öle seine Auslassung in der Messe veranlaßt haben, ebenso wie am Karsamstag die Aufnahme der Neugetauften.

b) Als osculum reverentiae findet der liturgische Kuß reiche Verwendung. So bezüglich der liturgischen Personen: Oftmals in der Papstmesse, ferner in levitierten Hochämtern gegenüber dem zelebrierenden Bischof oder Priester bei Darreichung oder Entgegennahme der liturgischen Geräte. Ebenso werden dem Gottesdienste geweihte Sachen geküßt: der Altar, dessen osculum zunächst dem auf dem Altar sich opfernden Christus und dann auch den Reliquien im Altare gilt;[2] der Kelch, den der Diakon beim Offertorium dem Zelebranten reicht, die Gefäße mit den heiligen Ölen nach ihrer Weihe in der Gründonnerstagmesse, die neugeweihten Kerzen und Palmen, endlich die Paramente für die Meßfeier beim An- und Ablegen.

---

[1] Justin, Apol. 65: *Ἀλλήλους φιλήματι ἀσπαζόμεθα.* G. Rauschen, Florileg. II. Const. Ap. VIII 11: *Καὶ ὁ διάκονος εἰπάτω πᾶσιν· Ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ . . . οἱ τοῦ κλήρου τὸν ἐπίσκοπον, οἱ λαϊκοὶ ἄνδρες τοὺς λαϊκούς, αἱ γυναῖκες τὰς γυναῖκας.* F. Funk 494. Vergleiche dazu F. Probst, Kirchl. Disziplin 365 über Tertullian, Klemens Alex., Athenagoras.

[2] Vergleiche die Oration vor dem Introitus. — Über Verbindungsgedanken von der Antike her vgl. F. J. Dölger in Antike und Christentum II (1930) 190—221.

liturgie.de

5. Das Kreuzzeichen in der Liturgie.

Das Kreuzzeichen wird seit frühen Zeiten des Christentums im Gottesdienste vielfach verwendet. Der alten Kirche galt es als Symbol und Quelle des Heiles, als Bekenntnis des Glaubens und als Symbol der Abtötung.[1] Überall sah man das Kreuz in der belebten und unbelebten Welt wieder: „in dem das Meer durchschneidenden Segelschiff, in der vom Pfluge durchbohrten Erde, im Hammer, dessen sich die Handwerker bedienen, in dem die Arme ausspannenden Menschen, in den Feldzeichen der römischen Heere, in den Vögeln im Fluge: orat omnis creatura".[2] Damit hing ganz naturgemäß sein vielfacher Gebrauch bei den Verrichtungen des privaten Lebens zusammen, wie ihn zum Beispiel Tertullian bezeugt.

De cor. c. 3: Ad omnem progressum atque promotum, ad omnem aditum et exitum, ad calceatum, ad lavacra, ad mensas, ad lumina, ad cubilia, ad sedilia . . . frontem crucis signaculo terimus. MPL 2 80. — Andere Beispiele bei F. Probst, Kirchl. Disziplin 375.

In der Liturgie ist das Kreuzzeichen altbezeugt. Der Bischof zeichnete es den Katechumenen und Firmlingen auf die Stirne, er selbst bekreuzigte sich beim Beginne des langen Eucharistischen Gebetes der Messe.[3] Die Bezeichnung erfolgte ursprünglich vielleicht in der Form eines T; vergleiche Apok 7 3; nach Ezech 9 4. Anfänglich wurde nur die Stirn bekreuzt; eine bestimmte Formel gab es dabei nicht, doch brachte man das Kreuzzeichen schon früh in Beziehung zur Trinität.

Im Mittelalter wurde das Kreuzzeichen vielfach apotropäisch, das heißt als Abwehrmittel gegen den schädigenden Einfluß des Dämons angewendet. So schreibt ihm Hugo v. S. Viktor Abwehrkraft im Taufritus bei der Exsufflatio und den Exorzismen zu; ferner wurde es in derselben Bedeutung besonders beim Wettersegen verwandt. Aus dieser Auffassung entwickelte sich eine ganze Reihe von Formeln, in denen um den Schutz Gottes per signum crucis gebetet wird. Überreste finden sich heute noch im Rituale Romanum und ausgedehnter in Diözesanagenden. Näheres bei A. Franz, Benediktionen I 17 II 50.

Nach den heutigen Vorschriften wird das Kreuzzeichen bei der Spendung der Sakramente und Sakramentalien sowie ganz besonders häufig in der Messe gebraucht, und zwar in signifikativer

---

[1] So Clem. Alex., Strom. II 29, MPG 8 1053 auf Grund einer eigenartigen Erklärung.

[2] F. Probst, Kirchl. Disziplin 374. Tertull., De orat. c. 29.

[3] *Ὁ ἀρχιερεὺς στὰς πρὸς τῷ θυσιαστηρίῳ τὸ τρόπαιον τοῦ σταυροῦ κατὰ τοῦ μετώπου τῇ χειρὶ ποιησάμενος εἰπάτω· Ἡ χάρις τοῦ παντοκράτορος θεοῦ κτλ.* Const. Ap. VIII 12; Funk 496.

liturgie.de

wie in effektiver, vielleicht auch in apotropäischer Bedeutung; eine scharfe Scheidung der einzelnen Arten ist kaum möglich. Auch hat es sich da wohl an mehreren Stellen aus einer bloß hinweisenden Handbewegung weiterentwickelt. Bei der Sakramentenspendung wird das Kreuz meist mit der forma sacramenti verbunden. Im kirchlichen Stundengebet steht es in Verbindung mit dem einleitenden Deus in adiutorium meum intende, am Ende der Prim soll es zur Tagesarbeit und am Schlusse des Completoriums zur Nachtruhe den Segen Gottes erbitten.

6. Die Haltung der Hände in der Liturgie.

a) Die gebräuchlichste Händehaltung bei Kultakten ist heute das Falten der Hände, das auf einen ursprünglichen Huldigungsakt des Gefolgsmannes für seinen Lehnherrn zurückgeführt wird.[1] Im Verlaufe des Mittelalters hat es sich, wohl auch aus Gründen der Zweckmäßigkeit, beim Volke (Platzmangel!) und dann beim Liturgen aus der Ausbreitung der Hände entwickelt. Das oft angeführte Zeugnis Nikolaus' I. (866) beweist das Händefalten nicht.[2]

b) Das Erheben der Hände ist ein passendes Symbol der Herzenserhebung; darum wird es vom Liturgen angewendet in den eigentlichen Gebeten (Collecta, Secreta, Postcommunio, Präfation, Kanon, Paternoster), dagegen nicht bei den Lesungen (Epistel, Evangelium, Communio, Offertorium), für die mit Ausnahme der Epistel das Falten der Hände vorgeschrieben ist. Übrigens war im jüdischen Kult das „Erheben der Hände" gleichbedeutend mit „Beten", wie zum Beispiel Ps 140 2 zeigt.

c) Durch Ausbreiten der erhobenen Hände, wie es in der altchristlichen Kirche üblich war, ahmte man die Haltung des gekreuzigten Erlösers nach;[3] auch war diese Geste ein passendes Symbol für die Bereitwilligkeit, dem Heiland selbst in Kreuz und Leid nachzufolgen. Die Orantenbilder in den Katakomben zeigen diese Haltung ganz deutlich. Bei den liturgischen Personen erhielt sie sich viel länger als bei den Laien, wohl zum guten Teil auch infolge der weiten, faltenreichen Meßkleider (Glockenkasula); gegenwärtig ist sie auf eine Erhebung der Hände beschränkt, die nicht über die Schulter-

---

[1] Vgl. L. Eisenhofer I 267; G. Rietschel I 483.

[2] Vgl. L. Eisenhofer I 268. Es handelt sich um Resp. 54 ad consulta Bulgarorum (Mansi XV 420), in dem aber gerade die zum Beweise angezogenen Worte „iunctis manibus, digitis compressis, compositis palmis" fehlen.

[3] Tertull., De orat. 14, MPL 1 1169. Vgl. F. Probst, Kirchl. Disziplin 372.

liturgie.de

höhe und seitlich nicht viel über die Breite der Schultern hinausreichen soll.

Eine im Mittelalter an manchen Orten üblich gewesene cancellatio manuum (Kreuzung über der Brust) ist heute aus dem liturgischen Gebrauche nahezu ganz geschwunden; vgl. L. Eisenhofer I 268.

d) Das Ausstrecken der Hände über die Opfergaben (vor der Wandlung) ist in Anlehnung an die alttestamentliche Sitte, die Hände über das Opfertier zu legen, ein Symbol der stellvertretenden Genugtuung Christi gedeutet worden, in quo posuit Deus omnes iniquitates nostras;[1] die Ausstreckung der Hände über die Ordinanden und über zu weihende Sachen soll wohl zunächst die Besitznahme durch die Kirche und dann die überströmende Gnade symbolisieren, die auf die zu Weihenden herabgefleht wird.

Eine mit dem Ausbreiten und Falten der Hände sinnverwandte Zeremonie ist das Schlagen an die Brust. Die Geste kann entweder als Zeichen der Reue und Bußgesinnung oder als Ausdruck der Ehrfurcht und Anbetung aufgefaßt werden.

Als Symbol der Buße und Reue ist die percussio pectoris[2] beim Sündenbekenntnis (mea culpa), bei den Worten Nobis quoque peccatoribus im Kanon, beim Agnus Dei zu deuten, bei dem die percussio pectoris wohl eben mit den Worten miserere nobis in Zusammenhang zu bringen ist. Im selben Sinne wird sie endlich bei dem Domine non sum dignus vor der Kommunion gebraucht.

Als Ausdruck ehrfurchtsvoller Anbetung ist das Schlagen an die Brust bei der Elevation, beim sakramentalen Segen, bei der Begegnung mit dem Allerheiligsten zu deuten, wobei außerdem meist kurze Gebete gebraucht werden, welche die percussio pectoris nahelegen.

Die liturgische Händewaschung. Die Aspersion.

Die Sitte der Händewaschung vor Verrichtungen aller Art entspringt zumal im Orient einem körperlichen Verlangen. Für die Händewaschung vor dem Gottesdienste war und ist eine religiöse Symbolisierung sehr naheliegend: die Reinheit des Körpers ist ein Zeichen der notwendigen Herzensreinheit.

Eine Händewaschung zu religiösen Zwecken ist altbezeugt. So spricht schon Homer (Il. 24 304) von *χέρνιβα* mit der *χέρνιψ*, dem Wasch- und Weihwasser, aqua lustralis. Für das Alte Testament vgl. Ex 30 17 ff. Ähnlich wurde

[1] Vgl. Is 53 6 ff. — Indes dürfte es auch hier ein Weihegestus sein.

[2] um das durch die Sünde verhärtete Herz gewissermaßen weich, das heißt der Bußgesinnung zugänglich zu machen; vgl. Ps. 50 19: *καρδίαν συντετριμμένην καὶ τεταπεινωμένην* ... cor contritum et humiliatum — ein „zerriebenes, zerstoßenes Herz".

liturgie.de

im Atrium der christlichen Gotteshäuser der κάνθαρος oder wenigstens eine φιάλη mit Reinigungswasser üblich — als Vorläufer unserer Weihwasserbecken. Zeugnisse für die Händewaschung vor dem Gottesdienste bieten zum Beispiel die sog. Canones Hippolyts, Chrysostomus u. a.[1] Die oft angezogene Stelle Tertull. Apol. 39 spricht kaum von einer religiösen Waschung.

Die Händewaschung beim Liturgen selbst:

Nach dem Berichte der Const. Ap.[2] fand eine Händewaschung vor Entgegennahme der Opfergaben statt, wie heute noch in der Pontifikalmesse. Sonst ist im Abendland nach den Ordines Romani die Händewaschung erst nach Entgegennahme der Oblationen üblich geworden — aus physischen Gründen wie aus symbolischen, die mit dem Aufhören der Naturaloblationen in den Vordergrund traten; der 14. Ordo Romanus fordert demgemäß auch nur noch die Waschung der vier mit der zu konsekrierenden Hostie in Berührung kommenden Finger.

Nach dem gegenwärtigen Stande ist die liturgische Händewaschung vorgeschrieben:

a) Beim Opfer: Vor Anlegung der Paramente, nach der Opferung, beim Bischof außerdem vor der Opferung und nach der Kommunion unmittelbar vor dem Communiovers; nicht gefordert ist die Händewaschung auch nach der Messe nach Ablegung der liturgischen Gewänder. Für die Assistenten ist sie nicht vorgeschrieben.

b) Bei der Sakramentenspendung wird die Händewaschung vor der Kommunionspendung extra missam sowie vor Spendung der Taufe ausdrücklich verlangt.[3]

Als Überrest der Händewaschung vor dem Gottesdienste von seiten der Gläubigen ist die heute übliche Aspersion des Volkes zu betrachten. Ihre symbolische Bedeutung spricht sich in der Antiphon Asperges me ... et mundabor sowie in der Wahl des Psalmes 50 aus. In der Osterzeit erscheint der Reinigungsgedanke durch die Osterfreude verklärt: Vidi aquam, Ps. 117. Dieser Brauch steht mit der altchristlichen Taufwoche in Verbindung. Die Antiphon Vidi aquam wurde mit dem Psalm In exitu Israel beim Vespergottesdienst zu Ostern am Taufbrunnen gesungen.

Der Ritus der Wasserweihe und Aspersion selbst ist in das Missale nach den Requialmessen aufgenommen. Die Aspersion ist an allen Sonntagen in

---

[1] Can. Hipp. 27, Chrysost. hom. 3 in Ephes. 4. — Vgl. L. Eisenhofer I 302; G. Metzmacher in JahrbLiturgWiss 1924 15 ff.

[2] VIII 11, Funk 494: *Εἷς δέ ὑποδιάκονος διδότω ἀπόῤῥυψιν χειρῶν τοῖς ἱερεῦσιν, σύμβολον καθαρότητος ψυχῶν θεῷ ἀνακειμένων.* — Zum Ganzen vergleiche auch F. Probst, Kirchl. Disziplin 375—377.

[3] Rit. Rom., Tit. IV c. 2; Tit. II c. 1 67.

liturgie.de

jenen Kirchen vorzunehmen, in denen eine Konventualmesse sive cum sive absque ministris gehalten wird;[1] andere Kirchen sind dazu nur ex titulo usus dioecesani verhalten, dürften sie aber auch ausnahmsweise aus einem vernünftigen Grunde unterlassen.

Die Bedeckung und Entblößung des Hauptes beim Gottesdienste.

Die Anordnungen, die Paulus 1 Kor 11 4—10; 13—15 darüber für Männer und Frauen beim Gottesdienste gibt, haben zu dem der jüdischen und heidnischen Sitte entgegengesetzten Brauche geführt, daß der Mann dem Gottesdienste entblößten Hauptes beiwohnt, wogegen die Frauen bedeckten Hauptes erscheinen sollten.

So wohl im Interesse der Schicklichkeit und Andacht; das *διὰ τοὺς ἀγγέλους* in 1 Kor 11 10 ist wohl auf den Klerus zu beziehen, der durch nichts Sinnliches von der frommen Sammlung abgezogen werden soll. Eine wörtliche Auffassung der angeli vertritt Tertull., De orat. c. 22, MPL 1 1186. — Im CIC c. 1262 § 2 wird die Paulinische Vorschrift wiederholt: Viri in ecclesia vel extra ecclesiam, dum sacris ritibus assistunt, nudo capite sint, nisi aliud ferant probati populorum mores aut peculiaria rerum adiuncta; mulieres autem capite cooperto et modeste vestitae, maxime cum ad mensam Dominicam accedunt.

Die liturgischen Personen richteten sich in den ersten Zeiten sicher nach dem Brauche der Laien, bis sich allmählich die liturgischen Kopfbedeckungen entwickelten.

Die Grundsätze für die heutige Übung sind wesentlich diese:

a) Bei der Messe ist bis auf den Accessus und Recessus die Entblößung des Hauptes geboten; der Bischof trägt außer der Zeit von der Präfation bis zur Kommunion das sogenannte Solideo; über den Gebrauch der Mitra gibt das Caeremoniale Episcoporum l. II c. 8 sehr eingehende Anweisungen.

b) Das Offizium wurde ehedem unbedeckten Hauptes gebetet, später diente das caputium ((cappa) auch dem Schutze des Kopfes;[2] heute ist im allgemeinen beim Sitzen (Psalmodie) die Bedeckung des Hauptes gestattet.

c) Die Sakramente werden entblößten Hauptes gespendet, wohl auch das Bußsakrament;[3] ebenso die Sakramentalien, ausgenommen die Exorzismen. Bei Sakramentenspendung durch den Bischof ist das Pontificale Romanum maßgebend.

---

[1] Vgl. D. auth. 1322: Ritus aspergendi aqua benedicta populum restringitur ad dies Dominicos tantum, und D. auth. 4051 1: In ecclesiis non collegiatis praefatis diebus, sive cum sive absque sacris ministris canitur missa, saltem fieri potest. — Über die ursprünglich ablehnende Haltung der Christen gegen die Aspersion vgl. A. Franz, Benediktionen I 50.

[2] Vergleiche über die Mönchskappa J. Braun, Liturgische Gewandung 307 ff.

[3] Vgl. G. Kieffer, Rubrizistik[7] 306.

liturgie.de

d) Bei der Predigt darf wohl die Diözesangewohnheit eingehalten werden; Predigten coram Sanctissimo (tempore concionis velando) sind entblößten Hauptes zu halten.[1]

e) Theophorische Prozessionen verlangen Entblößung des Hauptes; bei anderen gilt der usus dioecesanus; bei Prozessionen mit Reliquien haben deren Träger detecto capite zu gehen.

f) Bei Provisuren, die in letzter Linie ja auch theophorische Prozessionen sind,[2] ist an sich die Entblößung des Hauptes vorausgesetzt; doch findet der Versehgang fast nirgends mehr mit der im Rituale Romanum vorgesehenen äußeren Feierlichkeit statt.

Die sachlichen Erfordernisse für die Kultakte.

Die Kultstätten.

Zu den Kultorten gehören zunächst die eigentlichen Kulträume: Kirchen, Kapellen, Oratorien, und sodann die Begräbnisstätten.[3]

Die eigentlichen Kultstätten.

Die Kultstätte *κατ' ἐξοχήν* ist die Kirche, jener gemeinschaftliche gottesdienstliche Raum, wo der in Opfer und Sakrament gegenwärtige Erlöser sich anbeten läßt und der versammelten Gemeinde die Erlösungsgnade zuwendet. Oder nach der Definition des CIC c. 1161: Ecclesiae nomine intelligitur aedes sacra divino cultui dedicata eum potissimum in finem, ut omnibus Christifidelibus usui sit ad divinum cultum publice exercendum.

Die Bezeichnungen für die gottesdienstlichen Stätten sind zahlreich. Die gebräuchlichsten gehen auf die Ausdrücke *κυριακόν* (dominicum), später *κυριακή (οἰκία, στοά,* im Anschlusse an *βασιλική)* einerseits und *ἐκκλησία* andererseits zurück; von dem ersten stammen die deutschen, englischen, slawischen Bezeichnungen, an den zweiten lehnen sich zumal die romanischen an. Daneben sind die Namen basilica, domus Dei (Dom), monasterium (Münster), oratorium zu nennen. Der Ausdruck memoria oder martyrium, der in nachkonstantinischer Zeit häufig wurde, ist heute nahezu vergessen; der Name Kathedralkirche = Bischofskirche wurde durch das Entstehen von Pfarrkirchen üblich, die keine Bischofskirchen waren; der Name capella wird seit dem 8. Jahrhundert öfter für oratorium gebraucht.

---

[1] D. auth. 2769 ad 2. — Nach Caerem. Episc. l. I c. 22 3 wäre sonst capite cooperto zu predigen.

[2] Vgl. Rit. Rom., Tit. IV c. 4 10—13.

[3] Vgl. L. Eisenhofer, Liturgik I 318 ff.; G. Rietschel, Liturgik I 77 ff.; R. Stapper, Liturgik 57—82 (mit Bildern); J. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes (1924); LexThKi V 991—997 (mit Bildern moderner kath. Kirchen); RGG III 832—849 und I 257—261.

liturgie.de

Die älteste liturgische Versammlungsstätte der Christen war das Privathaus, wie aus Apg 1, 13 14, 1 Kor 16 19 u. a. hervorgeht. Mit der wachsenden Zahl der Gemeindemitglieder wuchs auch die der Hauskirchen,[1] die man bald als tituli, bald als basilicae zu bezeichnen begann. Nach dem Vorbilde der im Oberstocke gelegenen Hausbasilika erstanden im 2. und 3. Jahrhundert eigene Kirchen, die allerdings bei Verfolgungen geschlossen oder zerstört wurden. Die Katakomben dienten nicht der Abhaltung des regelmäßigen Gottesdienstes, für den sie meist viel zu klein gewesen wären, sondern waren für die in engerem Kreise begangenen Toten- und Märtyrerfeiern bestimmt.[2] In der nachkonstantinischen Zeit baute man mit Vorliebe über den Gräbern der Märtyrer Kirchen, wenn möglich so, daß der Altar über der Märtyrergruft zu stehen kam; ein Brauch, der viel zur Erklärung der kirchlichen Vorschrift beiträgt, in jedem Altar müßten sich Reliquien von Heiligen befinden.

Die Einrichtung der altchristlichen Kirchen war zunächst recht einfach und hielt sich an die durch die Basilika gegebenen Raumverhältnisse: an der Schmalseite stand die Kathedra des Bischofs, ringsum in einem Halbkreise waren die Sitze der Presbyter, zwischen Bischof und Gemeinde der Altar.

Bei der Frage nach der ursprünglichen Gestalt der Kirchen haben wir die Zusammensetzung der altchristlichen Kirche aus der Memorialcella, einem kleinen, halboffenen, mit einer Apsis versehenen Raume, und dem angefügten rechteckigen Versammlungsraume im Auge zu behalten, wie ihn die heidnische Basilika bot. So ergibt sich als ursprüngliche Form der Kirche ein Langhaus mit abschließender Apsis. Aus dieser Form entwickelte sich die drei- und fünfschiffige Basilika mit drei Apsiden, mit Querschiff, Vorbau, Vorhof, Atrium usw. Die später besonders beachtete Kreuzform des Grundrisses ergibt sich schon durch die drei Apsiden und noch deutlicher bei einem Querschiff oder Transept.

Häufig gab man der Kirche, deren idealer Mittelpunkt die Apsis mit dem Altar war, die Richtung nach Osten (ad lucem), unter naheliegender Deutung auf Christus als Bringer des übernatürlichen Lichtes sowie als nach der Volksmeinung aus dem Osten her zu erwartenden Weltenrichter; und auch weil der Osten Stätte des Para-

---

[1] Als älteste in Rom wird das Haus des Senators Pudens bezeichnet; vgl. F. Probst, Kirchl. Disziplin 183. — J. P. Kirsch, Die röm. Titelkirchen im Altertum (1918). — LexThKi II 20—25.

[2] LexThKi V 867—871.

liturgie.de

dieses und der Erlösung war.[1] Ebenso wurden die Kirchen aus natürlichen und symbolischen Gründen gern auf Anhöhen gebaut.

Vgl. Mt 5 14: die Stadt auf dem Berge; Mt 16 18: die Kirche auf dem Felsen u. a. — Tertull., Adv. Valent. c. 3: Nostrae columbae domus simplex in editis semper et apertis et ad lucem (MPL 2 545), spricht wohl trotz der Allegorie doch vom Gotteshaus. Vgl. F. J. Dölger, Antike und Christentum II (1930) 42.

Die Bestandteile der Kirche.

Die Kirche ist nach katholischer Auffassung vor allem der Ort für die Darbringung des neutestamentlichen Opfers. Somit war und ist zunächst ein eigener Opferraum nötig, sodann ein Raum für das Volk, endlich für liturgische Handlungen, die nicht im eigentlichen Kircheninnern stattfinden sollten.[2] Somit ergibt sich:

a) der Raum für den Liturgen — das Presbyterium mit dem Altar,

b) das Schiff der Kirche für die Gläubigen, und

c) der Vorraum, Pronaos oder Narthex.

Das die Kirche nach dem Vorbild des alttestamentlichen Vorhofes und heidnischer Anlagen umgebende Atrium, auch paradisus genannt, vielleicht wegen gartenartigen Schmuckes, diente meist Begräbniszwecken sowie für die Prozession zumal an den Sonntagen in der Osterzeit.

A. Das Presbyterium.

In der altchristlichen Kirche befand sich hinter dem Altar die erhöhte Bischofskathedra mit den Stühlen für die Priesterschaft zur Rechten und zur Linken; daher wurde der Raum Presbyterium genannt. Andere Bezeichnungen sind *ἱερατεῖον*, *ἄδυτον*, altarium, chorus, weil auch der Sängerchor in diesem Teil vor dem Altar gegen Westen hin seinen Platz hatte; wohl auch *θυσιαστήριον*, eine Bezeichnung, die zwar meist dem Altar, manchmal aber auch dem ganzen Raume gilt.

In großen Kirchen war das Presbyterium oder der Chor in Ober- und Unterchor geschieden und oft bedeutend höher gehalten als das

---

[1] Allerdings ist diese Ostung im Altertum, wo der Priester dem Volke und Schiffe der Kirche zugewandt zelebrierte, gerade umgekehrt wie heute aufzufassen. Es finden sich indes so zahlreiche nicht nach Osten gerichtete altchristliche Kirchen, daß eine feste Regel nicht erweisbar ist. — Für den „Richter aus dem Osten" vgl. F. J. Dölger, Sol salutis[2] 172 f.

[2] So für die Bußdisziplin, das kirchliche Strafrecht, die Armenpflege; Verhältnisse, die sich allerdings im Laufe der Jahrhunderte stark geändert haben.

liturgie.de

Schiff der Kirche. In der östlichen, halbkreisförmigen Ausbuchtung des Chores (apsis, concha, lucida, auch tribuna) stand ursprünglich die Kathedra des Bischofs, die später mit der wachsenden Ausgestaltung des Altars an die „Evangelienseite" verlegt wurde.

Der Oberchor war vom Unterchor durch Schranken, cancelli, getrennt, die in kleineren Kirchen mit nur einem Chorraume Chor und Schiff abgrenzten. Von den Schranken aus wurde in größeren Kirchen der besseren Vernehmlichkeit wegen gepredigt, weshalb man einen eigenen Ambo (*ἀναβαίνειν*), ein erhöhtes Podium mit Brüstung und Lesepult (daher analogium, lectorium), an den cancelli anbaute. Dieser Ambo ist die ältere Form der etwa seit dem 13. Jahrhundert in dem Schiff der Kirche fest oder beweglich angebrachten Kanzel, die besonders durch die Mendikantenorden bevorzugt wurde.

Große Kirchen hatten oft zwei ambones oder *βήματα*, einen für die Verlesung der Epistel in der Messe, den andern für die Absingung des Evangeliums, bei der man sich gegen Norden als den zu erleuchtenden Ort der Finsternis wandte; man vergleiche damit die heute noch übliche Schrägstellung beim Evangelium. Aus dem Worte lectorium bildete sich der Ausdruck Lettner. Bei Prudentius und Paulinus von Nola findet sich auch der Ausdruck tribuna (tribunal) zur Bezeichnung des ambo; vgl. Prud., Peristeph. XI 225, MPL 60 554:

Fronte sub adversa gradibus sublime tribunal
Tollitur, antistes praedicat unde Deum.

Andere bringen den Ausdruck tribunal mit dem dort abgenommenen Sündenbekenntnisse oder der Verlesung der Exkommunikationen in Verbindung.

Der Unterchor war für die Psalmisten und die niederen Kleriker überhaupt bestimmt. Auch die Verlesung von Epistel und Evangelium an das Volk fand daselbst statt, und zwar von erhöht stehenden Pulten. Die in der gotischen Periode häufigen Odeen (*ᾠδεῖον*) oder Doxalien,[1] Emporen, die sich an der Wand des Unterchores erhoben, dienten sowohl als Standplatz der Sänger wie für die Lesung und Predigt, die an den kanzelartigen Vorsprüngen des Lettners oder Doxale gehalten wurden.

Von dem Schiff der Kirche wurde der Chor durch ein ursprünglich niederes, später bedeutend erhöhtes und oft kunstvoll verziertes Gitter (cancelli) geschieden, das in der griechischen Kirche zu einer förmlichen Bilderwand (Ikonostasis) ausgestaltet wurde. Den Abschluß an der Decke bildete gewöhnlich der Triumphbogen (arcus, porta

[1] Das Wort ist nicht von *δόξα* abzuleiten, sondern von dorsum; also dorsalia, an die Rückwand angebaute Emporen; über dorsale = Decke, Teppich vgl. J. Sauer, Symbolik 220 406.

liturgie.de

triumphalis, Fronbogen), so genannt wegen des in ihm gewöhnlich vorfindlichen Bildes des Erlösers als Sieger über den Tod.

Der Chor ist der dem Klerus vorbehaltene Raum, in den Laien bloß zur Ablegung der Beichte (vor dem tribunal) und bei Überbringung der Opfergaben zugelassen wurden. Der Empfang der heiligen Kommunion fand an den cancelli statt; daher bedeutet pelli a cancellis den Ausschluß vom Empfange der Eucharistie. Übrigens war die Übung nicht überall ganz einheitlich.

Der Altar.

Der Altar ist als Opferstätte des Neuen Bundes und als Tisch des Herrn[1] der Mittelpunkt des ganzen Chores. Von den christlichen Schriftstellern wird er *τράπεζα ἱερά, θυσιαστήριον* (seltener, nach Hebr 13 10), ferner altare (= alta ara), seltener auch ara[2] genannt; die heidnischen Bezeichnungen *βωμός* und *ἐσχάρα* werden in der Regel vermieden.[3]

Der Altar der Urkirche war in der Regel ein Tisch aus Holz, der wohl nicht einmal ausschließlich für die Eucharistiefeier vorbehalten blieb; das Herbeischaffen des Altares war Aufgabe der Diakonen. Doch werden auch Steinaltäre schon frühzeitig erwähnt;[4] die erste diesbezügliche Vorschrift, allerdings nur für Südgallien, stammt aus dem Beginne des 6. Jahrhunderts.[5] Gegenwärtig ist eine Steinmensa oder wenigstens ein altare portatile aus Stein Bedingung für Konsekration des Altares oder des Portatile.

Die Beisetzung von Reliquien im Altar, die gegenwärtig Vorschrift ist,[6] ist erst in nachkonstantinischer Zeit mit der steigenden

---

[1] 1 Kor 10 21: *Οὐ δύνασθε τραπέζης Κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων.*

[2] So Tertull., De orat. c. 19, Ad uxor. 1 7, MPL 1 3182 1286.

[3] Vgl. zum Ganzen das Monumentalwerk von J. Braun, Der christliche Altar in seiner Geschichte und Entwicklung (1924). — Für die Namen des Altars: I 21—42. — Kürzer, mehr von praktischen Gesichtspunkten aus: [A. Schmid], P. Doering, L. Bauer: Der christliche Altar, sein Schmuck und seine Ausstattung (1928). — L. Eisenhofer, Liturgik I 342 ff. G. Rietschel, Liturgik I 136 ff.

[4] Greg. Nyss., De bapt. Chr. *(Εἰς τὴν ἡμέραν τῶν φωτῶν)*, MPG 46 581, wo übrigens der Altar als geheiligtes, nur von den Priestern zu berührendes Gerät bezeichnet wird. Ähnlich Chrysostomus, Hom. 20 in 2 Kor 3, MPG 61 540: *Λίθος μὲν ἐστὶ τὴν φύσιν, ἅγιον δὲ γίγνεται.*

[5] Syn. Epaon. (517), c. 26. Vgl. J. Braun, Altar I 104.

[6] Reliquien wenigstens eines Märtyrers: sufficit ut includatur reliquia unius martyris solummodo; D. auth. 4180 ad 3 vom 16. Febr. 1906.

liturgie.de

Verehrung der Reliquien üblich geworden; doch begnügte man sich, wenigstens im Abendlande, vielfach mit Reliquien zweiten Grades. Da so der Altar eine Art Reliquiengrab wurde, wich die alte Tisch-, Kasten- und Blockform des Altares seit dem 16. Jahrhundert vielfach der Sarkophagform.

Die vielverbreitete Ansicht, die besprochene Sitte rühre von der Feier der Messe über den Märtyrergräbern her, ist irrig; es wurde höchstens auf einem Altar neben dem Märtyrergrabe (ara apposita) zelebriert. Vgl. F. Wieland, Mensa und Confessio 147; J. Braun, Altar I 51 528. JahrbLiturgWiss 1925 196.

Wohl schon in früher Zeit war der Altar mit einem Linnentuche bedeckt; diese Annahme legt Origenes nahe; im Westen gibt es vor dem 4. Jahrhundert keine Zeugnisse dafür.[1]

Die weitere Ausgestaltung des Altares.

a) In der Zeit des Basilikenstils ward als Überbau des Altares das sogenannte κιβώριον üblich, ein auf vier oder sechs Säulen ruhender, die Altarmensa überdachender kleiner Tempel, in dessen Mitte sich in nachkarolingischer Zeit ein goldenes oder silbernes Gefäß befand, das die konsekrierte Spezies enthielt.[2]

Der Name ciborium ist nicht von cibus herzuleiten, sondern vom griechischen κιβώριον, das die becherartige Fruchthülse der Kolokasia bezeichnet, aus deren Blättern Trinkbecher gemacht wurden. Daher die Bedeutung Becher. Eine zweite, κιβώριον = aedicula, Thronüberbau, Grabmonument, gibt den Weg zu dem liturgischen Begriff an. An Stelle des Ziboriums, das ein würdiger Überbau des Altares ist, indem es den eucharistischen Opfertisch gebührend hervortreten läßt, setzt das Caerem. Episc. l. 1 12 und 13 wenigstens einen Baldachin aus Tuch voraus.[3] Auf diesen beziehen sich auch zunächst die Bezeichnungen umbellum, umbraculum, tegimen, coopertorium, baldachinum welch letzterer Name von den aus dem Orient (Bagdad) bezogenen, auch für die Altarüberdachung benutzten schweren Seiden- und Goldstoffen herrührt. Zwischen den Säulen des κιβώριον wurden Vorhänge angebracht (vela, cortinae, tetravela), die im Orient zur zeitweiligen Verhüllung des Altarraumes dienten, im Westen zu seinem Schmuck.[4]

b) Im Verlaufe des Mittelalters kam statt des Altarüberbaues ein rückwärtiger Aufbau zur Entfaltung, der ursprünglich an die Altar-

[1] Vgl. J. Braun, Altar II 21 ff.

[2] Zur Geschichte des Altars vgl. auch F. Wieland, Altar und Altargrab der christlichen Kirchen im 4. Jahrh. (1912). Das Kiborion wäre nach Wieland wohl aus den Märtyrermemorien in die Gemeindekirchen übergegangen, veranlaßt durch die Katechumenatsdisziplin und vorgebildet durch das jüdische verhüllte Allerheiligste. Vgl. indes J. Braun, Altar II 189 ff.

[3] D. auth. 1966 2912. J. Braun, Altar II 262 ff.

[4] J. Braun II 166—171.

liturgie.de

mensa angesetzt und später weiter gegen die Ostwand geschoben wurde. Diese Aufsätze gaben dem ganzen Altar den Namen Retablealtar (tabula retrofrontalis).[1] Die Gotik baute die romanischen tafelartigen Aufsätze in Schreinformen und mit Flügeln weiter, die Renaissance und das Barock erhöhte den Altaraufbau zu gigantischen Formen. Allerdings trat dadurch der hauptsächliche Teil, die Altarmensa, für das Auge unwillkürlich zurück; aber eben deswegen erscheint die Begünstigung der alten Tisch- und Ziborienform des Altares gerechtfertigt.

Die Bestandteile des Altares.

Der urchristliche Altar war seiner Zusammensetzung nach sehr einfach; zudem befand sich in jedem Gotteshause ursprünglich bloß ein einziger Altar, der ein altare fixum wird, seitdem man die Altäre aus Stein fertigte. Neben dem Hauptaltar wurden aber allmählich im Zusammenhange mit den Privatmessen und der täglichen Zelebration aller Priester auch Nebenaltäre und Reisealtäre üblich; jene waren vielfach beweglich, letztere mußten altaria portatilia sein. So ergibt sich die Einteilung in altare fixum und portatile.

Begriff und Eigenschaften des altare fixum und altare mobile werden in c. 1197 des CIC genau entwickelt:

Sensu liturgico intelligitur:

1. Nomine altaris immobilis seu fixi mensa superior una cum stipitibus per modum unius cum ea consecratis.

2. Nomine altaris mobilis seu portatilis petra ut plurimum parva, quae sola consecratur, quaeque dicitur etiam ara portatilis seu petra sacra; vel eadem petra cum stipite, qui tamen non fuit una cum eadem consecratus.

Nach § 2 desselben Kanon soll (debet) jede konsekrierte Kirche ein altare immobile haben, in bloß benedizierten Kirchen dürfen alle Altäre mobilia sein. Das Portatile soll nach c. 1198 § 3 so groß sein, daß es wenigstens die Hostie und den größeren Teil des Kelches aufnehmen kann; die Mensa eines altare fixum soll die ganze Altarfläche bedecken, der Stipes oder wenigstens die die Mensa tragenden Ecken oder Säulen (latera seu columellae) müssen aus Stein und mit der Mensa in Verbindung sein (§ 2).

1. Das altare fixum besteht aus drei Teilen: dem Unterbau oder dem Altarkörper (stipes), der Altarplatte (mensa) und dem sepulcrum oder Reliquiengrab.

a) Der Unterbau (stipes) soll möglichst aus Naturstein, etwa aus Sandstein, Granit oder Marmor sein; indes ist auch ein Ziegelbau gestattet, doch sollen in diesem Falle die Kanten, auf denen die Mensa aufruht, aus Stein sein. Übrigens wurden auch Altarkörper aus Holz

[1] Ungemein eingehend handelt darüber J. Braun, Altar II 277—544.

liturgie.de

mit steinerner Mensa gestattet und als quasi-fixa betrachtet.[1] Neuere Dekrete verlangen allerdings regelmäßig vier Steinsäulen an den Ecken der Mensa.

b) Die Mensa des Altars ist aus Naturstein zu fertigen, zu dem zum Beispiel auch Schiefer gehört: ex unico lapide naturali, integro et non friabili. Kunststein ist nicht gestattet, ebenso nicht eine Einfassung der Mensa mit Holz oder einem andern Material.[2]

c) Das Sepulcrum, eine viereckige Vertiefung zur Aufnahme der Reliquien, kann an der Vorder- oder an der Rückseite sowie auch in der Mitte des Stipes oder der Mensa liegen. Wird es nicht durch die mit dem Stipes fest zu verbindende Mensa selbst gedeckt, so muß es durch eine eigene Steinplatte geschlossen werden.[3]

2. Das altare portatile ist eine viereckige Steinplatte von etwa 35 bis 40 Zentimeter Länge und Breite und von solcher Dicke, daß sie die Heiligenreliquien in einem sicher verschließbaren Sepulcrum aufnehmen kann. Die Konsekration des Portatile erfolgt ebenso wie die der Mensa eines altare fixum an den vier Enden und in der Mitte, wie das Pontificale Romanum De altaris portatilis consecratione vorschreibt.

Der Meßaltar muß wenigstens um eine Stufe über den Fußboden der Kirche erhöht[4] und soll genügend groß sein. Unnötige Vermehrung der Altäre ist hintanzuhalten;[5] dagegen wurde die Forderung der Synode von Pistoja, in jeder Kirche bloß einen Altar zu gestatten, von Pius VI. verurteilt.

Die Bestimmungen über Konsekration, Exekration und Violatio der Kirche und des Altares fallen in das Grenzgebiet zwischen Kirchenrecht und Liturgik. Sie seien hier kurz verzeichnet:

a) Die Konsekration. Jede für den Gottesdienst zu verwendende Kirche ist vorher zu konsekrieren oder wenigstens zu benedizieren. Holzkirchen sowie Kirchen aus Eisen oder anderen Metallen dürfen nur benediziert werden. Zur Kirchenkonsekration gehört auch die des Altars, aber nicht umgekehrt (c. 1165). Das Fest der Konsekration ist alljährlich zu begehen (c. 1167). Die Konsekration der Kirche geht verloren bei Niederreißung der Kirche, Zusammensturz des größeren Teiles des Mauerwerkes

---

[1] D. auth. 1219; auch CIndg 18. Juli 1902.

[2] D. auth. 3797, 3640.

[3] Nicht bloß durch Zement. In diesem Falle wäre die Konsekration ungültig. — Über die Geschichte des Reliquiengrabes vgl. J. Braun, Altar I 525—661.

[4] Vgl. Ritus servandus in celebrat. missae II 2: Cum pervenerit ad Altare, stans ante illius infimum gradum, caput detegit ... Über die geschichtliche Entwicklung s. J. Braun, Altar II 176—183.

[5] Die geschichtliche Entwicklung bei J. Braun, Altar I 368—385.

liturgie.de

oder bei Verwendung zu profanen Zwecken nach Bewilligung des Ordinarius (c. 1170 1187).

b) Die violatio ecclesiae tritt ein bei folgenden sicheren, notorischen, in der Kirche vorgekommenen Handlungen: bei Mord, ungerechtem schwerem Blutvergießen, gottloser oder schmutziger Verwendung (sordidis usibus), endlich bei Bestattung eines Ungläubigen oder Exkommunizierten post sententiam declaratoriam vel condemnatoriam. Durch violatio der Kirche wird nicht auch der wenn auch angrenzende Friedhof betroffen; und umgekehrt (c. 1162).

c) Die Rekonziliation einer benedizierten Kirche darf der Rector ecclesiae vornehmen, im Notfalle auch die einer konsekrierten unter baldiger Benachrichtigung des Ordinarius; im letzteren Falle ist das mit besonderer, im Rekonziliationsritus enthaltener Formel zu benedizierende Weihwasser zu verwenden.

Durch Exekration der Kirche werden nicht auch die Altäre exekriert; und ebenso umgekehrt nicht (c. 1200 § 4).

Die liturgische Ausstattung des Altares.

A. Zu den wesentlichen Erfordernissen für jeden Meßaltar gehören die Altarbekleidung, das Altarkreuz, wenigstens zwei Leuchter mit Wachskerzen, die sogenannten Kanontafeln, endlich ein Pult oder Kissen für das Missale.

Das Altarkreuz nach heutigem Brauche ist erst gegen Ende des Mittelalters allgemein üblich geworden. Im christlichen Altertum war es nicht vorhanden, im frühen Mittelalter war es über dem *κιβώριον* oder als Triumphkreuz an der Grenzlinie zwischen Presbyterium und Schiff angebracht. Honorius von Augustodunum, Innozenz III. sowie Duranti bezeugen das Vorhandensein eines Altarkreuzes: Inter duo candelabra crux in altari medio collocatur.[1] Durch das Missale Pius' V. und das Caeremoniale Episcoporum wurde das Altarkreuz (mit Crucifixus) ausdrücklich vorgeschrieben. Es soll so groß sein, daß es von Volk und Priester gut gesehen werden kann. Bei Aussetzung des Allerheiligsten darf das Kreuz — auch für die Feier des Meßopfers — entfernt werden. Einer besonderen Benediktion bedarf das Altarkreuz nicht.[2]

Die heute allgemein üblichen Kanontafeln entsprangen dem Bedürfnisse, Gebete bei der Meßfeier, die nicht bequem aus dem Missale gelesen werden können, textlich vor Augen zu haben. Der Name kommt wohl als denominatio a principali von den auf der mittleren

[1] W. Duranti, Rationale I 3 31. Fast wörtlich gleich Innoc. III., De sacrif. miss. II 21, MPL 217 811. — Zum Ganzen: L. Eisenhofer, Liturgik I 360—364.

[2] D. auth. 2143. — Auf dem thronus expositionis Sanctissimi soll das Altarkreuz nicht aufgestellt werden (D. auth. 3576), ebenso nicht vor der Tabernakeltüre (CR 11. Juni 1904; D. auth. 4136 II).

liturgie.de

Tafel enthaltenen Konsekrationsworten im Kanon. Erst etwa mit dem Beginne der Neuzeit eingeführt, heißen die Tafeln oft (Carol. Borr., Clem. VIII.) tabellae secretorum; bis in das 17. Jahrhundert kannte man nur die mittlere, allmählich kamen auch die beiden anderen auf dem Wege der Gewohnheit hinzu.

Sowohl die Kanontafeln wie auch der sogenannte Pontifikalkanon erinnern an die ursprüngliche Verwendung mehrerer Bücher bei der Meßfeier. Sollen übrigens die Kanontafeln ihren Zweck gut erfüllen, so darf Format und Druck derselben nicht zu klein sein.

Ein eigenes Kissen (pulvinum, pulvillum, cussinus) wurde schon im 12. Jahrhundert als Unterlage für das Meßbuch benützt und der allegorisch-mystischen Richtung der Zeit gemäß gedeutet.[1] Daneben traten auch Pulte auf, die sich als bequemer viel eingebürgert haben.

Über die liturgische Beleuchtung wird bei Behandlung des Lichtes überhaupt gesprochen werden, über die Altarbekleidung bei Behandlung der liturgischen Gewänder.

B. Zu dem unwesentlichen Schmuck des Altares sind Reliquien und Bilder oder Statuen von Heiligen[2] sowie Blumen, und zwar natürliche oder in Ermanglung solcher künstliche aus Seidenstoff[3] zu zählen. Bilder, Reliquien und Blumen haben ihren Platz etwa zwischen den Altarleuchtern, niemals vor oder auf dem Tabernakel. Das Bild des Titularheiligen des Altares soll über dem Altar angebracht sein. Bei Aussetzung des Allerheiligsten sind Bilder und Statuen des Expositionsaltares tunlichst zu verhüllen und Reliquiare zu entfernen, damit sich die gesamte Aufmerksamkeit auf das Allerheiligste richte.

Die Bestimmung gilt wenigstens für das Vierzigstündige Gebet: Instr. Clem. § 3. Vgl. D. auth. Band IV S. 139.

Der Sakramentsaltar. Das Tabernakel.[4]

In den ersten Zeiten des Christentums fand eine dauernde Aufbewahrung der Eucharistie wahrscheinlich nicht statt; doch wurde sie mit der wachsenden Zahl der Christen bald nötig, schon wegen der

[1] Zum Beispiel auf das weiche (bereitwillige) Herz, mit dem das Evangelium aufzunehmen sei.

[2] Rit. celebr. miss. 4 5. Caerem. Ep. 1 c. 12 12.

[3] Vascula cum flosculis frondibusque odoriferis seu serico contextis adhiberi poterunt. Caerem. Ep. l. c.

[4] Vgl. J. Braun, Altar II 574—647. P. Browe, Verehrung der Eucharistie 11 ff.

liturgie.de

Krankenkommunion. In den ersten drei Jahrhunderten wurde die Eucharistie nach zahlreichen Zeugnissen den Christen häufig nach Hause mitgegeben. Nach dem Aufhören der Verfolgungen wurde die Kirche der regelmäßige Aufbewahrungsort und die Mitgabe nach Hause aufgehoben und stellenweise sogar verboten; eine Aufbewahrung auf dem Altar ist in vorkarolingischer Zeit nicht erwiesen.

Die Art und Weise der Aufbewahrung hat sich im Laufe der Jahrhunderte naturgemäß etwas geändert. Vielerorts wurde das Allerheiligste in Nebenräumen der Kirche, den Pastophorien, Sakrarien oder Sekretarien aufbewahrt, zumal im Abendlande. In der Kirche selbst dienten demselben Zwecke Wandschränkchen, armaria, armariola genannt, die in der gotischen Periode zu kunstvollen, meist an der Evangelienseite an der Chorwand vor dem Altare sich erhebenden Sakramentshäuschen oder Sakramentstürmen ausgestaltet wurden. Seit dem 16. Jahrhundert wurde die Verwendung der Sakramentstürme seltener und die Aufbewahrung der Eucharistie auf dem Altare selbst üblich. Benedikt XIV. bezeichnet 1746 diese Art als die disciplina vigens; gegenwärtig ist die Aufbewahrung in tabernaculo inamovibili in medio altaris posito nach CIC c. 1269 § 1 Vorschrift. Als Sakramentsaltar dient in Pfarrkirchen wohl regelmäßig der Hauptaltar, in Domkirchen immer ein Seitenaltar.

CR 21. August 1863: Omnino prohibet, Ss. sacramentum alio in loco asservari praeterquam in tabernaculo in medio altaris posito. Nach D. auth. 4071 ad 3 vom 26. April 1901 wäre die Aufbewahrung allgemein in aliquo ex altaribus minoribus statthaft, wofern dieser Altar nur nicht altare chori ist. Vielleicht würde sich diese Aufbewahrungsart für solche große Pfarrkirchen empfehlen, in denen alltäglich während ganzer, am Hauptaltar gelesener oder gar gesungener Messen gleichzeitig von einem anderen Priester die heilige Kommunion ausgeteilt werden muß. Der Sakramentsaltar sollte in solchen Fällen wohl in möglichster Nähe des Presbyteriums sein.

Die περιστερά oder Eucharistische Taube (in emailliertem und vergoldetem Kupferguß) kommt als Gefäß für die Aufbewahrung des Allerheiligsten vielleicht doch erst seit dem 10. Jahrhundert in Betracht. Stellen aus Tertullian oder Chrysostomus, die man für ihre Verwendung anführte, sind nicht beweiskräftig. In der Vita des Papstes Innozenz I. († 417) wird im Liber Pontificalis eine columba erwähnt, aber kaum als Eucharistiegefäß. Deutlich sprechen erst die Consuetudines Cluniacenses von der Eucharistischen Taube; so Ordo Clun. I 35: Corpus Domini in pixide aurea reponitur; pixidem diaconus de columba iugiter pendente super altari abstrahit. — Turmartige Sakramentshäuschen aus Elfenbein oder Silber werden schon zur Zeit Gregors von Tours (Mirac. I 85, Mon. Germ. Hist. Scr. Merov. I 2 546 ed. Krusch) erwähnt. Vgl. zum Ganzen J. Braun, Altar II 574—578 (Zurückweisung falsch gedeuteter Zeugnisse des chr. Altertums), 608—616 (Beschreibung der erhaltenen Eucharistischen Tauben).

liturgie.de

Das Tabernakel.

Als besondere Aufbewahrungsstätte des Allerheiligsten ist das Tabernakel in Bau und Verzierung möglichst würdig auszustatten. Es soll sich vor den übrigen Teilen des Altaraufbaues oder des Überbaues auszeichnen und deutlich erkennbar hervortreten.

Das Tabernakel muß eine hinreichende Festigkeit besitzen; daher ist es mit dem Altar in sichere Verbindung zu bringen und aus widerstandsfähigem Material herzustellen. Bei Steintabernakeln sowie den in neuerer Zeit viel in Aufnahme gekommenen Metalltabernakeln ist auf Trockenheit des Innenraumes zu sehen, was etwa durch einen Innenbelag mit Pappelholz zu erreichen ist. Die Innenwände des Tabernakels sind nach den liturgischen Vorschriften mit weißer Seide zu bekleiden; ebenso ist eine Vergoldung des Innern gestattet.[1] Auf dem Boden des Tabernakels ist ein Korporale auszubreiten. Als Außenverzierung des Tabernakels wird ein Konopeum vorausgesetzt, das jedoch in weiten Gebieten nicht in Aufnahme gekommen ist, auch zum Teil nicht in Rom.

Das Konopeum ist ein Ziervorhang, womöglich aus Brokat- oder Seidenstoff, der das ganze Tabernakel umhüllen soll. Die Farbe des Konopeum wäre weiß oder die Tagesfarbe außer schwarz. Der Name *κωνωπεῖον*, ursprünglich ein Schutznetz gegen Mücken *(κώνωψ)* bezeichnend, ist wohl aus Jud 10 19 entlehnt. Der Brauch selbst mag an die Vela des alten Ziborienaltars erinnern.

Als Form des Tabernakels wählt man wohl am besten die Häuschenform mit zwei Türen; die sogenannten Dreh- oder Rolltabernakel sind minder zu empfehlen, jedoch nicht verboten.[2] Dagegen sind Mechanismen zu selbsttätiger Emporhebung der Monstranz oder des Ziboriums unstatthaft. Die in letzter Zeit oft gefertigten Doppeltabernakel,[3] bei denen der untere Teil der Aufbewahrung, der obere, nischenförmige oder mit Türen geschlossene der Aussetzung des Allerheiligsten dienen soll, lassen sich mit den liturgischen Vorschriften nicht ganz befriedigend in Einklang bringen; der für die Aussetzung erforderliche Thronus sollte vielmehr jedesmal besonders hergerichtet werden.[4]

---

[1] CR 7. August 1871, D. auth. 3254 7.

[2] Vgl. Conc. prov. Prag. (1860), Tit. V c. 5: Versatilibus quae hinc inde inveniuntur tabernaculis antiquiorem merito praeferimus sanctuarii structuram congruo ostio seu foribus muniti.

[3] Näheres darüber vergleiche bei L. Eisenhofer, Liturgik I 375.

[4] So wenigstens nach der Entscheidung der CR vom 27. Mai 1911, D. auth. 4268 4.

liturgie.de

Das Tabernakel muß gut verschließbar sein. Der Schlüssel sollte gefällig ausgestattet und Laienhänden nicht zugänglich sein.[1]

Im Tabernakel sind bloß die konsekrierten heiligen Hostien aufzubewahren, nicht auch leere Monstranzen oder schon purifizierte Ziborien, noch viel weniger natürlich eine Kreuzpartikel oder die heiligen Öle; über dem Tabernakel darf bloß das Kreuz oder eine andere Darstellung Christi (Agnus Dei, Ecce Homo, der Auferstandene) Platz finden, etwa auch die Taube — als Symbol des Heiligen Geistes oder vielleicht als Nachklang der mittelalterlichen Peristera.

Das Benediktionsformulare für das Tabernakel (benedictio tabernaculi seu vasculi pro Ss. Eucharistia conservanda, Pontif. Rom. II, Rit. Rom., Tit. VIII c. 23) ist mit dem des Ziboriums gleich. Nach D. auth. 4035 4 ist jedes Tabernakel zu benedizieren.

Privilegierte Altäre.[2]

Altäre können in mehrfacher Beziehung privilegiert sein:

a) insofern an ihnen bestimmte Privatvotivmessen auch an sonst durch die Rubriken ausgenommenen Tagen gelesen werden dürfen, wie zum Beispiel Altäre an Gnadenorten;

b) insofern mit dem Besuche bestimmter Altäre Ablässe für Lebende oder Verstorbene verbunden sind — ein Privileg, das außer in Italien kaum häufig sein dürfte;

c) insofern durch die Aufopferung der Messe an ihnen ein vollkommener Ablaß gewonnen werden kann, der Verstorbenen per modum suffragii zugewendet wird. — Letztere Art der Privilegierung ist die gewöhnliche und hier kurz zu behandeln.

Die Auffassung des vom Apostolischen Stuhle erlangbaren privilegium altaris ist durch das Dekret der CIndg vom 28. Juli 1840 deutlich gekennzeichnet:

Per indulgentiam altari privilegiato annexam, si spectetur mens concedentis et usus clavium potestatis, intelligendam esse indulgentiam plenariam, quae animam statim liberet ab omnibus purgatorii poenis; si vero spectatur applicationis effectus, intelligendam esse indulgentiam, cuius mensura divinae misericordiae beneplacito et acceptationi respondet.

Damit erledigt sich auch die scheinbare Schwierigkeit bei wiederholter Zuwendung des Altarprivilegs für denselben Verstorbenen.

---

[1] Clavis inaurata et cordula decenti ornata. Conc. Prag. l. c. — Clavis tabernaculi diligentissime custodiri debet, onerata graviter conscientia sacerdotis, qui ecclesiae vel oratorii curam habet. CIC c. 1269 § 4.

[2] Zum Ganzen vgl. J. Beringer-Steinen, Ablässe I 529—549.

liturgie.de

Ein allgemeines Altarprivileg wurde durch Benedikt XIII. 1724 den Metropolitan-, Kathedral- und Patriarchalkirchen in perpetuum für alle Tage verliehen; der privilegierte Altar war ein für allemal zu bestimmen. Durch Klemens XIII. wurde das Privileg auf alle Kollegiat- und Pfarrkirchen für alle Tage ausgedehnt, doch nur ad septennium, worauf um Erneuerung angesucht werden mußte, die dem Diözesanbischof für alle Kirchen gleichzeitig zuging. Nach CIC c. 916 kann nunmehr der Bischof das Privileg in perpetuum verleihen, auch für ecclesiae quasi-paroeciales.

Der privilegierte Altar soll ein altare fixum ac stabile sein; doch genügt auch ein in einen festen Unterbau, auch in einen hölzernen, eingefügtes Portatile.[1] Das Privileg ist an den Altar selbst, nicht an das einzelne Portatile gebunden: qui (lapis) unus alteri pro necessitate et opportunitate suffici poterit. (CIndg 20. März 1846.)

Nach c. 918 § 1 des CIC soll der privilegierte Altar nur die Überschrift altare privilegiatum, perpetuum vel ad tempus, quotidianum vel non, je nach der Verleihungsurkunde, tragen. Die Aufschrift ist über dem Altare selbst, nicht über der Kirchentüre anzubringen.

c. 917 besagt: Am Allerseelentag sowie an den Tagen des Vierzigstündigen Gebetes sind alle Altäre privilegiert, bei letzterem übrigens nach COff vom 22. Jänner 1914 auch dann, wenn es nur in diözesanüblicher Form gehalten wird.

Durch COff vom 28. Jänner 1915 und 16. Dezember 1915 wurde das Altarprivileg für alle Messen verliehen, die für im Weltkriege von 1914—1918 Gefallene gelesen werden.

Die Zuwendung des Altarprivilegs unterliegt folgenden Bestimmungen:

Das Privileg kann jedesmal nur der Seele eines Verstorbenen zugewendet werden, auch am Allerseelentag;[2] der Ablaß ist von dem sogenannten fructus medius nicht trennbar und für Verstorbene nicht zu gewinnen, wenn die Messe für Lebende aufgeopfert wurde.[3] Eine ausdrückliche Zuwendung des Ablasses selbst ist nicht erforderlich. Wenn Requialmessen gestattet sind, sollte das Requialformular genommen werden, sonst genügt die Tagesmesse, auch an den durch Pius X. näher bestimmten Ferialtagen der Fastenzeit.[4]

---

[1] CIndg 18. Juli 1902.

[2] CIndg 14. Juni 1880.

[3] Ebenso 25. August 1897.

[4] Siehe Rubr. ad norm. Bullae „Divino afflatu", T. X 2 und CR 12. Juni 1912. In Ferialmessen ist die passende oratio pro defunctis, und zwar an vorletzter Stelle, einzulegen.

liturgie.de

Das Altarprivileg erlischt mit dem Ablaufe der Verleihungszeit sowie bei Zerstörung des Altars; wird er mit demselben Titel in derselben Kirche, wenn auch an anderer Stelle, wieder errichtet, so lebt das Privileg wieder auf, ebenso bei Wiederaufbau der ganzen Kirche an derselben Stelle und mit demselben Titel. Das persönliche Altarprivileg erlischt durch Widerruf oder Ablauf der Frist.

B. Das Schiff der Kirche.

Unter dem Schiff der Kirche versteht man gegenwärtig den für die Gläubigen bestimmten Raum des Gotteshauses. Die bald für das ganze Kirchengebäude, bald nur für den eben genannten Raum gebrauchte Bezeichnung *ναῦς*, navis[1] mag vielleicht durch Mt 8 23, Lk 8 22 und ähnliche Stellen veranlaßt worden sein. Die wachsende Zahl der Gläubigen und die Entfaltung der kirchlichen Baukunst führten zu geräumigen Kirchenschiffen, an die häufig noch niedere oder gleichhohe Seitenschiffe gefügt wurden; das Mittelschiff war ursprünglich dem Klerus vorbehalten.

Die Trennung der Gläubigen nach Geschlecht und Alter ist schon in den Apostolischen Konstitutionen (II 57) bezeugt; vor etwa 250 dürfte sie noch nicht so streng gehandhabt worden sein, wie aus Tertullian (Ad uxor. 2 4, MPL 1 1295) und Klemens von Alexandrien (Päd. 3 11, MPG 8 660) hervorgeht. Johannes Chrysostomus berichtet, die zu seiner Zeit übliche Scheidewand zwischen Männern und Frauen in der Kirche sei anfänglich nicht vorhanden gewesen. Für die Aufrechterhaltung der Ordnung unter den Gläubigen hatten Diakone zu sorgen (Const. Ap. II 57, Funk 165), die auch fremden, mit einem Empfehlungsschreiben ihres Bischofs versehenen Gläubigen ihre Plätze anzuweisen hatten (Const. Ap. II 58: *Καὶ γνοὺς ὡς εἰσὶν ἀληθῶς πιστοί, ἀπαγέτω ἕκαστον εἰς τὸν προσήκοντα αὐτῷ τόπον.* Funk 167). — Die Trennung der Geschlechter wünscht auch CIC c. 1262 § 1 mit Berufung auf die altchristliche Übung.

Zu den gegenwärtigen Einrichtungsstücken des Schiffes der Kirche gehören besonders die Kanzel, der Taufstein und die Beichtstühle; auch Nebenaltäre finden meist im Schiffe der Kirche Platz; auch die Orgel gehört hierher oder richtiger in den Chor. Sitzbänke finden sich im Norden zahlreich, in romanischen Ländern fast gar nicht vor.

---

[1] Const. Ap. II 57: *Ἐπίσκοπος ... ὡς κυβερνήτης νηὸς μεγάλης ... οἱ διάκονοι ἐοίκασι ναύταις καὶ τοιχάρχοις ... οὐ μόνον γὰρ νηί, ἀλλὰ καὶ μάνδρῃ ὁμοίωται ἡ ἐκκλησία.* Funk 159 161 163. „Den Alten war die Kirche selbst ein geistiges Schiff, das auf dem Meer dieser Zeitlichkeit sich befindet und nach dem Jenseits steuert, bis es ankommt bei dem Heilande.“ J. Fluck, Liturgik II 847.

liturgie.de

Die Kanzel.

Die Kanzel entwickelte sich aus dem an den Chorkanzellen stehenden Ambo, dessen Verlegung in das Schiff bei großen Kirchen für Lesung und Predigt nötig ward. Vorerst, zumal in der Blütezeit der Bettelorden, als bewegliche Rednerbühne errichtet, bekam die Kanzel seit dem 15. Jahrhundert einen festen Standort. Vielfach sind die Kanzeln an Pfeilern oder Säulen der Kirche angebracht, in der Regel aus symbolischen Gründen auf der Evangelienseite. Gegenüber oft grotesken Formen aus der spätgotischen Zeit sowie aus der des Barock und Rokoko [1] bevorzugt man heute wieder einfacher gehaltene, etwa sechs- oder achteckige, nicht zu kleine Kanzeln mit breiterem Sockel. Als passenden Schmuck der Kanzel wählte man die Taube, die Symbole der Evangelisten, das Kreuz. Über die Zweckmäßigkeit eines Schalldeckels, zumal wenn er wie gewöhnlich zu klein ist, sind die Ansichten geteilt.

Der Taufstein.

Für die Taufe der Katechumenen sind naturgemäß bald von Anfang der Kirche eigene Räumlichkeiten notwendig geworden, die in der Zeit der Verfolgungen freilich bescheiden gewesen sein mögen. Seit dem 4. Jahrhundert baute man eigene Taufkirchen [2] in der nächsten Nähe der Bischofskirche, die meist Rundform hatten und auch dem Unterrichte der Katechumenen dienten. In der Taufkirche befand sich der Taufbrunnen, κολυμβήθρα, fons, piscina genannt. Mit dem Aufkommen der Kindertaufe und häufigerer Taufzeiten an Stelle des altchristlichen Karsamstags und Pfingstsamstags mußte die Zahl der Taufkirchen natürlich vermehrt werden; auch genügten bald wegen der Einzeltaufen kleinere fontes baptismales, die für die lange erhaltene Taufe durch Untertauchen eben noch genügend Raum boten. So entstanden allmählich die in ihren Ausmaßen bescheidenen Taufsteine heutigen Brauches.

Das römische Rituale enthält über den Taufstein hauptsächlich folgende Bestimmungen.[3] Der Taufstein soll an einem geziemenden Orte in der Kirche aufgestellt, aus undurchlässigem Material hergestellt, würdig ausgestattet, gut

[1] Wie zum Beispiel die Form eines Schiffes inmitten von Meerungeheuern, einer Weltkugel u. a.; Kanzeln, die noch dazu vielfach scheinbar in der Luft hängen. — Ein gedrängter Überblick über die Entwicklung in LexThKi V 792 (mit Abbildungen).

[2] Baptisteria, φωτιστήρια, tituli baptismales.

[3] Rit. Rom., Tit. II c. 1 46.

liturgie.de

bedeckt und verschlossen und mit einem Gitter umgeben sein. Auch wird eine Darstellung der Taufe Jesu als Schmuck des Taufsteines gewünscht. — In der Nähe des Taufsteines wird ein sacrarium (piscina) vorausgesetzt zur Aufnahme der bei der Taufe zur Verwendung gekommenen Stoffe. Es genügt jedoch auch das allgemeine Sakrarium der Kirche, das an einem schicklichen, nicht in die Augen fallenden Platze der Kirche oder der Sakristei einzurichten und unter Verschluß zu halten ist. — Der CIC spricht vom Baptisterium in den Kanones 773—776, doch sind die Bestimmungen fast ausschließlich kirchenrechtlicher Natur.

Als Ort für den Taufstein kommt wohl, wo nicht eine eigene Taufkapelle besteht, am besten ein Platz in der Nähe des Haupteinganges auf der Evangelienseite in Betracht. Den Taufstein im Presbyterium aufzustellen, ist nach Idee und geschichtlicher Entwicklung durchaus ungehörig. Nischen sind als Standort des Taufsteines unbequem, er soll vielmehr von allen Seiten zugänglich sein. Als Material ist Stein (Marmor) am entsprechendsten. Die Taufgeräte sollen zu dem Taufstein passen und würdig sein.

Die Beichtstühle.

Der Beichtstuhl gehört zu den jüngeren Einrichtungsgegenständen der Kirche; während des ganzen Mittelalters geschieht seiner noch keine Erwähnung.

Im christlichen Altertum wurde die Beichte am Fuße des Altares, die von Frauen an den Kanzellen des Chores abgelegt; ähnlich blieb es wohl auch im Mittelalter: Abbildungen zeigen den Pönitenten zu den Füßen des Bußpriesters kniend. Für die Abnahme des Sündenbekenntnisses wurde vom Priester eine Art beweglicher Kathedra, ein Stuhl mit Arm- und Rückenlehne, verwendet. Im 16. Jahrhundert entwickelten sich allmählich eigentliche, mehr geschlossene Beichtstühle, zunächst mit nur einseitiger, dann mit doppelseitiger Scheidewand zwischen Beichtvater und Beichtkind; sodann wurden die Beichtstühle reicher ausgestattet und dem Stile der Kirche angepaßt.

Frauenbeichten sind nach c. 910 nur im Beichtstuhle abzunehmen, außer in Krankheitsfällen oder in anderen wirklichen Notfällen et adhibitis cautelis, quas Ordinarius loci opportunas iudicaverit. Männerbeichten dürfen auch in Privathäusern vorgenommen werden; doch ist nach c. 908 der eigentliche Ort für die sakramentale Beichte die Kirche oder ein Oratorium publicum vel semipublicum.

Der CIC gibt in c. 909 und 910 zusammenfassende, in das Rit. Rom., Tit. III c. 1 8 9, übernommene Bestimmungen über den Beichtstuhl. Ausdrücklich wird eine crates fixa ac tenuiter perforata inter poenitentem et confessarium gefordert.

liturgie.de

Die Orgel.

Die einfachste Form der Orgel, die schon vor Christus bekannt war, bildete die Wasserorgel, ὑδραυλίς, die seit dem 4. Jahrhundert durch die Windorgel verdrängt wurde. Ins Frankenreich kam sie erst in der Karolingerzeit. Indes blieb die Orgel mit wenigen Ausnahmen bis gegen das Ende des Mittelalters diatonisch, sehr unvollkommen und kam nur für Intonation und allereinfachste Begleitung in Frage. In der Neuzeit wurde dann die Orgel zu künstlerischer Vervollkommnung gebracht; jedoch hat sich gerade dadurch das Orgelspiel oft stark von dem kirchlichen Geiste entfernt.[1] Durch das Caeremoniale Episcoporum (l. 1 c. 28) wurden die leitenden Grundsätze für den Gebrauch der Orgel aufgestellt, die nach Auffassung der Kirche vorerst nur als Unterstützungsmittel des Gesanges in Betracht kommt. Im Volke hat sich freilich die Orgel größte Beliebtheit erworben, so zwar, daß sie im allgemeinen, wenigstens in slawischen und deutschen Ländern, viel mehr beim Gottesdienst benützt wird, als die liturgischen Vorschriften voraussetzen. Das Motuproprio Pius' X. über die Kirchenmusik (22. November 1903) hat den Gebrauch der Orgel ausdrücklich gestattet.

Der ursprüngliche Platz für die Orgel war das Presbyterium selbst oder der Lettner. Mit der wachsenden Ausdehnung der Orgeln mußten für sie eigene Orgelchöre oder Bühnen, gewöhnlich über der Grenzfläche zwischen Schiff und Vorhalle, gebaut werden, nicht immer zum Vorteil einer einheitlichen Liturgieausführung. In großen Kirchen findet sich oft neben der Hauptorgel eine kleinere in der Nähe des Altars.

Das Formulare für die Weihe der Orgel, die zumal für den kirchlichen Volksgesang in unseren Gegenden wohl fast unentbehrlich ist, befindet sich in der Appendix des Rituale Romanum unter Nummer 13: Benedictio instrumentorum organi in ecclesia.

C. Die Vorhalle.

Vor der altchristlichen Kirche befand sich in der Regel als Vorhof ein unbedeckter Raum, der von einem bedeckten Säulengang umgeben war. Er wurde πρόναος, αὐλή oder nach römischer Bezeichnungsweise atrium, impluvium genannt. Als Zwischenglied zwischen Schiff der Kirche und Vorhof erscheint der Narthex (νάρθηξ, ferula), eine Vorhalle, etwa so breit wie der angrenzende Portikus des Atriums und gegen dieses durch eine Mauer abgeschlossen.

---

[1] Daher die Vorschrift des Tridentinums: Ab ecclesia musicas eas, ubi sive organo sive cantu lascivum aut impurum aliquid miscetur, arceant. Sess. XXII, De observandis et evitandis in celebr. miss.

liturgie.de

Der Name νάρθηξ rührt nach der einen Deutung wohl von der Ähnlichkeit der viereckigen Vorhalle mit den aus Narthexstengeln gefertigten Arzneikästen oder Büchsen her. Andere erklären ihn aus der ferula, der Strafrute, die ein die Büßer in der Vorhalle beaufsichtigender Kleriker als Hoheitssymbol trug.[1]

Die Vorhalle war der Versammlungsort der Büßer; außerdem fand sie später, besonders als sie ganz eingedeckt wurde, Verwendung für Kirchenversammlungen, für die kirchliche Gerichtsbarkeit und diente der Armenpflege und dem Asylrechte. Im Mittelalter schmückte man die Vorhalle gern mit den Bildern Adams und Evas sowie mit Darstellungen des volkstümlich gewordenen hl. Christophorus als Christusträger.[2] — Gegenwärtig ist die Vorhalle der Kirchen gewöhnlich nicht besonders geräumig und erscheint vielfach nur als Raum unter dem Turm- und Orgelchoraufbau. Ihren praktischen Wert hat sie immerhin: so etwa für die Eingangszeremonien zur Taufe und am Karsamstag sowie zur Anbringung von schriftlichen kirchlichen Mitteilungen an die Besucher des Gotteshauses. In verkehrsreichen Orten verhütet sie zudem das Eindringen störenden Straßenlärmes in die Kirche und vermag die religiöse Einstimmung zu erleichtern.

Der Vorhof, in den sich der Narthex fortsetzte, wurde schon vom frühen Mittelalter an meist zu Begräbniszwecken (Kirchhof!) verwendet. Übrigens friedete man die Kirchen aus praktischen wie religiösen Gründen tunlichst mit einer Umfassungsmauer ein; Mauer und Platz hießen ambitus oder περίβολος und hatten zumal im Orient oft Bedeutung für Verteidigungszwecke.

Die Glockentürme.

Im ältesten christlichen Kirchenbau sind Türme unbekannt; seit dem 5. Jahrhundert baute man sie getrennt von dem Kirchengebäude selbst; im Orient mögen sie auch für Befestigungszwecke bestimmt gewesen sein, im Abendlande dienten sie vor allem zur Aufnahme der Glocken. Allmählich wurden dann die Türme mit dem Kirchengebäude zu einer architektonischen Einheit verbunden und zumal in der Blütezeit der Gotik kunstreich ausgebaut.

---

[1] Vgl. F. X. Kraus, RE I 122 f.

[2] Man vergleiche die Verse, die sich unter derartigen Darstellungen als Ausdruck von Volksmeinungen finden:

Christophori sancti speciem quicumque tuetur
Ipso namque die nullo languore tenetur.

Oder:

Christophorum videas, postea tutus eas,

u. a. — J. Fluck, Liturgik II 841. — Über die Christophorus-Legende vgl. H. Günter, Legendenstudien 24 59 72 u. ö.

liturgie.de

Kirchenglocken begegnen uns schon ziemlich früh im gottesdienstlichen Gebrauch.[1] Ursprünglich klein wie die bei den Römern gebräuchlichen Schellen, wurden sie gegen Ende des 8. Jahrhunderts nicht mehr wie ehedem aus Blech geschmiedet, sondern aus Erz gegossen und zunächst in besonderen Gerüsten, dann in Dachreitern und endlich in den Türmen untergebracht. Das Läuten der Glocken war als zum Gottesdienst gehörige Verrichtung ursprünglich Sache der Priester, dann der Ostiarier und wurde endlich bei der wachsenden Größe und Schwere der Glocken Laien übertragen. Die gottesdienstliche Bestimmung der Glocken ist auch durch die bis ins 8. Jahrhundert hinabreichende Glockenweihe gekennzeichnet, mit der man bald auch eine Namengebung, die Glockentaufe, verband.

Mit dieser Zeremonie scheinen im Volke schon frühzeitig abergläubische Meinungen über die Wirkung des Glockenläutens verbunden worden zu sein; daher die Verfügung Karls des Großen (789, MG Leg. sect. 2 I 64 c. 34): Ut cloccas non baptizent neque cartas per perticas appendant propter grandinem. Es handelt sich offenbar um Gebetsstreifen mit abergläubischen Formeln. Ein Verbot der Glockenweihe selbst ist damit gewiß nicht gegeben. Vgl. A. Franz, Benediktionen II 41, wo auch andere Fälle von Glockenläuten zur Abwehr von Gewittern angeführt werden.

Die Kirchenglocken sind nach c. 1169 des CIC zu konsekrieren oder zu benedizieren und dürfen zu weltlichen Zwecken nur ex causa necessitatis aut ex licentia Ordinarii aut denique ex legitima consuetudine gebraucht werden. Das wurde durch die CC am 20. März 1931 neu eingeschärft.[2]

Vor Einführung des Glockenläutens wurde das Zeichen zum Gottesdienste durch eine Tuba oder durch Anschlagen eines Hammers an Holz- oder Blechplatten (lignum sacrum, *ἁγιοσίδηρον*) gegeben. Eine Erinnerung mag man noch in der Verwendung der üblichen Holzklappern im Triduum sacrum erblicken. In den ersten Zeiten des Christentums ist der Gottesdienst vornehmlich durch einen Boten (praeco, *πυλωρός*) angesagt worden. — Altarschellen kommen seit dem 12. Jahrhundert in Verwendung.[3]

Seit dem 14. Jahrhundert gab es auf den Kirchtürmen Uhren mit Glockenschlag; in den Kirchen selbst werden sie schon früher erwähnt, so 1120 in den Consuetudines Cistercienses. Die praktische Bedeutung der Turmuhren für die Regelung des Gottesdienstes machte

[1] Vgl. F. X. Kraus, RE I 621 f.; LexThKi IV 531—537; RGG II 1243. Die bei mittelalterlichen Schriftstellern häufig wiederkehrende Behauptung, daß Papst Sabinian (604—606) der Erfinder der Glocken sei, ist unhaltbar. — Über die Namen campana (wohl von aes Campanum) und nola (wohl vom kelt. nell, tönen) s. L. Eisenhofer, Liturgik I 389.

[2] ActaApSed 1931 129.

[3] Zum Ganzen eingehend L. Eisenhofer, Liturgik I 387—396.

liturgie.de

sie bald allgemein, zumal sie auch leicht symbolisch gedeutet werden konnten: als Mahner an die Flüchtigkeit und Vergänglichkeit der Zeit oder an die Verpflichtung, allzeit zu beten.

Die Nebengebäude der Kirche.

Das kirchliche Leben, das sich im christlichen Altertum und Mittelalter um das Gotteshaus vereinte, erforderte eine Anzahl von Nebenräumen, die vielfach in unmittelbarer baulicher Verbindung mit der Kirche standen. Zu diesen „Exedren“[1] gehörten das Sacrarium, Paratorium oder Secretarium (so ziemlich unsere heutige Sakristei), die Baptisterien, die Schulen, Xenodochien, Bibliotheksräume u. a. Einzelne dieser Baulichkeiten bilden auch gegenwärtig noch Anbauten des Kirchengebäudes, in neuerer Zeit wieder in steigendem Maße, z. B. als Gemeindesäle.

Die Sakristei.

Die Sakristei dient heutzutage hauptsächlich der Aufbewahrung der liturgischen Gegenstände und der Anlegung der Paramente. Sie soll sich in der Nähe des Presbyteriums befinden, genügend groß, hell, luftig, trocken und gut verschließbar sein. Als wichtigste Einrichtungsstücke der Sakristei kommen in Betracht: ein Ankleidetisch mit einem Kreuz, ein Waschgerät für die liturgische Händewaschung, die notwendigen gut schließenden Schränke oder Kästen für die liturgischen Gefäße und Kleidungsstücke, ein Betpult mit der praeparatio ad missam und der gratiarum actio, wohl auch ein Beichtstuhl für Schwerhörige. Ferner darf das Diözesandirektorium nicht fehlen; mit Rücksicht auf fremde Priester wäre eine Tafel mit dem Namen des Kirchenpatrons, des Diözesanbischofs und der Angabe der etwaigen orationes imperatae anzubringen.

Im Mittelalter befand sich die Sakristei, wenigstens in Bischofskirchen, meist in der Nähe des Einganges der Kirche. Der Gang zum Altar war dann eine Prozession durch das Mittelschiff in den Chor.

In früherer Zeit wurde die Sakristei (sacrarium, paratorium, secretarium) wohl auch für die Aufbewahrung des Allerheiligsten verwendet;[2] heute geschieht das wohl nur im Notfalle, wie er auch in CIC c. 1269 § 3 erwähnt wird.

---

[1] *Ἐξέδρα* bezeichnet im griechischen und römischen Hause eine Art Gesellschaftszimmer; ebenso besaßen die Räume für die Abhaltung der Totenfeiern (Totenmahle) ihre exedrae. Vgl. F. X. Kraus, RE I 466 f.

[2] Diesem Zwecke dienten auch die Const. Ap. II 57 VIII 13 genannten *παστοφόρια: Καὶ ὅταν πάντες μεταλάβωσιν καὶ πᾶσαι, λαβόντες οἱ διάκονοι τὰ περισσεύσαντα εἰσφερέτωσαν εἰς τὰ παστοφόρια.* VIII 13, Funk 518.

liturgie.de

Kapellen und Oratorien.

Kapellen und Oratorien sind gottesdienstliche Stätten von geringerem Umfange. Die Bezeichnung capella ist seit dem 8. Jahrhundert gebräuchlich; die Kapellen haben ihr Vorbild in den „Martyrien" oder „memoriae" über Heiligengräbern. Die Oratorien, vielfach bloß größere Zimmer in öffentlichen oder privaten Gebäuden, scheiden sich in publica und privata: erstere werden dauernd für den Gottesdienst gewidmet und sind zur Zeit desselben den Gläubigen grundsätzlich frei zugänglich; letztere werden in Privathäusern errichtet, haben keinen öffentlichen Zugang und geben nur bestimmten Personen das Recht, ihrer Sonntagspflicht durch Teilnahme an der Messe in dem Privatoratorium zu genügen.

Die als oratoria semipublica bezeichneten Oratorien in Erziehungsanstalten, Krankenhäusern, Seminarien und ähnlichen Anstalten sind für die Erfüllung der Sonntagspflicht den oratoria publica gleichgehalten. Die näheren Bestimmungen darüber finden sich in c. 1188 ff. des CIC.

Die Begräbnisstätten.

Zu den kirchlichen Begräbnisstätten gehören nach heutigem Brauche die Kirch- oder Friedhöfe, seltener Krypten oder Kreuzgänge.

Im christlichen Altertum lassen sich oberirdische und unterirdische Grabstätten unterscheiden; erstere sind areae, Friedhöfe sub divo, letztere werden allgemein Katakomben[1] genannt, mehr oder minder ausgedehnte Gemeindefriedhöfe gegenüber den heidnischen Familienbegräbnissen. Mit dem Siege des Christentums werden Friedhöfe um die Kirche üblich, wie sie sich, zumal auf dem Lande, bis in unsere Zeit erhalten haben. In großen und dicht verbauten Orten müssen allerdings die Friedhöfe von der Kirche getrennt und oft weit an die Peripherie des Ortes gelegt werden.

Der ursprüngliche ideale Zusammenhang zwischen Gotteshaus und Gottesacker fand mehrfache Deutungen; so: die Gläubigen sollten im Tode an der Stätte ruhen, wo sie ehedem ihr geistiges Leben empfingen; die Lebenden sollten stets an die Verstorbenen erinnert werden; die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen sollte lebendig erhalten bleiben. — Daneben fielen natürlich auch reine Zweckmäßigkeitsgründe für diese Wahl des Begräbnisortes ins Gewicht.

Der Friedhof, κοιμητήριον (ἕως ἀναστάσεως, wie auf einzelnen Inschriften hinzugefügt), coemeterium, auch Gottesacker, Kirchhof genannt, soll mit einer Mauer oder einem festen Gitter umgeben und gut verschließbar sein.[2] In der Mitte des Friedhofes soll ein großes

[1] κατὰ κύμβας = an der Schlucht; vgl. LexThKi V 867; IV 187; F. X. Kraus, RE II 874 ff.; L. Eisenhofer, Liturgik I 335—342.

[2] CIC c. 1210: Quodlibet coemeterium sit undique apte clausum et caute custoditum.

liturgie.de

Kreuz errichtet werden; die Gräber sollen, wenn tunlich, die Richtung nach Osten erhalten. Ein Teil des Friedhofes ist von Anfang an für ungetauft verstorbene Kinder und für solche Erwachsene abzugrenzen, denen das kirchliche Begräbnis verweigert werden muß: CIC c. 1212. Der Friedhof ist zu benedizieren und nach etwaiger violatio zu rekonziliieren; so nach CIC c. 1205 und 1207. Weltliche Geschäfte dürfen auf dem Friedhofe nicht abgewickelt werden.

Die Würde des geweihten Gottesackers und die Pietät gegen die Verstorbenen legen einen gewissen Schmuck des Friedhofes nahe; so dürfen sich angemessene Baumpflanzungen und Blumenschmuck auf dem Friedhofe befinden.[1] Die christlichen Gräber werden am passendsten mit dem Kreuze als dem Erlösungszeichen geschmückt; Grabdenkmäler in anderweitigen Formen (Obelisken, Säulen usw.) sollten doch wenigstens ein christliches Zeichen tragen und mit dem Auferstehungsglauben nicht durch Inschriften, Symbole u. a. in Widerspruch stehen; c. 1211 weist darauf ausdrücklich hin.

Die Krypten, ursprünglich unterirdische Grabkammern, wurden besonders in romanischen Kirchen zu geräumigen, meist unter dem erhöhten Ostchor befindlichen, selbst drei- und fünfschiffigen Unterkirchen ausgestaltet und dienten als Beisetzungsstätten von Bischöfen und sonstigen hervorragenden Personen.

Die Kreuzgänge, in denen wir einen die Kirche rings umgebenden Ausbau des alten Atriums mit seiner Säulenumrahmung erblicken dürfen, dienten gleichfalls bisweilen der Bestattung. Der Name Kreuzgang stammt wohl von der allsonntäglichen Aspersionsprozession, der das Kreuz vorangetragen wurde; denn der Bau selbst zeigt nicht Kreuz-, sondern Quadrat- oder Rechteckform. Im Kreuzgange fand mancherorts auch die Fußwaschung am Gründonnerstag und die klösterliche tonsura capitis et barbae statt.[2]

Die Kultzeiten.

Die Vornahme gemeinsamer Kulthandlungen setzt bestimmte vereinbarte oder angeordnete Zeiten voraus, an denen die Kultakte stattfinden. Bei der Abhängigkeit des Menschen von der ihn umgebenden Natur ist es erklärlich, daß sich die Kultzeiten der weniger kultivierten Völker zunächst an äußere Vorgänge in der Natur anschlossen: Sonnenwende, Neumonde u. ä. Die steigende Kultur brachte eigene Fest-

[1] Doch bleibt auch heute die Mahnung des Wiener Provinzialkonzils von 1858 zu beherzigen: Ut in horti modum (coemeterium) componatur, non toleretur. Loci non est oculis vanam aliquam vitae virentis speciem ostendere, sed mentem erigere ad regem, cui omnia vivunt. Tit. IV c. 15.

[2] Vgl. L. Eisenhofer, Liturgik I 331; Pontif. Rom. p. III., Ende.

liturgie.de

kalender, die aber den Zusammenhang mit der Natur mehr oder minder deutlich zeigen.

Der Wechsel von Tag und Nacht, von Jahreszeiten und Jahren bringt dem Menschen die eigene Vergänglichkeit gegenüber dem unvergänglichen Schöpfer zum Bewußtsein[1] und regt ihn eben an den sichtbaren Wendepunkten zur Gottesverehrung an. „Der Tag mit seiner Helle ist zur Arbeit geeignet, die Nacht in ihrer Stille ladet zur Einkehr in sich selbst ein; ihr Wechsel aber ermahnt uns, das Tagewerk mit Gott zu beginnen und in der Finsternis der Nacht uns in Gottes Schutz zu empfehlen."[2] — Zu diesen allgemeinmenschlichen Erwägungen treten dann noch besondere für den Christen: Wie das Erlösungswerk Christi nicht in einem Augenblicke vollbracht wurde, so erfolgt auch die Erneuerung dieses Werkes und die Vermittlung der Erlösungsgnade an die einzelnen in Anlehnung an die einzelnen im Laufe des Jahres hervorgehobenen Züge aus der Erlösungstätigkeit — im Verlaufe des Kirchenjahres.

Das Kirchenjahr ist das im Rahmen der alljährlich regelmäßig wiederkehrenden Gedächtnistage der Erlösungstätigkeit Jesu in der Kirche sich fortsetzende Leben Jesu, zur Verherrlichung Gottes und zum Heil der Menschen.

CIC c. 1243 definiert: Tempora sacra sunt dies festi; iisque accensentur dies abstinentiae et ieiunii. Damit sind tatsächlich die altchristlichen Bestandteile des Kirchenjahres gekennzeichnet.

Den Mittelpunkt des Kirchenjahres bildet seit jeher das Osterfest, wie ja Kreuzestod und Auferstehung die Angelpunkte der Erlösungsgeschichte sind. Was im Kirchenjahre dem Osterfeste vorangeht, kann als vorbereitend auf dieses, was nachfolgt, als fortsetzend und abschließend betrachtet werden. Die allwöchentliche Erneuerung des Osterfestes bildet der Sonntag, der in seiner Wiederholung mit dem Osterfeste als Mittelpunkt das ursprüngliche Gerippe des Kirchenjahres abgibt.

Die landläufige Einteilung des Kirchenjahres in drei Festkreise ist nicht begründet; denn einen „Pfingstfestkreis" gibt es weder nach der geschichtlichen Entwicklung des Kirchenjahres, noch nach seiner jetzigen Form. Pfingsten gehört ganz unbestreitbar zur Osterzeit, die in Brevier und Missale erst mit dem Samstag nach Pfingsten aufhört. Man kann also etwa nur von einem Weihnachts- und Osterfestkreise und einer Zeit nach Pfingsten sprechen. Oder von Festkreisen und der anschließenden festlosen Zeit, zumal ja tatsächlich alle Feste zwischen Pfingsten und Advent erst späteren Ursprunges sind.

---

[1] Vgl. Ps 101 26 ff.

[2] H. Kellner, Heortol.[3] 1, wo der Gedanke noch weiter ausgeführt und psychologisch vertieft wird.

liturgie.de

Die grundlegenden Bestandteile des Kirchenjahres sind:

a) der Sonntag, als der allwöchentliche „Tag des Herrn" und „Ruhetag" des Menschen;

b) Feste, zu denen teilweise noch Vorfeier (Vigil) und Nachfeier (Oktav) getreten sind;

c) die „Ferien", die durch ihre Beziehung zu Fest und Festzeit Gehalt und Färbung erhalten.

Wir haben nun von diesen Elementen zunächst an sich und dann in ihrer Eingliederung in das Kirchenjahr zu sprechen.

A. Das Kirchenjahr im allgemeinen.

1. Der Sonntag als Festtag des Herrn.

Die Feier eines allwöchentlichen Ruhetages, wie ihn auch die menschliche Natur verlangt, ist in der Genesis[1] begründet. Durch das alttestamentliche Gesetz ist der Sabbat als „Tag des Herrn" in das Christentum gelangt, und zwar mit beiden Grundlagen der heutigen Beobachtung: Ruhe von knechtlichen Arbeiten und besondere Gottesverehrung.

An die Stelle des Sabbates ist im Christentum allmählich der Sonntag getreten. Eine ausdrückliche Abschaffung des Sabbates durch die Apostel ist nicht erweisbar, die Verhältnisse brachten vielmehr selbst die Änderung mit sich; denn einerseits wurden die bald überwiegenden Heidenchristen nicht zur Haltung des Sabbates verpflichtet,[2] anderseits lag für die christliche Bevorzugung des Sonntags ein Grund vor in der Tatsache, daß die Auferstehung Jesu und die Sendung des Heiligen Geistes eben am Sonntag geschehen war. Doch blieb vielfach und lange noch, wenigstens in ursprünglich jüdischen Gegenden, die Sabbatfeier zugleich mit der des Sonntags bestehen; daher auch die Zählung des Sonntags als ersten oder als achten Tages, je nach christlichem oder jüdischem Standpunkt.[3]

---

[1] Gen 2 2 3.

[2] Kol 2 16: *Μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ... ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νουμηνίας ἢ σαββάτων, ἅ ἐστι σκιὰ τῶν μελλόντων.* Damit ist aber grundsätzlich die Sabbatfeier fallengelassen. — Die Stelle im Catech. Rom. III c. 4 7 will wohl nur die herkömmliche Auffassung wiedergeben.

[3] Vgl. J. A. Jungmann, in ZschrKathTheol 1931 605—621: „Beginnt die christliche Woche mit Sonntag?" Ergebnis S. 621: „Soweit sich für den vom Judentum übernommenen Wochenzyklus eine spezifisch christliche Auffassung, nämlich die Verbindung mit dem Gedächtnis der Erlösungsgeheimnisse, durchgesetzt hat, bildet die Woche eine Tagesreihe, die mit Montag beginnt und mit Sonntag als dem Tag der Auferstehung schließt."

liturgie.de

Auch der Name des Sonntags wurde schon früh geändert: die „prima sabbati“ (= prima dies post sabbatum) des Judentums wich bereits in der apostolischen Zeit der Bezeichnung *ἡμέρα κυριακή*, dies Dominica; dieser Ausdruck blieb auch gegen den heidnischen Namen dies Solis siegreich.

In der Begehung des Sonntags läßt sich im christlichen Altertum schon das positive wie das negative Moment erkennen: gottesdienstliche Feier und Ruhe von Arbeiten.

a) Die Feier des Sonntags wird nahegelegt durch Apg 20 7, wo von den Gläubigen zu Troas berichtet wird, die *ἐν τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων* zur Brotbrechung versammelt waren, sowie durch 1 Kor 16 2, wo die Kollekte für die Kirchenbedürfnisse gerade *κατὰ μίαν σαββάτου* verordnet wird. Ganz unzweifelhaft ergibt sich die liturgische Begehung des Sonntags nach Justin, Apol. 67.[1]

b) Die Sonntagsruhe wurde offenkundig erst mit dem Siege des Christentums herrschend, im Keim ergab sie sich aus dem Besuche des Gottesdienstes und der Auffassung des Sonntags eben als der dies Dominica; so spricht Tertullian[2] von dem Tage des Herrn, der nicht durch irdische Sonntagsarbeit verdunkelt werden solle, und die Synode von Laodicea[3] empfiehlt die Arbeitsruhe an Sonntagen. Daneben erhielt sich allerdings an manchen Orten noch lange die Begehung des Sabbates,[4] welche die genannte Synode als jüdischen Brauch (*ἰουδαίζειν*) ablehnt.

Seit der konstantinischen Zeit erfährt die Sonntagsruhe ihre eingehende Regelung durch Unterbrechung des Heeresdienstes und der Gerichtsverhandlungen, Schließung der Kauf- und Gasthäuser, Verbot von Feldarbeiten, Jagden, Jahrmärkten und ähnlichen Veranstaltungen.

c) Allmählich entwickelte sich auch das ausdrückliche Gebot des Gottesdienstbesuches an Sonntagen. So verfügt die Synode von Elvira (um 300, spätestens 312) für dreimalige Versäumnis des Sonntagsgottesdienstes zeitweilige Exkommunikation, was durch die Synode von Sardica und das Trullanum erneuert wurde.

---

[1] *Καὶ τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ συνέλευσις γίνεται καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων . . . ἀναγιγνώσκεται κτλ.* G. Rauschen, Florileg. II.

[2] De orat. c. 23: Nos vero sicut accepimus, solo die dominico resurrectionis ab omni anxietatis habitu (abstinere?) et officia cavere debemus, differentes etiam negotia, ne quem diabolo locum demus. MPL 1 1191.

[3] c. 29. — Die Synode ist zwischen 343 und 381 anzusetzen. Vgl. K. Hefele, Konzilieng. I[2] 746 ff.

[4] Vgl. Const. Ap. VII 23: *Τὸ σάββατον μέντοι καὶ τὴν κυριακὴν ἑορτάζετε, ὅτι τὸ μὲν δημιουργίας ἐστὶν ὑπόμνευμα, το δὲ ἀναστάσεως.* Funk 408.

liturgie.de

d) Mit der Ausbildung der Pfarrkirchen ward die Teilnahme an der Pfarrmesse verpflichtend; seit dem 13. Jahrhundert wurde auch allmählich der Besuch von Privatmessen als ausreichend angesehen, die Teilnahme am Pfarrgottesdienst indes gewünscht und durch die Applikationspflicht der Messe pro populo begünstigt. Gegenwärtig genügt der Besuch der Messe in einem oratorium semipublicum, wenn auch die Kirche nach wie vor tunlichste Teilnahme am Pfarrgottesdienste nahelegt.

Nach jetziger Auffassung beginnt der Sonntag mit 12 Uhr nachts; im Mittelalter fing man die Sonntagsruhe bereits mit den ersten Vespern am Samstag an. Eine Erinnerung daran darf man noch in der vielerorts an Samstagabenden stattfindenden Segensandacht sehen, in dem „Einläuten" des Sonntags und dem früheren „Feierabend".

Der CIC handelt über die Berechnung des liturgischen Tages im c. 1246: Supputatio diei festi, itemque diei abstinentiae et ieiunii facienda est a media nocte usque ad mediam noctem. Für die Ablaßgewinnung wird jedoch im Sinne des c. 923 für den vorgeschriebenen Kirchenbesuch die Zeit von 12 Uhr Mittag des Vortages bis Mitternacht des Ablaßtages bestimmt.

Bei Bestimmung der Stunde hat man sich, wie c. 33 ausführt, im allgemeinen nach der üblichen Ortszeit zu halten; für die Feier von Privatmessen, für private Verrichtung des Offiziums, für den Kommunionempfang und die Fasten- und Abstinenzgebote darf man abweichend von der usualis loci supputatio auch eine andere in Gebrauch stehende Zeitbestimmung zugrunde legen: potest quis sequi loci tempus aut locale sive verum sive medium, aut legale sive regionale sive aliud extraordinarium. Für das Breviergebet steht diese Entscheidung im Einklang mit ähnlichen Dekreten der CC vom 12. Juli 1893 und COff vom 11. August 1899, in denen die Wahl zwischen tempus verum (solare) vel medium vel legale freigestellt wird.

2. Die Feriae.

Im Alten Testament wurden die Wochentage nach dem Sabbat, als dem Haupt der Woche, gezählt; eine Bezeichnung, die wir auch noch in neutestamentlichen Schriften vorfinden; so Apg 20 7: *ἐν τῇ μιᾷ (= πρώτῃ) τῶν σαββάτων*, una Sabbati;[1] ebenso Mt 28 1: *Ὀψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων*, in der Vulgata: Vespere autem sabbati, quae lucescit in prima sabbati.[2] Mit der Einführung der Sonntagsfeier wäre nun folgerichtig der Montag prima (una) Dominicae usw. zu nennen gewesen, doch bürgerte sich all-

[1] = prima post Sabbatum, prima hebdomadis; ebenso secunda, tertia sabbati.

[2] Die Stelle ist bekannt als Vesperantiphon in der Osternachtsliturgie. Übersetzt etwa: „Spät in der Sabbatnacht, zu einer Zeit, da es hell zu werden begann zum ersten Tag nach dem Sabbat."

liturgie.de

mählich die Bezeichnung feria ein, etwa für Tage, an denen die öffentliche Liturgiefeier ursprünglich entfiel, oder auf Grundlage der Auffassung, daß das ganze Leben des durch die Erlösung geheiligten Christen ein Festtag ist. Jedenfalls zählte man nach der dies Dominica als der feria prima die nächsten Tage weiter als feria secunda, tertia usw.; der bereits geläufige Ausdruck sabbatum ist geblieben. Seit dem 3. Jahrhundert ist der Ausdruck feria für die Wochentage allgemein üblich geworden,[1] freilich zunächst noch nicht als amtliche Bezeichnung.

Besondere Bedeutung hat unter den Ferien der Mittwoch und Freitag gewonnen, jener als der Tag des Verrates, dieser als der Todestag des Herrn.[2] Diese Tage wurden durch ein mit der neunten Stunde (3 Uhr nachmittags) abgebrochenes Halbfasten begangen und im Abendlande als stationes der milites Christi bezeichnet.[3]

Die Stationsfeier bestand: *a)* aus der Zusammenkunft in einer Kirche, in der über die Teilnehmer die oratio super collectam gesprochen wurde; *b)* aus der — allerdings manchmal entfallenen — Prozession in die Stationskirche, wobei die litania gesungen wurde; *c)* aus dem Gottesdienste in der Stationskirche: Homilie und Messe. Am Schlusse wurde die nächste statio jeweilig verkündet, bis unter Gregor dem Großen Stationstage und Stationskirchen festgelegt wurden. — Die Übereinstimmung der alten Stationsbegehung mit den heutigen litaniae maiores und minores ist offensichtlich.

Im Abendland, zumal in Rom, bildete sich, teilweise in Abwehr judaisierender Bestrebungen, allmählich der Samstag als Fasttag aus, ein Brauch, der mit dem Hinweise auf die Grabesruhe Christi begründet wurde.[4] Dafür ist der Mittwoch als statio oder feria legitima teilweise abgekommen.

Diese ehemals außer der Osterzeit allwöchentlichen Stationstage haben sich, wenigstens in dem Charakter als Fasttage, in den Quatembertagen erhalten, die unter Leo dem Großen in Rom so eingebürgert waren, daß er ihnen apostolischen Ursprung zuschreibt. Die

---

[1] Im Griechischen steht die einfache Ordnungszahl; vgl. Const. Ap. VII 23; Funk 408. — Tertull., De ieiun. c. 2: Stationum ieiunia, quae et ipsae suos dies habebant quartae feriae et sextae; MPL 2 956. Übrigens ist sonst bei Tertullian der Ausdruck una sabbati usw. noch häufiger.

[2] Const. Ap. V 14: *τετράδα καὶ παρασκευὴν προσέταξεν ἡμῖν νηστεύειν, τὴν μὲν διὰ τὴν προδοσίαν, τὴν δὲ διὰ τὸ πάθος.* Funk 279.

[3] Tertull., De orat. c. 19, MPL 1 1181. — Das Wort bedeutet ursprünglich: Versammlung an einem bestimmten Ort, oder geradezu den Gebetsplatz, wie J. Schümmer, Fastenpraxis 140 ff., will.

[4] Innoc. I., Ep. ad Decent. c. 4, MPL 20 556: Sexta feria ieiunandum et sabbato, quia ambo dies tristitiam apostolis indixerunt.

liturgie.de

Quatember sind wohl zur Zeit des Papstes Kallixtus (219—222) in Rom eingeführt worden; die Frühlingsfasttage haben am spätesten eine eigene Liturgie erhalten. Die Herbstquatember gehen vielleicht auf das Fasten am jüdischen Versöhnungsfeste zurück, das später als Erntedankfest begangen wurde; so erklärt sich auch der in der Liturgie der Herbstquatember bemerkbare Wechsel zwischen Buße- und Freudegedanken. Auf die Quatembersamstage als Vigilien wurden seit Gelasius I. die Ordinationen angesetzt; der Ritus mag als eine Nachbildung der Ostervigil mit ihren zahlreichen Lesungen und Orationen erklärt werden können.

Das Quatemberfasten (in quattuor temporibus anni) wird vielfach mit dem Beginne der durch Fasten zu heiligenden Jahreszeiten in Zusammenhang gebracht,[1] doch liegen die bezüglichen Zeiten manchmal ziemlich auseinander. H. Kellner[2] möchte die Quatember auf altrömische ländliche religiöse Gebräuche, die feriae sementivae, messis und vindemiales zurückführen, während andere (so Duchesne) sie aus der Beschränkung der lästig empfundenen allwöchentlichen feriae legitimae oder als Gegenmittel gegen heidnische Feiern erklären. Jedenfalls verbreitete sich die Übung des jährlich dreimaligen Fastens — das vierte fiel ohnehin in die Quadragesima — von Rom aus nach England und Deutschland; die gegenwärtige Festlegung der Quatemberzeiten erfolgte auf der Ostersynode 1078, wurde jedoch erst im 13. Jahrhundert allgemein angenommen.

3. Die Feste.

Ein Fest, ἑορτή, festum, war nach heidnischem Sprachgebrauche ein Tag mit Opfern, Opfermahlzeiten und Ruhe von profanen Geschäften. In ähnlichem Sinne sind auch die christlichen Festtage zu verstehen.[3]

Es liegt in der Natur der Sache, daß christliche Festtage erst allmählich Eingang in das Kirchenjahr gefunden haben, ebenso, daß sie ursprünglich meist örtlicher Natur waren. Den Mittelpunkt aller Feste bildete der Auferstehungstag des Herrn, an den sich andere festa Domini anschlossen; die im Zusammenhange mit den Christenverfolgungen entstandenen Heiligenfeste (Märtyrerfeste) galten auch noch in der ersten Hälfte des Mittelalters vielfach als Lokalfeste

[1] So Leo M. s. 19 (18) c. 2, MPL 54 186.

[2] Heortol.[3] 141 ff.; Spuren im Meßformulare dieser Tage weisen noch heute auf diesen Ursprung hin. — Vgl. A. Franz, Bened. I 368; F. Probst, Sacramentarien 95 ff.; L. Fischer, Die kirchl. Quatember (1914); L. Eisenhofer, Liturgik I 482—485; JahrbLiturgWiss 1924 324 f. (C. Callewaert: Ursprünglich Dreizeiten, älter als die Fastenzeit, dann — seit Kallixtus? — Vierzeiten, jedenfalls schon Augustin bekannt.)

[3] Vgl. O. Casel, Zur Idee der liturgischen Festfeier, in JahrbLiturgWiss 1923 93—99.

liturgie.de

und wurden neben dem eigentlichen, allgemeinen Tagesoffizium begangen; daher die später allerdings stark in ihrer Bedeutung geänderte Bezeichnung officium duplex. Mit der steigenden Verbreitung der Heiligenfeste, etwa seit der Zeit Gregors VII., wurde das Tagesoffizium zunächst teilweise und im 14. Jahrhundert ganz durch eintreffende Hochfeste verdrängt. Eine Neuordnung des Verhältnisses zwischen Ferial-, beziehungsweise Sonntagsoffizium und Festoffizium fand durch die Brevierreformen Gregors VII., Pius' V. und Pius' X. sowie durch die Festreduktionen statt.

Die Vermehrung und die Verminderung der Feste.

Im Laufe der Jahrhunderte trat eine ganz bedeutende Vermehrung von kirchlichen Festtagen ein. Die Ursachen dieser Erscheinung sind vorzüglich in dem Rechte der Bischöfe, Diözesanfeste einzuführen,[1] und sodann in den Bemühungen der Orden zu suchen, ihre Feste, oft mit Oktaven, auch im Volke einzubürgern. Seit Urban VIII.[2] steht übrigens das Recht der Einführung neuer Feste beim Papste. — Als Gegenwirkung erfolgten seit dem 17. Jahrhundert wiederholte Abschaffungen von Festen, teils auf dem rechtsgemäßen Wege durch Verfügung des Apostolischen Stuhles, teils durch Eingriffe der weltlichen Macht; so am einschneidendsten unter dem Einflusse der Französischen Revolution und ihrer Folgeerscheinungen.

A. Die Vermehrung der Feste.

Wohl den ältesten Festkatalog bietet Tertullian,[3] der nur Ostern und Pfingsten als eigentliche Festtage aufführt, und ganz ähnlich Origenes;[4] somit sind im 3. Jahrhundert nur sehr wenige Feste vorhanden gewesen. Mit dem Aufhören der Verfolgungen ergaben sich die Grundlagen für eine reichere Ausgestaltung des Festkalenders, dessen Bereicherung mittelbar aus den Bestimmungen der ersten christlichen Kaiser über die Festtagsfeier ersichtlich ist.

In den Apostolischen Konstitutionen[5] werden als Feste und Festzeiten bezeichnet: das Geburtsfest Jesu (ἡ γενέθλιος), die Epiphanie (ἡ ἐπιφάνιος), die τεσσαρακοστή (Fastenzeit), die Woche des Pascha, das heißt die Karwoche, das Osterfest, der Sonntag nach Ostern, das Himmelfahrtsfest (ἡ ἑορτὴ τῆς

[1] c. 1 Dist. 3 de consecr.: Illae festivitates, quas singuli episcopi in suis episcopatibus cum populo collaudaverint.

[2] 1642, Bulle „Universa per orbem".

[3] De bapt. c. 19, MPL 1 1222.

[4] c. Cels. 8 22, MPG 11 1549.

[5] V 13—20, Funk 269—295. Ähnlich VIII 33, Funk 538, wo die Ruhetage der Sklaven zusammengestellt werden.

liturgie.de

ἀναλήψεως τοῦ Κυρίου), endlich das Pfingstfest (ἑορτὴ μεγάλη, ἐν ᾗ ἀπέστειλεν ὁ Κύριος τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος). — Natürlich können nicht alle diese Tage als Feiertage im heutigen Sinn aufgefaßt werden; man denke an die vierzig Tage der Fastenzeit!

Festkalender, die aus dem 5. Jahrhundert (Tours) und aus dem 7. (Reims) stammen,[1] zeigen eine Weiterbildung des Kirchenjahres zumal durch Einreihung von Märtyrer-, Marien- und Apostelfesten. Ebenso wird Johannes der Täufer genannt. Aus der Zeit des hl. Bonifatius ist ein Festverzeichnis erhalten,[2] das mit Einschluß der Sonntage 71 Ruhetage zählt. An Weihnachten, Ostern und Pfingsten sind je vier Tage zu feiern.

Im Corpus Iuris Canonici finden sich zwei Verzeichnisse: das erste (c. 1 Dist. 3 de consecr.) bezeugt den Stand im 12. Jahrhundert, das zweite (c. 5 X II 9) den im 13. Jahrhundert mit etwa 85 Festtagen. Zu dieser Zahl sind dann noch die mitunter ziemlich häufigen Diözesanfeiertage zu rechnen, so daß sich gegen Ende des Mittelalters reichlich hundert Ruhetage einschließlich der Sonntage ergeben.

Für die Kölner Kirchenprovinz vergleiche man die Belege bei H. Kellner 18. — Im Byzantinischen Reiche wurde schon 1166 durch Michael Komnenus eine Reduktion vorgenommen, nach der 66 Ganz- und 27 Halbfeste blieben.

Auf die Übelstände, die eine derartige Häufung von Feiertagen im Gefolge haben konnte und oft auch wirklich hatte, wurde gegen Ende des Mittelalters wiederholt hingewiesen; so von Johannes Gerson auf der Synode von Reims 1408, von Nikolaus de Clemanges[3] um 1416 in der Schrift „De novis festivitatibus non instituendis"; ebenso später von den Protestanten, deren Beschwerden den päpstlichen Legaten Campeggi zur genauen Angabe der tatsächlich zu feiernden Tage bestimmten.

B. Die Verminderung der Feste.

a) Die erste einschneidende Verminderung der Feste wurde durch Urban VIII. 1642 vorgenommen,[4] der alle Feiertage bis auf 35 aufhob. Neben den bis 1911 erhalten gebliebenen Festen erscheinen als Feiertage noch die Apostelfeste, Kreuzauffindung, der 24. Juni und 29. September, die Heiligenfeste Josef, Anna, Laurentius und Silvester.

---

[1] Von Perpetuus von Tours (461—491) und Sonnatius von Reims (614 bis 631); vgl. H. Kellner a. a. O. 14 und 15.

[2] In den aus der Zeit des hl. Bonifatius stammenden Statuta quaedam s. Bonifatii. Siehe J. Mansi XII 383.

[3] † 1440. Professor in Paris und Sekretär des Gegenpapstes Benedikt XIII.

[4] Konstitution Universa per orbem vom 24. September 1642.

liturgie.de

Die von Urban VIII. begonnene Aufhebung von Feiertagen wurde durch Benedikt XIII. fortgesetzt, der auf Antrag der Provinzialsynode von Tarragona 1727 für einen Teil von Spanien an 18 von den 35 Feiertagen des Kalenders Urbans VIII. Verrichtung von opera servilia nach Anhörung der Messe gestattete; eine Maßnahme, die bis 1754 durch Benedikt XIV. auf ganz Spanien, Österreich, Neapel und Sizilien ausgedehnt wurde.

Wegen vielfacher Versäumnis der Messe an den erwähnten „Halbfesten" wurden diese endlich durch Klemens XIV. auf Ersuchen der Kaiserin Maria Theresia 1771 ganz aufgehoben und 18 Feiertage (einschließlich des Landespatrons) festgesetzt.

b) Durch staatlichen Eingriff fand die Abschaffung der Feste in Frankreich statt. Unter dem Drucke der von der Revolution geschaffenen Verhältnisse[1] sah sich Pius VII. 1802 zu einer Verminderung genötigt, die als ipsa die zu feiernde Feste bloß Weihnachten, Christi Himmelfahrt und Allerheiligen beließ; dazu kam noch das Fest Mariä Himmelfahrt, dessen Begehung jedoch nur zufällig wegen des auf diesen Tag fallenden Nationalfeiertages (Geburtstag Napoleons) möglich war. Alle übrigen Feste waren auf den nächsten Sonntag zu verlegen.[2]

Für die vorher französischen und nachmals wieder preußisch gewordenen linksrheinischen Gebiete wurden durch Leo XII. die genannten drei Festtage behalten und für die übrigen Feste bloß die Verpflichtung zur Teilnahme an der Messe, nicht auch die zur Arbeitsruhe festgesetzt. Indes hat sich das gläubige Volk mit dieser „verkümmerten Festordnung"[3] nur in den wenigsten Gegenden begnügt.

Eine allgemeine Festreduktion erfolgte 1911 durch Pius X.,[4] der neben den Sonntagen nur acht gebotene Feiertage bestehen ließ, und zwar vier Feste des Herrn (Weihnachten, Beschneidung, Epiphanie, Himmelfahrt), zwei Muttergottesfeste (Unbefleckte

---

[1] Der Nationalkonvent hatte am 5. Oktober 1792 eine neue Zeitrechnung mit dreißigtägigen Monaten zu drei Dekaden eingeführt, die sich bis zum 1. Jänner 1806 erhielt.

[2] Erlaß des Kardinallegaten Caprara in Paris am 9. April 1802 mit Gültigkeit für das damalige Frankreich, also auch für das linke Rheinufer und die Niederlande.

[3] H. Kellner, Heortol.[3] 26. Eine Zusammenstellung der Festordnungen in den einzelnen Kulturländern siehe ebenda S. 25—28. Von kaum zu überbietender Mannigfaltigkeit waren wohl die Verhältnisse in der Schweiz.

[4] Motuproprio vom 2. Juli 1911, CR 24. und 28. Juli 1911, und vom 28. Oktober 1913. Vergleiche auch die Dekrete vom 7. und 8. August 1911, ActaApSed 1911 391 397.

liturgie.de

Empfängnis und Mariä Himmelfahrt), endlich zwei Heiligenfeste (Petrus und Paulus, Allerheiligen). Jedoch haben verschiedene Diözesen zumal den zweiten Weihnachts-, Oster- und Pfingstfeiertag behalten dürfen. Auch Fronleichnam wurde wieder verlangt.

Nach mehrfachen Verordnungen unter dem Pontifikate Pius' X. bietet c. 1247 § 1 des CIC das Ergebnis mit folgenden Worten:

Dies festi sub praecepto in universa ecclesia sunt tantum: Omnes et singuli dies dominici, festa Nativitatis, Circumcisionis, Epiphaniae, Ascensionis et sanctissimi Corporis Christi, Immaculatae Conceptionis et Assumptionis Almae Genitricis Dei Mariae, sancti Joseph eius Sponsi, beatorum Petri et Pauli Apostolorum, Omnium denique Sanctorum.

Ist irgendwo eines der genannten Feste aufgehoben oder verlegt, so soll ohne Anfrage in Rom keine Änderung vorgenommen werden. So wird in manchen Gegenden das Fest des hl. Josef nicht als Feiertag zu begehen sein. Die Feste der Patrone (wie zum Beispiel der Landespatrone in Österreich) sind keine kirchlich verpflichtenden Feiertage mehr. — Für Deutschland gilt nach der Erklärung der CC vom 11. Dezember 1917 der 26. Dezember, Oster- und Pfingstmontag weiter als kirchlicher Feiertag.

Die Vor- und Nachfeier der Feste.

A. Die Vorfeier. Die Vigilien.

Vigilien als nächtliche Feier hoher Feste finden wir bereits im frühen christlichen Altertum. Das Wort selbst bedeutet zunächst überhaupt die nächtlichen gottesdienstlichen Zusammenkünfte der Christen während der Verfolgungen, sodann den nächtlichen Gottesdienst, zum Unterschied von dem am Tage stattfindenden, wie ihn die groß gewordenen Gemeinden nötig machten.[1]

Vigilia bedeutet also für die alte Kirche den Festgottesdienst, der sich am feierlichsten in der Begehung der Osternacht zeigte. Auch die Feste von Confessores im alten Sinn des Wortes (Märtyrer) wurden durch Nachtgottesdienste gefeiert. Eine Scheidung von Begehung in nocte und in die finden wir ausdrücklich in den alten Sakramentarien für das Weihnachtsfest. In dem Maße, als der Gottesdienst am Tage die Oberherrschaft gewann, verblaßte der alte Sinn der Vigilia, die als Vorbereitungsgottesdienst vor dem des Festes selbst zurücktrat. Ganz büßte dann die Vigilia den Festcharakter ein, als sie Fasttag wurde.

[1] Tertull., De orat. c. 29: Die stationis, nocte vigiliae meminerimus; MPL 1 1196. — Das Wort statio geht hier wohl auf Übung der Faste.

liturgie.de

Das Vorbild für die Begehung der Vigilien sahen die alten Christen in dem Beispiele des Paulus und Silas, die nach Apg 16 25 um Mitternacht im Gefängnisse zu Philippi beteten, sowie im Vorgehen Christi selbst. Dazu treten dann noch innere Gründe: Die Nacht mit ihrer Stille ist zur Geistessammlung geeigneter als der Tag, und der Schlaf ist nach Klemens von Alexandrien wie ein habgieriger Zöllner, der uns die halbe Lebenszeit wegnimmt; durch Beschränkung der Schlafenszeit nehme der Mensch gewissermaßen das ewige Leben vorweg.[1]

Die Zahl der Vigilien ist im Verlaufe der ersten Hälfte des Mittelalters stark vermehrt worden. Da sich übrigens bei der nächtlichen Begehung der Vigilien Unzuträglichkeiten herausstellten, wurde die nächtliche Feier im 12. Jahrhundert aufgehoben und auf den Vortag verlegt. So erklärt es sich auch, daß neuere Feste meist keine Vigilien aufweisen.

Der allerdings nicht altchristlichen Idee nach sind die Vigilien Fasttage, wofern nicht der Charakter der Festzeit das Fasten ausschließt, wie bei der Vigil vor Christi Himmelfahrt und Epiphanie. Ist die Vigil wegen eines eintreffenden Sonn- oder gebotenen Feiertages vorauszulegen, so entfällt nach c. 1252 § 4 des CIC das Fasten, soweit es überhaupt noch verpflichtet.

B. Die Nachfeier der Feste: Die Oktaven.

Die Begehung kirchlicher Hochfeste durch eine achttägige Feier wird oft mit dem jüdischen Gebrauch erklärt, das Passahfest und das der Tempelweihe mit einer Oktave zu begehen, für deren Festhaltung nach dem Exil H. Kellner die Unsicherheit des jüdischen Kalenders anführt.[2] Andere leiten die christlichen Oktaven vielleicht richtiger aus der Taufwoche ab, während der die Neophyten den abschließenden Unterricht erhielten.[3] Für diese Ansicht spräche die spätere Übung[4] sowie der Umstand, daß die höchstprivilegierten und ältesten Oktaven tatsächlich mit Tauftagen zusammenhängen. Später wurde die Oktave als Fortsetzung der Festfreude im allgemeinen aufgefaßt und oft mystisch-allegorisch erklärt.

---

[1] Paed. II 9, MPG 8 496.

[2] „Bei der Unsicherheit des jüdischen Kalendersystems war die Gefahr vorhanden, daß der richtige Ostertermin nicht überall rechtzeitig bekannt wurde, und . . . setzte man die Feier durch acht Tage hindurch fort; dann mußte der richtige Feiertag wohl dabei sein." Heort.[3] 10.

[3] Vgl. Tertull., De corona c. 3; De bapt. c. 20; MPL 2 79, 1 1223. — Auch Augustin., Serm. 260, MPL 38 1202, und F. Probst, Kirchl. Disziplin 292.

[4] Nach Sozom., HE II 26, beschlossen die orientalischen Bischöfe anläßlich der Einweihung der Golgothakirche zu taufen und eine Oktave zu feiern; MPG 67 1008.

liturgie.de

So ist nach Augustinus die Zahl 8 das Symbol der Gerechtigkeit, da sie durch die geraden Zahlen 2, 4 teilbar sei; Rupert von Deutz findet in den sieben Oktavtagen die sieben Weltalter symbolisiert, nach denen der Ewigkeitstag der Vollendung anbreche; Radulph von Tongern erklärt die Oktave einfacher: Ut ardentius, quod debemus, recolamus, quaeque uno die minus possumus, reliquis diebus compensemus.

Die Begehung der gewöhnlichen Heiligenoktaven bestand bis ins 12. Jahrhundert hinein in der Regel darin, daß der Festtag selbst erst am achten Tage wieder kommemoriert wurde.[1] Durch die Umgestaltung des Franziskanerbreviers im 13. Jahrhundert wurden auch die Tage innerhalb der Oktave als duplicia begangen und dazu eine große Zahl von neuen Oktaven eingeführt,[2] wodurch natürlich die Verschiedenheit in den Kalendarien noch verschärft wurde.

Mit der Neuausgabe des Breviers und des Missale durch Pius V. (1568, 1570) wurden die Feste mit Oktaven neu bestimmt. Seither sind nur verhältnismäßig wenige neue Oktaven eingeführt worden und nur von Festen des höchsten Ritus (dupl. I. cl. und — seltener — II. cl.). Durch Pius X. fand eine Neueinteilung der Oktaven statt: privilegiatae (I., II., III. ordinis), communes, simplices.

Die orientalische Kirche kennt gleichfalls die *ὀκταήμερος ἑορτή*, deren Schlußtag *ἀπόλυσις (ἀπόδοσις) τῆς ἑορτῆς* genannt wird; daneben gibt es auch kürzere Festbegehungen.[3]

Der Kirchenkalender.

Der Name Kalender geht auf die Ausrufung (*καλεῖν*, calare) der ersten Monatstage durch die altrömischen Pontifices und auf die comitia calata, Konferenzen über religiöse Angelegenheiten unter Vorsitz der Pontifices, zurück. Mit der schriftlichen Festsetzung der ursprünglich mündlich verkündeten Festordnung erhielt diese Zusammenstellung eben den Namen calendarium, der auch auf die christlichen Festverzeichnisse überging.

Unter Kirchenkalendarium verstehen wir die Zusammenstellung der im Laufe des einzelnen Jahres einfallenden Feste, Sonntage und Ferien. Unter Zugrundelegung des in Missale und Brevier enthaltenen allgemeinen Kalendariums wird zunächst das Diözesankalendarium überhaupt und sodann der kirchliche Diözesankalender für das einzelne Jahr festgestellt.

---

[1] Ein Beispiel dafür bietet das Officium S. Agnetis secundo am 28. Jänner, in alten Handschriften octava s. Agnetis.

[2] Vgl. S. Bäumer, Geschichte des Breviers 325; C. Mohlberg, Radulph de Rivo 142 ff., besonders 154 und 155.

[3] Vgl. N. Nilles, Kal. utr. eccl. I² 69, II² 340.

liturgie.de

Der Kirchenkalender ist ein Ausdruck der jeweiligen Entwicklungsstufe im Kirchenjahr, das ja seine Geschichte hat; die einfachen Kalendarien des frühen Mittelalters haben naturgemäß immer reicher werdenden Platz gemacht. Den Angelpunkt für den Aufbau des ganzen Kalendariums bildet der Ostertermin, nach dem sich sämtliche beweglichen Feste des Kirchenjahres im Datum richten müssen, während die unbeweglichen bei Zusammentreffen mit beweglichen liturgischen Tagen unter Umständen verlegt, bloß kommemoriert oder für das einzelne Jahr ganz unterdrückt werden.

Die konkrete Form des Kirchenkalenders für ein bestimmtes Jahr und eine bestimmte Diözese oder Ordensprovinz stellt der gemeinhin „Direktorium" genannte, alljährlich von der zuständigen geistlichen Obrigkeit ausgegebene „Ordo divini officii dicendi et sacrum faciendi" dar.

Seit der Erfindung der Buchdruckerkunst konnte die Verbreitung des Kirchenkalenders keine Schwierigkeiten mehr bereiten; im Mittelalter benutzte man für die theologisch minder Gebildeten den sogenannten Computus oder Cisiojanus, Merkverse in hexametrischer Form, welche die auf die einzelnen Monate entfallenden Feste in je zwei Zeilen boten. Auf jeden Monatstag kam eine Silbe im Hexameterpaar; so war das Datum leicht zu ermitteln. Immerhin gab der Cisiojanus einen allgemeinen Überblick über das Kirchenjahr, der für gewöhnliche Verhältnisse ausreichte.

Der Name Cisiojanus stammt von dem Anfange des ersten Verspaares:

Cisio Janus Epi sibi vindicat Oc Feli Mar An
Prisca Fab Agn Vincent Pau Polcarp nobile lumen.

Natürlich mußten die Verse bei Einführung neuer Feste entsprechend geändert werden; daher die vielen Varianten. Einen vollständigen Text findet man in KL III 370.

Die in Brevier, Missale, Martyrologium und Direktorium angeführten kalendarischen Behelfe, wie der Mondzyklus, die Epakten, die Goldene Zahl, die Indictio Romana, die Litera Dominicalis und Martyrologii haben heute nur mehr geschichtliche Bedeutung. Die Erklärung dieser Hilfsmittel bieten die Kapitel „De anno et eius partibus" in der Einleitung zu Brevier und Missale, sowie der Abschnitt „Explicatio eorum quae in Martyrologio Romano ad pronuntiationem lunae pertinent" im Martyrologium Romanum.[1]

B. Das Kirchenjahr im besonderen.

Den Mittelpunkt des gesamten Kirchenjahres bildet, wie bereits oben bemerkt wurde, das Osterfest. Daher wird es zunächst zu behandeln sein, „weil es zeitlich betrachtet von Anfang an vorhanden war und die natürliche Grundlage des Ganzen bildet".[2]

[1] Eine ganz kurze Erklärung auch bei F. Probst, Lehre vom Liturgischen Gebete 20.

[2] H. Kellner, Heortologie[3] 29.

liturgie.de

Das Osterfest.

Der lateinische Name für das christliche Osterfest war ursprünglich Dominica resurrectionis, wofür später die Bezeichnung Pascha, Dominica oder Dominicum Paschae[1] gebräuchlich wurde. Die aus dem Aramäischen stammende Bezeichnung Pascha wurde schon früh irrtümlich mit *πάσχειν* in Verbindung gebracht.[2] Die romanischen Sprachen haben im allgemeinen den Ausdruck Pascha behalten; das deutsche Ostern (althochdeutsch: ôstarâ, ostra) wird schon von Beda Venerabilis[3] auf die sächsische Lichtgöttin Eastre (Ostarâ) zurückgeführt. Die im amtlichen Sprachgebrauch der Kirche tatsächlich nie vorkommenden Bezeichnungen *πάσχα σταυρώσιμον* und *ἀναστάσιμον* stammen erst aus dem 17. Jahrhundert.[4]

In der frühchristlichen Zeit wird das Osterfest verhältnismäßig wenig erwähnt, erstmals vielleicht bei Justin im Dialog mit Tryphon.[5] Klemens von Alexandrien spricht von dem jüdischen Pascha, Tertullian versteht unter Pascha eine Zeit, in der gefastet und getauft wurde.[6] Eine auf quartodezimanischem Standpunkt stehende Schrift über die Osterfeier verfaßte Melito von Sardes.[7] Hippolyt weist die Praxis der Quartodezimaner zurück;[8] die allerdings wohl erst um 500 entstandenen sogenannten Arabischen Kanones Hippolyts lassen ihn für die Osterfeier am Sonntage der jüdischen Osterwoche eintreten.[9] Seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts ist die Feier des christlichen Osterfestes außer Zweifel, schon wegen der langwierigen Streitigkeiten um den Termin des Osterfestes: Quartodezimaner, Protopaschiten.

---

[1] Sacr. Gelas., C. Mohlberg 89: Dominica Sancta.

[2] Vgl. Tertull., Adv. Jud. 10; De bapt. 19; MPL 2 630, 1 1222. Ebenso im Ambrosiaster; vgl. ZschrKG 1926 537.

[3] De temporum ratione, c. 15, MPL 90 357. Eine andere Hypothese, die Ostern mit Oriens in Verbindung bringt, im Sacramentar des Honorius Augustod. c. 43, MPL 172 769.

[4] Wohl von G. J. Voß. Vgl. H. Koch in TheolRevue 1906 276; G. Rietschel, Liturgik I 174.

[5] C. 40, MPG 6 561: *Τὸ μυστήριον οὖν τοῦ προβάτου, ὃ τὸ Πάσχα θύειν ἐντέταλται ὁ Θεός, τύπος ἦν τοῦ Χριστοῦ.* Eine klare Bezugnahme auf das christliche Paschafest ist meines Erachtens aus dieser Stelle nicht zu ersehen. Etwas deutlicher in c. 111, ib. 732.

[6] „Sic et die Paschae, quo communis et quasipublica ieiunii religio est, merito deponimus osculum." De orat. c. 18, MPL 1 1178.

[7] Vgl. Euseb., HE IV 26: *Περὶ Μελίτωνος καὶ ὧν αὐτὸς ἐμνημόνευσεν . . . Μελίτωνος τὰ Περὶ τοῦ πάσχα δύο.* MPG 20 392. Gegen Melito schrieb Klemens von Alexandrien.

[8] Philos. VIII 18, MPG 16/III 3366.

[9] C. 22, MPG 10 958 und 960. Vergleiche G. Rauschen-B. Altaner, Patrol. 138 und 32.

liturgie.de

Die Festlegung des Ostertermins nach dem bis heute geltenden Grundsatze des Konzils von Nizäa 325, Ostern sei zu feiern am Sonntag nach dem ersten Frühlingsvollmond, war das Ergebnis einer langen Entwicklung.

Die in neuerer Zeit wieder öfter auftretende Anregung, das Osterfest auf einen bestimmten Sonntag, etwa den ersten im April, festzulegen, findet nur geteilten Beifall. Der Kirchenkalender freilich und im Zusammenhange damit die liturgischen Bücher, Brevier und Missale vorab, könnten durch eine solche Festlegung eine bedeutende Vereinfachung erfahren, verlören aber auch viel an charakteristischem Eigengut.

Die Gegner der Festlegung führen besonders geschichtliche Gründe ins Feld, die Verteidiger mehr Zweckmäßigkeitsgründe. „Es hat im jetzigen Ostertermin das jüdische bewegliche Sonnenmondjahr eine Spur seines Daseins hinterlassen sowie der Zusammenhang, in welchem Judentum und Christentum stehen, einen faktischen Ausdruck erhalten, der wohl verdiente, bis ans Ende der Zeiten konserviert zu werden." H. Kellner, Heortol. 39.

Die Liturgie des Osterfestes fand bis weit in das Mittelalter hinein in der Osternacht anschließend an die Taufe der Katechumenen statt; die heutige Messe am Karsamstag ist die ursprüngliche und eigentliche Osterfestmesse. Daneben muß schon früh ein weiterer Gottesdienst am Ostertage selbst stattgefunden haben.[1] Die Ostermatutin ist bedeutend kürzer als sonst, was ebenfalls durch den vorhergegangenen Osternachtsgottesdienst veranlaßt wurde. Die heutige Festmesse hat eine Sequenz, wohl als Überrest der ehedem üblichen Ostermysterienspiele.

Eine weitverbreitete Sitte ist die am Ostermorgen oder am Vorabend begangene Auferstehungsfeier, die wohl gleichfalls auf die mittelalterlichen Mysterien zurückgeht. Die Weihe von Eßwaren am Osterfeste, die sich schon im 7. Jahrhundert nachweisen läßt, hängt mit dem Abschlusse der Fastenzeit zusammen; zu einzelnen Benediktionen mögen immerhin Volksgebräuche den Anstoß gegeben haben,[2] wie ja auch „in den protestantischen Teilen Deutschlands von all den Osterbräuchen noch abergläubische Abfälle geblieben sind".[3]

Die Vorbereitungszeit vor dem Osterfeste.

Dem Osterfest geht eine mehrere Wochen umfassende Vorbereitungszeit voran, eine entferntere und eine nähere: jene umfaßt die

[1] Vgl. Sacr. Gelas., C. Mohlberg 87: Orationes Ad Missam in Nocte Sancta, und 89: Dominica Sancta. In beiden Formularien finden sich Beziehungen auf die Auferstehung Jesu und auf die Taufe der Neophyten.

[2] Vergleiche die eingehende Erörterung der Osterbenediktionen bei A. Franz, Bened. I 575—603; auch L. Eisenhofer, Liturgik I 551.

[3] A. Franz a. a. O. 603.

liturgie.de

Sonntage Septuagesima bis Quinquagesima mit den zwei nachfolgenden Wochentagen, diese besteht in der sogenannten Quadragesima.

Die entferntere Vorbereitung.

Die „Vorfaste" ist liturgisch durch den Entfall des Alleluja, des Gloria und Ite missa est in den Messen de tempore und durch die Verwendung des 50. Psalms und nach außen durch die violette Kirchenfarbe an diesen Tagen gekennzeichnet. In den Festmessen tritt entsprechend dem Laus Tibi Domine rex aeternae gloriae des Offiziums der Tractus nach dem Graduale ein.

Die Erklärung der Namen Dominica in Septuagesima, Sexagesima, Quinquagesima ist bislang noch immer nicht vollbefriedigend gelungen. Jedenfalls wird sie an die altchristlichen Bezeichnungen Pentecoste (Quinquagesima) und Quadragesima anzuknüpfen haben. Die Grundlage für den Erklärungsversuch dürfte die Fastenpraxis abgeben. Nach dem Zeugnisse der Apostolischen Konstitutionen[1] wurde nämlich das Fasten am Montag nach Epiphanie begonnen und bis zum Freitag vor der Karwoche fortgesetzt, allerdings mit Ausschluß der Samstage und Sonntage. Am Montag in der Karwoche reihte sich dann das eigentliche Leidensfasten an, das bis Karsamstag währte.[2] So ergab sich tatsächlich vom Beginne des Fastens bis Ostern eine Zeitspanne von rund 70 Tagen oder 10 Fastenwochen. Der Ursprung mag in dem Fasten der Katechumenen vor der feierlichen Osternachtstaufe gesucht werden. Tauffasten der Katechumenen und Leidensfasten der Gläubigen in den Tagen, „da der Bräutigam von ihnen genommen war", flossen augenscheinlich ineinander. Die verschiedene Übung der einzelnen Kirchen, und da wieder einerseits im Morgen-, anderseits im Abendland, erschwert den Einblick in die Entwicklung. Mit dem Aufhören der Katechumenatspraxis und dem erkaltenden Eifer der Gläubigen schrumpfte wohl die Fastenzeit zusammen, und für die liturgische Bezeichnung entsteht eine Lücke zwischen der Dominica in Septuagesima und dem ersten Sonntag in Quadragesima.

Im 7. Jahrhundert war die Begehung der drei Vorfastensonntage schon ganz eingebürgert. Amalar von Metz sucht in seiner Weise die

---

[1] V 13, Funk 271. Vgl. F. Probst, Kirchl. Disziplin 270 ff.; KHL II 1428. — Von der *νηστεία τῆς τεσσαρακοστῆς* unterscheiden die Const. Ap. die *νηστεία τοῦ πάσχα* als zweite Folge

[2] „Die Fastenzeit schließt in der griechischen, syrisch-jakobitischen und armenischen Kirche vor dem Palmsonntag oder genauer, da Samstag in den orientalischen Kirchen kein Fasttag ist, mit Freitag vor Palmsonntag; die Karwoche ist eine liturgische Größe für sich." A. Rücker in JahrbLiturgWiss 1923 84. — Einen etwas anderen Deutungsversuch der Bezeichnungen Quinquagesima, Sexagesima und Septuagesima siehe bei L. Eisenhofer, Liturgik I 491. Ebenda 490 über die verschiedenartige Übung während der Quadragesima selbst.

liturgie.de

Septuagesima mit dem siebzigjährigen babylonischen Exil zu erklären.[1] Die Wahl der Genesis für die Brevierlesung im ersten Nokturn ist wohl mit dem Beginne des näheren Taufunterrichtes der Katechumenen in Verbindung zu bringen.

Die nähere Vorbereitung.

Die nähere Vorbereitungszeit auf das Osterfest ist die Quadragese, die eigentliche Fastenzeit, deren Anfänge bis ins weiteste christliche Altertum reichen.

Ursprünglich wurde anschließend an die jüdische Übung[2] an zwei Wochentagen gefastet; vgl. Didache c. 8: *Ὑμεῖς δὲ νηστεύσατε τετράδα καὶ παρασκευήν.* Zur Zeit des Irenäus und Tertullian war ein strenges vierzigstündiges Fasten an den letzten Tagen der Karwoche üblich.[3] Im 4. Jahrhundert werden die Zeugnisse für ein vierzigtägiges Fasten zahlreich. Die Peregrinatio Aetheriae berichtet, man habe im Orient acht Wochen vor Ostern gefastet, wogegen in ihrer Heimat „quadragesimae ante pascha attenduntur".

C. 27 CSEL 39 78: Hic octo septimanae attenduntur ante pascha. Propterea autem octo septimanae attenduntur, quia dominicis diebus et sabbato non ieiunantur excepta una die sabbati, qua vigiliae paschales sunt et necesse est ieiunari.

Was die Übung der Faste betrifft,[4] war im allgemeinen eine bloß einmalige Mahlzeit täglich erst nach Sonnenuntergang üblich; an den Halbfasttagen wurde sie schon gegen 3 Uhr nachmittags genommen. Übrigens herrschte, wenigstens in manchen Gegenden, große Mannigfaltigkeit in der Fastenpraxis.[5] Die strengste Art waren die

[1] De eccl. off. I 1: Septuagesima populi Dei tempus captivitatis significat. Forsan dictator septuagesimae novit per Christi gratiam nobis peccata dimissa, septuaginta annos mutavit septuaginta diebus, ut quod illi inviti sustinuerunt quia servi erant, nos voluntarie pro peccatis nostris sustineamus, quia liberi sumus. MPL 105 993. Ähnlich De Ord. antiphon. c. 30 ibid. 1281.

[2] Vgl. Lk 18 12. Man wählte aber andere Wochentage.

[3] So F. X. Funk (gegen F. Probst) in Kirchengeschichtl. Abhandl. 1897 242. Die Belegstelle (Irenäus bei Euseb., HE V 24, MPG 20 501 und 504) lautet: *Οἱ δὲ τεσσαράκοντα ὥρας ἡμερινάς τε καὶ νυκτερινὰς συμμετροῦσιν τὴν ἡμέραν.* Auch H. Kellner, Heortol.[3] 71 72: „Es war die Zeit vom Karfreitag nachmittag bis zum Ostermorgen oder von Karfreitag früh bis Samstag abend."

[4] Vgl. J. Schümmer, Die altchristliche Fastenpraxis (1933). Eingehende Untersuchungen auf religionsgeschichtlicher Grundlage, unter besonderer Berücksichtigung der Schriften Tertullians.

[5] Vgl. Aetheria c. 28: Nemo autem exigit, quantum debeat facere, sed unusquisque ut potest id facit; nec ille laudatur, qui satis fecerit, nec ille vituperatur, qui minus.

liturgie.de

Xerophagien, bei denen man also bloß trockene Speisen genoß, auch unter Ausschluß von frischem Obst und Gemüse, während an den sonstigen Fasttagen nur der Genuß von Fleisch, Milch, Butter, Eiern und Wein verboten war.

Eine Milderung in der allgemeinen Fastenübung rief indirekt die kleine Stärkung hervor, die in den Klöstern außerhalb der Quadragese an Fasttagen bei der abendlichen Lesung (collatio) üblich wurde. Diese „collatio" ward nämlich seit dem 9. Jahrhundert von Laien und Priestern auch innerhalb der Quadragese nachgeahmt; ebenso wurde die Stunde der Hauptmahlzeit zunächst auf etwa 3 Uhr nachmittags, dann im 14. Jahrhundert auf die Mittagszeit hinaufgerückt,[1] weshalb man dann wieder die abendliche „collatio" etwas reichlicher bemaß. So entwickelte sich die Übung der einmaligen Sättigung und einer kleinen Stärkung.

Der CIC stellt in c. 1252 die Tage zusammen, an denen das Fastengebot verpflichtet. Bezüglich der Übung der Faste wird in c. 1251 eine weitherzige Regel geboten: Lex ieiunii praescribit, ut nonnisi unica per diem comestio fiat; sed non vetat aliquid cibi mane et vespere sumere, servata tamen circa ciborum quantitatem et qualitatem probata locorum consuetudine. Damit ist die veraltete Bemessung der refectio nach Unzen oder Grammen wohl endgültig abgetan.

Der Zweck der Faste wird in den Worten der Quadragesimalpräfation ausgesprochen: Qui corporali ieiunio vitia comprimis, mentem elevas, virtutem largiris et praemia. Da das Fasten ein äußerer Ausdruck der inneren Bußgesinnung und Abtötung sein soll, ist für den Christen in der Fastenzeit die Teilnahme an rein weltlichen, zumal lärmenden Vergnügungen unstatthaft.

Die Dauer der Quadragese wird mit dem vierzigtägigen Fasten Jesu wohl am natürlichsten erklärt; daneben erscheinen Deutungen wie: die vierzigtägige Regenzeit bei der Sintflut, die 40 Jahre der Wüstenwanderung, die 40 Tage der Vorbereitung des Moses und Elias vor ihrer Unterredung mit Gott. Der Zusammenhang ist hier offenbar nur durch die Zahl 40 gegeben.

Die Begehung der Quadragese im einzelnen.

Nach der Anlage des römischen Breviers beginnt die Quadragesima auch heute noch wie ehedem eigentlich erst mit dem ersten Fastensonntag, dem Caput Quadragesimae.[2] Indes hat sich bis um die

[1] Die Übung, die Vespern in der Fastenzeit im Chor ante comestionem, also vormittags, zu beten, ist aus dieser Hinaufrückung der Hauptmahlzeit zu erklären.

[2] Sacrificium quadragesimalis initii solemniter immolamus. Secreta des ersten Fastensonntags.

liturgie.de

Mitte des 9. Jahrhunderts die Sitte allgemein eingebürgert, die Fastenzeit mit dem Mittwoch nach Quinquagesima anzufangen,[1] um so mehr, als die Gläubigen die an den Büßern geübte altchristliche Zeremonie der Bestreuung mit Asche zum Zeichen der Bußgesinnung ebenfalls annahmen. Die Synode von Benevent 1091 machte den frommen Brauch in der Liturgie pflichtmäßig; so wurde allmählich der Aschermittwoch wenigstens für die Praxis der Beginn der Fastenzeit.

Alle Tage der Fastenzeit haben eigene Meßformularien. Die an den Ferialmessen als Abschluß stehende Oratio super populum ist wohl eine Übertragung des Gebetes über die Büßer auf das Volk überhaupt, also nicht als Segnungsgebet, ähnlich wie in der griechischen Kirche, zu erklären, nicht als Ersatz für die Eulogien, wie Honorius Augustod. meint, oder als Ersatz der täglichen Kommunion, wie der Micrologus will. Einzelne wollen die Oratio super populum als letzten Rest der kanonischen Vesper ansehen, an der das Volk teilnehmen sollte. Tatsächlich kommt die Oratio super populum täglich in den Vespern vor.

Sämtliche Fastensonntage gehören seit 1913 als Dominicae I. classis zu den durch kein Fest zu verdrängenden privilegierten Tagen. In der Messe des ersten Sonntags wird als (ungewöhnlich langer) Tractus Ps 90 gelesen; die Sekret nimmt, wie schon erwähnt, auf den Fastenbeginn Bezug.

Im Vigilgottesdienst vor dem dritten Fastensonntag (Oculi) fand in der Katechumenatszeit das erste Skrutinium mit den Kompetenten statt,[2] woraus auch die Wahl der Evangelienperikope (Austreibung eines daemonium mutum Lk 11 14) zu erklären ist. Ebenso stehen die Lektionen der nachfolgenden Ferien mit den Skrutinienzeremonien dieser Woche in Beziehung; so die Reinigung des Naaman, der Dekalog, das aus dem Felsen geschlagene Wasser, endlich die Erzählung von der Susanna, eine Perikope, in der schon Hippolyt ein Bild der Taufe findet.

Der vierte Fastensonntag (Laetare) hat freudigen Charakter, wohl wegen des nahenden Osterfestes und des Skrutiniums In apertione aurium am nachfolgenden Mittwoch. Das Meßformulare (Statio ad s. Crucem in Jerusalem) erinnert an die an diesem Tage stattgefundene Verehrung der Kreuzreliquie „in Jerusalem".[3] Am Mitt-

[1] In der Übergangszeit wird demgemäß bald der erste Fastensonntag, bald der Aschermittwoch als Caput Quadragesimae bezeichnet; die Belegstellen siehe bei A. Franz, Bened. I 462.

[2] Vgl. F. Probst, Sacramentarien und Ordines 402; Sacr. Gelas., C. Mohlberg 52.

[3] „In Hierusalem" oder „Ad Hierusalem" war die schon vor dem 6. Jahrhundert eingebürgerte Bezeichnung einer Gruppe kirchlicher Gebäude an der

liturgie.de

woch fand das bedeutsame Skrutinium In apertione aurium statt, bei dem die Evangelienanfänge Mt 1 1—24, Mk 1 1—8, Lk 1 1—17, Jo 1 1—14 vom Diakon vorgelesen und vom „Presbyter" unter Einbeziehung der Vision Ezech 1 5 ff. behandelt wurden.[1]

Am Sonntag Laetare wird vom Caerem. Episc.[2] ebenso wie am dritten Adventsonntag der Gebrauch von rosenfarbenen Paramenten (coloris violacei in defectu rosacei) vorausgesetzt, die wohl mit der Weihe der goldenen Rose in Zusammenhang zu bringen sind.

Die seit Leo IX. (1049—1054) ausdrücklich erwähnte Weihe geht vielleicht auf römische Volksbräuche zur Feier des Sieges über den Winter zurück; vgl. L. Eisenhofer, Liturgik I 501. — Ursprünglich Symbol der Passion? JahrbLiturgWiss 1927 205.

Mit dem fünften Fastensonntag (Dominica Passionis) tritt die Betrachtung des Leidens Christi stärker in den Vordergrund. Zum Teil entfällt in den Temporaloffizien und Temporalmessen das Gloria Patri, in Anlehnung an die altkirchliche Übung; schon Amalar deutet den Entfall als Zeichen der Trauer. Die Verhüllung der Altarkreuze und Bilder ist wohl der letzte Überrest der schon im 11. Jahrhundert üblichen Verhüllung des Altares überhaupt[3] während der Fastenzeit. Die allegorische Richtung des späteren Mittelalters fand in der Zeremonie die während der Leidenszeit verborgene Gottheit des Herrn versinnbildet; auch die letzten Worte der Sonntagsperikope wurden zur Erklärung herangezogen.[4]

Die Evangelienperikopen der Passionswoche außer Donnerstag enthalten Berichte von Anschlägen der Pharisäer gegen Jesus.

Stelle eines ehemaligen kaiserlichen Palastes an der Aurelianischen Stadtmauer, mit der als eine Art Gegenstück zu der Grabeskirche in Jerusalem von Konstantin erbauten Heiligkreuzkirche. „Der Liturgie ist ausdrucksvoll die Eigenschaft einer heiligen und frohen Ruhepause an diesem in die Mitte der Bußzeit fallenden Tage aufgeprägt." So H. Grisar, Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte (1925) 46. Vgl. auch J. P. Kirsch, Die Stationskirchen des Missale Romanum (1926) 165.

[1] Sacr. Gelas., H. Wilson 50—52; F. Probst, Sacramentarien 403.

[2] II c. 13 11, c. 20 2. Ebenso ist an diesen Tagen der Gebrauch der Orgel erlaubt, die an den übrigen Fasten- und Adventsonntagen zu schweigen hätte. I c. 28 2.

[3] Vgl. über das Fastenvelum oder „Hungertuch" J. Braun, Altar II 148—159.

[4] Jesus autem abscondit se et exivit de templo. Io 8 59. Von H. Thurston (Lent and holy week 100) wird die Zeremonie mit der Bußdisziplin in Verbindung gebracht: die Gläubigen würden figürlich des Anblickes der Kirche beraubt, wie einstens die Büßer sie tatsächlich verlassen mußten. Vgl. indes J. Braun, Altar II 150 153.

liturgie.de

Die Karwoche.

Der Name Karwoche ist wohl ziemlich sicher von dem ahd. kara oder chara, Klage, Trauer, abzuleiten, nicht von χάρις, von carena (von carere, fasten), von carus, küren. Ebenso für den Karfreitag. Nach K. Weigand ist die Bezeichnung wegen der Lamentationen und Improperien zunächst auf den Freitag angewandt worden und dann auf die ganze Woche übergegangen. — Näheres bei J. Fluck, Liturgik II 653. Daselbst auch noch andere Bezeichnungen.

Die Liturgie der Karwoche hat das Leiden Christi zum alleinigen Betrachtungsgegenstande; daher werden in diesen Tagen auch keine Heiligenfeste gefeiert, die innerhalb der Passionswoche noch gestattet waren. Eben wegen dieser Beziehung auf das Leiden Jesu wird die Kar- oder Leidenswoche auch die stille, die heilige, die große Woche, hebdomas maior, genannt, ἡ ἁγία καὶ μεγάλη ἑβδομάς.

Mitteilungen von höchstem Werte über die Begehung der Karwoche in Jerusalem gegen Ende des 4. Jahrhunderts enthält die Peregrinatio Aetheriae.[1] Da die Kenntnis der damaligen, in den Hauptbestandteilen mit der heutigen übereinstimmenden Feier der Karwoche manche scheinbar willkürliche Zeremonie der Hebdomas maior, zumal des Triduum sacrum, erklärt, sei im nachfolgenden eine kurze Übersicht über den Bericht der aquitanischen Pilgerin gegeben.

1. Der Palmsonntag (c. 30, 31). Nach dem gewöhnlichen Sonntagsgottesdienste finden sich die Gläubigen in der Ölbergkirche (Eleona) um 1 Uhr nachmittags zusammen; es folgen Hymnen, Antiphonen, Lektionen. Gegen 3 Uhr nachmittags begibt sich die Gemeinde in Prozession zum Orte der Himmelfahrt (in isabomon), gegen 5 Uhr wird der Evangelienabschnitt vom Einzug Jesu in Jerusalem gelesen und die Prozession begibt sich unter dem Gesange Benedictus qui venit in nomine Domini, mit Palmen- oder Olivenzweigen in den Händen — es scheinen bloß die Kinder Zweige getragen zu haben —, langsam nach der Anastasiskirche, wo nach der Vesper (lucernare) und der Oratio ad Crucem das Volk entlassen wird.

2. Der Montag, Dienstag und Mittwoch (c. 32—34). An diesen Tagen findet zunächst der sonst übliche vormittägige Quadragesimalgottesdienst statt. Am Montag versammelt sich dann das Volk um 3 Uhr nachmittags in der Golgothakirche zu Psalmengesang und Lesungen, worauf die Prozession abends in die Anastasiskirche geführt wird; hierauf Entlassung. Am Dienstag geht man außerdem noch in die Eleonakirche, wo der Bischof in spelunca, in qua solebat Dominus docere discipulos, die Evangelienperikope Videte ne quis vos seducat (Mt 24 4 ff.) vorliest. Hierauf Entlassung, satis sera iam nocte. Am Mittwoch abend wird in spelunca, quae est in Anastase, von einem Priester die Perikope über den Verrat des Judas

[1] C. 30—38, CSEL 39 82—91. — A. Bludau, Die Pilgerreise der Aetheria (1927) 119 ff.

liturgie.de

gelesen; „et tantus rugitus et mugitus est totius populi, ut nullus sit, qui moveri non possit in lacrimis in ea hora". Hierauf die übliche Entlassung (missa).

3. Der Gründonnerstag (c. 35, 36). Der Vormittagsgottesdienst ist der gewöhnliche; um 2 Uhr nachmittags versammelt sich das Volk in der Golgothakirche, dann folgt Messe[1] und Kommunion „post Crucem"[2] gegen 4 Uhr nachmittags, dann Entlassung. Nach der Mahlzeit geht man nach der Ölberggrotte, wo bis etwa 11 Uhr nachts Psalmengesang und Lesungen folgen; gegen Mitternacht werden sie an dem Himmelfahrtsorte fortgesetzt bis zur ersten Morgendämmerung (cum coeperit esse pullorum [wohl = gallorum] cantus); dann folgt in der Kirche an der Stätte des Ölberggebetes Jesu die Lesung von Mt 26 36 ff., ferner in Gethsemane die von der Gefangennahme Jesu unter allgemeinem Wehklagen; hierauf begibt sich die Prozession nach der Stadt in die Kreuzkirche,[3] wo das Evangelium vom Verhör Jesu vor Pilatus gelesen wird. Hierauf entläßt der Bischof die Gemeinde für eine Zeitlang mit der Aufforderung, etwa um 8 Uhr morgens zur Kreuzverehrung zusammenzukommen.

4. Der Karfreitag (c. 37). Die Verehrung des in einem vergoldeten Silberschreine vor der Kathedra des Bischofs unter Bewachung von Diakonen ausgesetzten Kreuzes dauert von 8 Uhr bis etwa Mittag.[4] Danach folgen von 12 bis 3 Uhr alt- und neutestamentliche Lesungen über das Leiden Jesu mit eingefügten Orationen.[5] Um 3 Uhr nachmittags wird die Stelle vom Tode Jesu gelesen; dann folgt wie an den Vortagen der Nachmittagsgottesdienst in der Hauptkirche; sodann in der Anastasiskirche die Verlesung von der Grablegung Jesu, die Abschlußoration und die Entlassung. Eine Aufforderung, die Nacht hindurch weiterzubeten, ergeht wegen der voraufgegangenen Mühen nicht; aber viele bleiben; alii de sera, alii de media nocte, qui ut possunt.

5. Der Karsamstag. Über den Karsamstag berichtet die Pilgerin nicht viel, da die Liturgie in Jerusalem sich mit der der Aquitanierin aus der Heimat bekannten deckte (c. 38). Der Vigilgottesdienst fand in der Hauptkirche statt, an den sich ein kurzer in der Anastasiskirche anschloß; totum ad momentum fit propter populum, ne diutius tardetur.

Die Entwicklung der Karwochenliturgie zu ihrer gegenwärtigen Form.

A. Der Palmsonntag.

Der gegenwärtige liturgische Name dieses Tages ist Dominica in palmis. Andere Bezeichnungen sind Dominica florum, ramorum

[1] Die nachmittägige Meßfeier darf nicht auffallen, zumal bei der Fastenübung.

[2] Excepta ipsa die una per totum annum nunquam offeritur (sic) post Crucem nisi ipsa die tantum (c. 35).

[3] Ubi ante Crucem ventum fuerit, iam lux quasi clara incipit esse.

[4] Die Verehrung geschah durch Berührung des Kreuzes mit Stirn und Augen.

[5] Ante Crucem, id est quasi atrium valde grande et pulchrum satis, quod est inter Cruce et Anastase (c. 37).

liturgie.de

(κυριακὴ τῶν βαΐων), Dominica Hosanna, auch pascha floridum;[1] die an diesem Tage zu verkündende Rekonziliation der Büßer gab ihm den Namen dies indulgentiae, die Taufpraxis die Bezeichnung dies competentium (wegen der Traditio symboli) und dies in capitilavio, letzteres nach dem Brauche, die Köpfe der Täuflinge für die Salbung zu waschen.[2]

Die Palmenprozession, die Gregor von Tours († 594) noch nicht zu kennen scheint, war im 9. Jahrhundert im Frankenreich bereits allgemein eingebürgert; ihren Ursprung im Abendlande hat sie vielleicht in der Heimat der Aetheria. Eine Weiheformel für die Palmzweige findet sich erstmals in einem Sakramentar von Bobbio aus dem Ende des 7. Jahrhunderts;[3] in diesem Weihegebete wird, wohl in bewußter Anpassung an Volksgebräuche, um Segenskräfte für die geweihten Zweige gebetet; in späteren Formeln tritt dann die Symbolik der Zweige in den Vordergrund und wird in einen reichen Ritus eingeflochten.

„Nach Analogie des Meßritus begann man mit einer Antiphon, leitete den Akt mit einer Kollekte ein, welcher Lesungen aus dem Alten und Neuen Testamente folgten. Die immer zahlreicher werdenden Weihegebete schloß man mit einer Präfation. Bei der Verteilung der Palmen erscholl ein Hymnus und während der Prozession wurden Antiphonen gesungen, die sich auf die Tagesfeier bezogen."[4]

Der noch heute bei der Prozession gebrauchte Hymnus Gloria, laus et honor stammt wohl doch von Theodulf von Orleans; dagegen ist die bekannte Erzählung über die Entstehung des Hymnus im Gefängnisse Legende; vergleiche A. Franz, Bened. I 483.

Die Passion in der Palmsonntagsmesse wurde bereits um das Jahr 1000 unter drei Sänger in der heute üblichen Weise verteilt.[5]

In Gallien, Spanien, Mailand und wohl auch in Rom war am Palmsonntag die Traditio symboli an die Katechumenen üblich. Nach dem im Gelasianischen Sakramentar[6] enthaltenen Ritus bestand die Zeremonie aus einer Ansprache des „Presbyter", worauf ein „Acoly-

[1] Vgl. A. Franz, Bened. I 474 ff.

[2] Vgl. Isidor, De eccl. off. I 28, MPL 83 763; A. Franz, Bened. I 475.

[3] Den Text siehe bei A. Franz I 480. — Vgl. Amalar, De eccl. off. I 10, MPL 105 1008.

[4] A. Franz I 488. — Einen bedeutend reicheren Ritus der Palmenprozession aus Österreich veröffentlicht J. Köck, Handschriftliche Missalien in Steiermark (1916) 147 f.

[5] Vgl. L. Eisenhofer, Liturgik I 510. Dort auch die Erklärung der aus ursprünglichen Vortragszeichen stammenden Abteilungsbuchstaben.

[6] H. Wilson 53: Incipit praefatio symboli ad electos.

liturgie.de

thus" das Symbolum griechisch und lateinisch sang; den Schluß bildete eine zweite Ansprache des „Presbyter".

Die heutige Feier des Palmsonntags. Ihre Bestandteile sind nebst dem Offizium:

a) Die Palmenweihe mit der anschließenden Prozession. Die Benediktionsgebete sind auf fünf vor und zwei nach der eigentlichen Weihe beschränkt; in der Prozession findet sich noch ein leiser Anklang in den mittelalterlichen Gebrauch zweier Prozessionen;[1] der einen wurde das Kreuz oder, wie in England, selbst die Eucharistie vorangetragen, und am Treffpunkte fand eine dramatisch gehaltene Adoratio crucis statt. Der Brauch, durch das Klopfen mit dem Kreuze an die Kirchentüre deren Öffnung zu veranlassen, stammt erst aus dem späten Mittelalter.

b) Die Messe mit der Passion nach Matthäus. Durch den Wegfall jeglicher Kommemoration soll die ganze Aufmerksamkeit auf das Leiden des Herrn gerichtet werden.

Die Ritenkongregation gestattete am 9. März 1916 in una Vratislaviensi bei Binationsmessen die Weglassung der Passion in der Missa minus solemnis. Das Ersuchen lautete um Auslassung, lecta tantum Evangelii loco ultima parte Passionis „Altera autem die", praemissis more solito „Dominus vobiscum" et „Sequentia s. Evangelii", praemonitis etiam fidelibus de indulto s. Sedis. Die Antwort: SRC indultum concessit, servatis de cetero rubricis ac decretis.

B. Der Gründonnerstag.

In den liturgischen Büchern führt der Gründonnerstag die Bezeichnung Feria V. in coena Domini, *Ἡ ἁγία καὶ μεγάλη πέμπτη (ἡμέρα);* der Name Natalis calicis wurde im 6. und 7. Jahrhundert im südlichen und westlichen Gallien verwendet.

Die nicht-liturgische Bezeichnung Dies viridium, Gründonnerstag, hat verschiedene mehr oder minder gesuchte Auslegungen erfahren; so erklärte man sie damit, daß Jesus bei Beginn seines Leidens „in einen grünen Garten ging", oder weil man an diesem Tage grüne Kräuter gegessen habe; ferner mit Lk 23 31: „Wenn man das am grünen Holze tut, was wird mit dem dürren geschehen?" Auch die Rekonziliation der Büßer, nach deren Wiederaufnahme grüne Paramente[2] verwendet wurden, ist zur Erklärung des Namens herangezogen

[1] Vgl. Jo 12 12 13; Mt 21 9, wo man in den aus Jerusalem kommenden Scharen einer- und in der Begleitung Jesu andererseits zwei Prozessionen sah.

[2] Vgl. E. Martène, De ant. eccl. disc. II 237 346 352; auch H. Kellner, Heortol.[3] 52. Übrigens wäre eben wieder erst der Grund für die Verwendung grüner Paramente zu suchen.

liturgie.de

worden. Vielleicht habe die Bußdisziplin wirklich die Bezeichnung verursacht, weil die Büßer Flentes, Weinende, „Greinende" (von mhd. grînen schreien, weinen) hießen; die Volksetymologie mag dann aus grînen grün gemacht haben.

P. Browe, Die Kommunion an den drei letzten Kartagen (JahrbLiturg Wiss 1930 58), will allerdings diese Deutung als zu umständlich und unvolkstümlich nicht anerkennen. — L. Eisenhofer, Liturgik I 513, verweist auf die Deutung viridis = grün = ohne Sünde in einem „Vocabularius praedicantium" von 1483. Vielleicht hat eben die Absolution der „grînenden", die jetzt sündenlos waren, zu der Deutung geführt. — Im Laterculus (Kalender) des Bischofs Polemius Salvius wird der Gründonnerstag als dies oder natalis calicis bezeichnet und auf den 24. März angesetzt, da vielfach nach alter Tradition der 25. März als Todestag Jesu angesehen wurde, ebenso wie die Inkarnation und lange Jahrhunderte hindurch in den päpstlichen Bullen der Jahresanfang auf den 25. März angesetzt ward. Der Datierung liegen mystisch-allegorische Erklärungen zugrunde, wie sie schon Klemens Alex. mit Vorliebe vertritt.

Die Entwicklung der Gründonnerstagsliturgie.

a) Die Begehung des Tages fing mit der Psalmodie, etwa um Mitternacht, an; dabei wurde im Mittelalter der noch heute gebräuchliche Triangel mit 15 Kerzen üblich; ob das später symbolisch gedeutete allmähliche Auslöschen der Kerzen vielleicht ursprünglich nur wegen des Tagesanbruches erfolgte, sei dahingestellt; freilich wird schon früh der letzten brennend zu verbergenden Kerze Erwähnung getan.

Vgl. L. Eisenhofer I 504 f. Die Übung war lange Zeit nicht einheitlich; in Rom wurde im 8. Jahrhundert das neue Feuer am Karsamstag mit seit dem Gründonnerstag aufbewahrtem Licht angezündet. Siehe A. Franz, Bened. I 508 ff. Nach J. Köck, Missalien 148, wurde das Feuer zum Anzünden dieser Lampe am Gründonnerstag nach dem heute am Karsamstag gebräuchlichen Formulare geweiht.

b) Einen weiteren Bestandteil der Gründonnerstagsfeier bildete die Rekonziliation der Büßer, über die das Miserere und ein Absolutionsgebet gesprochen wurde; man vergleiche damit den heutigen Schluß der Horen im Triduum sacrum.

c) Die Messe des Tages trug festlichen Charakter und stand nach den ältesten Ordines Romani in Verbindung mit der Ölweihe. Im christlichen Altertum wurden mancherorts zwei [1] oder drei [2] Messen an diesem Tage gelesen. Bei J. Köck, Missalien 149, erfolgt die Aus-

[1] Vgl. Aug., Ep. 54 9: mane offertur propter prandentes, ad vesperam propter ieiunantes. MPL 33 204.

[2] Sacr. Gelas., H. Wilson 69—73, C. Mohlberg 71—77.

liturgie.de

teilung der Kommunion während der mit Calicem salutaris accipiam eingeleiteten Vesper.

d) Die Weihe der heiligen Öle wird schon im christlichen Altertum bezeugt; das Gelasianum hat eine eigene Missa chrismalis oder chrismatis.[1]

e) Anschließend an die Messe erfolgte die denudatio altarium[2] als Zeichen der Trauer, sowie die mancherorts in Verbindung mit der Taufe vorgenommene Fußwaschung.

Analog der Traditio symboli erfolgte an manchen Orten (vgl. C. Laod. c. 46; Trull. c. 68) am Gründonnerstag die Redditio symboli; in Rom fand sie erst am Karsamstag statt. — Ebenfalls am Gründonnerstag wurde vom 14. bis 18. Jahrhundert die Bulle In coena Domini (Pastoralis Romani Pontificis vigilantia) verlesen, eine Zusammenstellung schwerer, dem Papste reservierter Sünden und Übertretungen; seit Honorius III. nachweisbar und durch die kirchenstaatlichen Verhältnisse zu erklären. Seit Klemens XIV. wird sie nicht mehr verlesen.

Die heutige Begehung des Gründonnerstags.

a) Das Officium des Triduum sacrum[3] hat eine von der gewöhnlichen abweichende Gestaltung: es fehlen Invitatorium, Hymnen, Gloria Patri, die Benediktionen u. a.; im ersten Nokturn sind die Lamentationen charakteristisch, für den Abschluß der Horen das oben erwähnte Miserere. Es nähert sich das Chorgebet dieser drei Tage der frühmittelalterlichen Form.

Der Strepitus am Schlusse der Laudes ist wohl auf das im mittelalterlichen Chor allgemein übliche Klopfzeichen zurückzuführen; das erste gestattete der Schola, das zweite den Mönchen das Verlassen des Chores.

b) In der Messe lassen sich die ursprünglichen drei Messen noch in verschiedenen Anklängen wiederfinden. Die heutige Messe hat Festcharakter (Gloria, Credo, unica oratio). Den Ausfall des Friedenskusses erklärt man oft aus der Rekonziliation der Büßer, die ihn erhielten, sowie aus dem Kusse der heiligen Öle nach ihrer Weihe; im Mittelalter deutete man den Entfall mit dem Verräterkusse. Richtiger ist vielleicht der Hinweis darauf, daß der Friedenskuß an der heute üblichen Stelle erst in der zweiten Hälfte des MA mit den drei Vorbereitungsgebeten vor der Kommunion Eingang fand. — Die feierliche

[1] So H. Wilson 69; C. Mohlberg 73 (Missa crismale).

[2] Isid., De eccl. off. I 29: eodem die altaria lavantur vasaque purificantur. MPL 83 764. — Die Entfernung der Altartücher fand ursprünglich jedesmal nach der Messe statt.

[3] Hauptgedanke: Feria V: Christus am Ölberge; Feria VI: Christus am Kreuze; Sabbato: Christus im Grabe, durchklingende Auferstehungshoffnung.

liturgie.de

Generalkommunion ist altchristliche Sitte, die Priesterkommunion erklärt sich aus der ehemaligen Konzelebration.

c) Nach der Messe erfolgt eine Prozession mit dem Allerheiligsten (den für die Karfreitagsliturgie und für die in unseren Gegenden übliche Aussetzung im „Heiligen Grabe" konsekrierten großen Hostien und den für die Krankenprovisur benötigten kleinen) zum Aufbewahrungsorte desselben, etwa in einer Seitenkapelle.

Den Abschluß bildet die denudatio altarium und in Kathedralkirchen die Fußwaschung oder das Mandatum.

Der Ritus findet sich im Missale am Schlusse der Gründonnerstagszeremonien. Er besteht wesentlich in der Verlesung der Evangelienperikope Jo 13 1—15, der Fußwaschung unter Antiphonen- und Psalmengesang (Ps 118 47 84 . . .), mehreren Versikeln und einer Abschlußoration mit der Bitte um innere Reinigung. — Ein Sonderritus bei J. Köck, Missalien 149.

In der Kathedralkirche wird für die ganze Diözese vom Bischof die Weihe der heiligen Öle (oleum infirmorum, chrisma, catechumenorum) vorgenommen: die des Krankenöles vor der ehemaligen Benediktion der Naturaloblationen nach der Wandlung (Per quem haec omnia semper bona creas . . .), die Weihe der anderen nach der Kommunion. Den ungemein reichen Ritus findet man im dritten Teile des Pontificale Romanum.[1]

C. Der Karfreitag.

Die liturgischen Namen des Karfreitags sind: Dies Parasceves, Parasceve Domini, Feria sexta in Parasceve, *Ἡμέρα τῆς παρασκευῆς.*

Der Karfreitag galt in der Kirche stets als Trauertag[2] und gehört zu den *ἡμέραι ἀλειτουργητοί,* das heißt den Tagen ohne Meßfeier.[3] Immerhin aber wurde ein Gottesdienst gehalten, der sich, wie aus vereinzelten Nachrichten ersichtlich ist, zusammensetzte aus der Vorlesung der Passion, der Predigt, dem Fürbittegebet für die Gläubigen und Ungläubigen, dem Besuche der Märtyrergräber und ähnlichen Bestandteilen, wie sie bereits Aetheria mitteilt. Die Adoratio crucis, von der die Peregrinatio berichtet, kam etwa im 7. oder 8. Jahrhundert in das Abendland; der 1. Ordo Romanus hat im Anhang

[1] Eine eingehende Behandlung bei L. Eisenhofer I 520—522 626—628. Über die Ölweihe überhaupt vgl. A. Franz, Bened. I 335—361.

[2] *Ἡμέραι γάρ εἰσι πένθους [παρασκευὴ καὶ σάββατον], ἀλλ' οὐ ἑορτῆς* Const. Ap. V 18. F. Funk 289. Im Gegensatz dazu steht die protestantische Auffassung.

[3] Innoc., Ad Decent. 52 7, MPL 20 555. Auch das Gelasianum (H. Wilson 74—77, C. Mohlberg 77—80) und das Missale Gothico-Gallicanum haben keine Meßformulare für diesen Tag. Der manchenorts in Spanien aufgekommene Brauch, die Kirchen am Karfreitag zum Zeichen der Trauer überhaupt geschlossen zu halten, wird von der Synode von Toledo 633 getadelt.

liturgie.de

bereits das Ecce lignum crucis. Daran schloß sich in der Folgezeit, zumal unter dem Einflusse der Klöster, die Prozession mit dem Kreuze oder dem Crucifixus und die Reposition an einem dazu geschmückten Orte; eine Weiterbildung bedeuten die gegen Ende des Mittelalters besonders in Frankreich, West- und Mitteldeutschland auftretenden „Heiligen Gräber" mit dem ursprünglich eingeschlossenen, dann ausgesetzten Allerheiligsten.[1] Die Zeremonie der Grablegung entstammt ebenso wie die Palmenprozession dem Bestreben, die Erlösungstatsachen sinnfällig-dramatisch vorzuführen.

Die heutige Begehung des Karfreitags.

a) Die Liturgie beginnt mit der Prostratio; es folgen zwei Lektionen, die Passion nach Johannes[2] und die uralten Orationes pro fidelibus.

Bei dem Gebet für die Juden entfällt das Flectamus genua und das Oremus. Bis ins 9. Jahrhundert finden sich beide vor, von da bis zum 16. Jahrhundert fehlt das Flectamus genua; die Weglassung hängt vielleicht wenigstens mittelbar mit der mittelalterlichen Abneigung gegen die Juden zusammen. Vgl. auch JahrbLiturgWiss 1927 195.

b) Die Enthüllung und Verehrung des Kreuzes mit den liturgischen Gesangsstücken des Orients nachgebildeten Improperien, in denen sich noch griechische Elemente (*ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέϊσον ἡμᾶς*) vorfinden;

c) die prozessionale Abholung des Allerheiligsten vom Aufbewahrungsorte, und sofort anschließend

d) die Missa praesanctificatorum, eigentlich bloß (als Übernahme der privaten Kommunion in die liturgische Handlung) ein erweiterter Kommunionritus, der sich schon im erweiterten Gelasianum findet und möglicherweise auf griechischen Einfluß zurückzuführen ist.[3] Inzensation und Elevation der heiligen Hostie kamen in der zweiten Hälfte des Mittelalters zum Präsanktifikatenritus, die heilige Kommunion empfing allmählich nur noch der amtierende Bischof oder Priester.

Die Entblößung des Altars erfolgt, wie am Vortage, nach den Vespern. An die Missa praesanctificatorum schließt sich in unseren Gegenden die Prozession mit dem Allerheiligsten zum „Heiligen Grabe"; der Ritus ist in den Diözesanritualien angegeben.

---

[1] Vgl. L. Eisenhofer I 531.

[2] Die Passion nach Markus wird am Dienstag, die nach Lukas am Mittwoch gelesen.

[3] Vgl. H. Kellner, Heortol.[3] 57, und L. Eisenhofer I 530.

liturgie.de

Das Allerheiligste wird meist in der weiß umflorten Monstranz ausgesetzt. Das „Heilige Grab" soll den Charakter eines Aussetzungsaltares nicht verleugnen, wäre daher möglichst in weißer Farbe zu halten. Den Mittelpunkt der Andacht soll das Allerheiligste bilden; eine Statue des im Grabe liegenden Heilandes ist nicht verboten. — Die Ritenkongregation hat durch Dekret vom 15. Dezember 1896 die von verschiedenen Seiten angefochtenen „Heiligen Gräber" sowie die Auferstehungsprozession gebilligt; vgl. über den Kampf darum F. Schubert in TheolGl 1933 161—169 und Decr. auth. SRC, Band III 323, IV 429—441.

Man beachte auch Decr. auth. 3939 2: Ad exornandum altare (der Exposition) non licere adhibere statuas aut picturas . . . militum custodum aliaque huiusmodi. Poterunt tamen episcopi, ubi antiqua consuetudo vigeat, huiusmodi repraesentationes tolerare; caveant autem, ne novae consuetudines hac in re introducantur.

D. Der Karsamstag.

Die liturgische Bezeichnung dieses Tages ist Sabbatum Sanctum; daneben kommen auch die Namen Sabbatum magnum, *Τὸ μέγα σάββατον*, vor. Der Karsamstag trägt zwar noch Trauercharakter, doch ist dieser schon von der Auferstehungshoffnung durchklungen.[1] Sowohl im Abend- wie auch im Morgenlande wurde der Karsamstag als Fasttag begangen.

Über die Begehung des Karsamstags im christlichen Altertum ist uns wenig Sicheres bekannt. Anhaltspunkte bietet das Gelasianum,[2] welches für den Vormittag Vorbereitungsakte auf die Taufe vorsieht, wie Exorzismen, renuntiatio, redditio symboli. Gegen 2 Uhr nachmittags beginnt die Litanie, danach folgt unter einem Weihegebete — doch nicht dem im Missale Gothico-Gallicanum schon vorfindlichen Exultet — die Entzündung der seinerzeit dreiflammigen Osterkerze mittels des vom Karfreitag her aufbewahrten Lichtes, dann schließt sich nach alttestamentlichen, mit Orationen verbundenen Lektionen die Taufwasserweihe und die Taufe an, hierauf die Messe in der Osternacht unter wiederholter Bezugnahme auf die Neugetauften.

---

[1] Vgl. Matut. Antiph. 1: In pace in idipsum dormiam et requiescam. — Ant. 3: Caro mea requiescet in spe. — Ant. 4: Elevamini portae aeternales et introibit rex gloriae. — Laud. Antiph. 1: O mors, ero mors tua, morsus tuus ero, inferne.

[2] H. Wilson 78—89. — Das erweiterte Sacr. Gregorian. bringt eine etwas andere Anordnung: nach der Taufe und Firmung folgt die Litanei, dann Gloria und Messe; MPL 78 87. — Bei H. Lietzmann 49—54 und C. Mohlberg-A. Baumstark 25 26: Gebete über die Täuflinge, bei den Prophetien, bei der Messe.

liturgie.de

Im Mittelalter begann die Feier mit der Matutin,[1] woran sich die Feuerweihe schloß. Die eigentlichen liturgischen Handlungen des Karsamstags wurden bis ins 10. Jahrhundert hinein sinngemäß erst am Nachmittag oder gegen Abend begonnen: Osterkerzenopfer, Lesungen, Taufwasserweihe und Taufe, so daß die Messe wirklich als die eigentliche Ostermesse in Vigilia Paschae gelesen wurde; so erklärt sich das Gloria und die Wiederaufnahme des seit Septuagesima verstummten Alleluja. An die Messe schloß sich Psalmodie und Predigt an, die beide wegen des schon vorangegangenen Gottesdienstes kurz waren.

Eine Feuerweihe ist in Rom um 830 noch unbekannt, wogegen sie in Deutschland schon zur Zeit des hl. Bonifatius als Gegengewicht gegen die heidnischen Osterfeuer üblich gewesen zu sein scheint;[2] in Rom selbst ist sie gegen Ende des 10. Jahrhunderts eingebürgert. Übrigens lag die Ideenverbindung zwischen dem Anfachen des natürlichen Feuers und dem *Φωτισμός*, der Illuminatio der Neugetauften, nahe.

Feuerriten sind in allen Kulten beliebt. Über „Das Karsamstagsfeuerwunder der Grabeskirche" vgl. G. Klameth (1913). Ursprünglich handelt es sich hiebei nur um ein bei der täglichen Vesper aus der Grabeskirche in die Anastasisrotunde heraufgereichtes Licht als Symbol des Auferstandenen. Seit dem 9. Jahrhundert gilt das Feuer als von einem Engel gebracht. Siehe auch A. Rücker in TheolRevue 1915 740.

Der Gebrauch der Osterkerze ist wohl auf die in der Osternacht besonders reiche Beleuchtung der Kirchen zurückzuführen. Ein eigenes Aufopferungsgebet, Laus cerei, will man bereits bei Augustinus[3] vorfinden; für das Exultet kommt er als Verfasser nicht in Betracht. Vielleicht ist es erst im 7. Jahrhundert in Oberitalien oder Spanien entstanden.

Die heutige Begehung des Karsamstags.

Die Teile der Karsamstagsliturgie sind:

a) Die Weihe des Feuers und der Weihrauchkörner für die Osterkerze, dann das Anzünden der drei Kerzen auf dem dreigeteilten Rohre unter den Worten Lumen Christi.

[1] Unter Auslöschung der 15 Kerzen wie an den Vortagen; dagegen ist der Triangel mit den drei Kerzen, die nach der Feuerweihe angezündet werden, erst aus dem 13., der Ruf Lumen Christi aus dem 12. Jahrhundert bezeugt. Vgl. L. Eisenhofer I 537; auch MPL 78 1218 (Ordo Rom. XIV 94).

[2] Vgl. A. Franz, Bened. I 508 517. — Über eine Feuerweihe am Gründonnerstag vgl. J. Köck, Missalien 148.

[3] Vgl. L. Eisenhofer, Liturgik I 538. — O. Casel in LiturgZschr 1932 179—191. Cl. Blume in LexThKi III 918.

liturgie.de

Das Weihegebet bezog sich ursprünglich auf die Osterkerze: Benedictio super incensum, nämlich cereum, wie aus dem Texte hervorgeht. Vgl. Sacr. Gelas., H. Wilson 81. Seit dem 12. Jahrhundert verstand man unter incensum den Weihrauch.

b) Das Exultet und die Aufopferung (nicht „Weihe") der Osterkerze, die als Symbol des Auferstandenen und unter Bezug auf die alttestamentliche Wolken- und Feuersäule gefeiert wird.[1]

c) Die zwölf Prophetien mit den zugehörigen Orationen und drei Tractus; sie sind mit der Katechumenentaufe in Verbindung zu bringen.[2] Übrigens waren im späteren Mittelalter vielfach bloß vier oder sechs Lektionen üblich.

d) Die Taufwasserweihe, eingeleitet durch den Tractus Sicut cervus und vorgenommen innerhalb eines die Symbolik und die Wirkungen des Taufwassers kennzeichnenden Präfationsgesanges. Daran schlösse sich naturgemäß die Taufe selbst als Höhepunkt der Feier.

e) Die Allerheiligenlitanei mit Prostratio (bis Peccatores, te rogamus audi nos), dann

f) die Osternachtsmesse, ohne Introitus und Kyrie, mit Gloria und feierlichem Alleluja nach der Epistel und nach dem Ite, missa est.

g) Nach der Kommunion die in die Messe verflochtene Vesper, deren Oration zugleich Postcommunio der Messe ist.

Am Abend des Karsamstags oder am frühen Morgen des Ostersonntags findet in unseren Gegenden die Apertio sepulcri und die anschließende theophorische Auferstehungsprozession statt, deren Ritus in den Diözesanritualien angegeben ist.

Bezüglich der Osterkerze beim Gottesdienst in der Osterzeit vgl. D. auth. 335 11: Cereus paschalis regulariter accenditur ad Missas et Vesperas solemnes in tribus diebus Paschae, Sabbato in albis et in diebus Dominicis usque ad festum Ascensionis D. N. J. Ch., quo die cantato evangelio exstinguitur ad missam; et in aliis diebus non accenditur nisi adsit consuetudo, quod durante tempore paschali accendatur, quae servanda esset.

Über dramatische Osterspiele vgl. L. Eisenhofer I 548, über sonstige Ostersitten A. Franz, Bened. I 553—603.

---

[1] Cereus paschalis non est renovandus quotannis ex toto; sed potest et debet renovari tantum, cum pars accendenda non sufficiat pro toto tempore Paschali. D. auth. 3895 1. — Auch diese Bestimmung zeigt, daß es sich nicht um eine „Weihe" handelt, da ja sonst die Kerze wiederholt geweiht würde.

[2] Darum wurden sie bis in die Zeit des 14. Ordo Romanus griechisch und lateinisch gelesen. Vgl. L. Eisenhofer I 541.

liturgie.de

Die Nachfeier des Osterfestes.

Die österliche Zeit umfaßt sieben Wochen (daher öfter *Πεντεκοστή*, Quinquagesima, genannt); sie ist eine Zeit der Freude, was sich in dem häufigen Gebrauche des Alleluja, im Entfalle des Fastens und in der Sitte, stehend zu beten, ausspricht. Die ersten zwei Wochen knüpfen an das Osterfest selbst an, die übrigen bieten Ausblicke auf die bevorstehende Himmelfahrt des Herrn, wie die Sonntagsperikopen zeigen.

In der altchristlichen Kirche wurde in der Osterwoche selbst die Taufe der Neophyten weitergefeiert und die Neugetauften in die Arkanstücke ganz eingeführt, in der zweiten Woche wurde das Pascha annotinum, der Jahrestag der vorjährigen Taufe, nachträglich begangen, falls er in die Fastenzeit oder Osterwoche gefallen war.[1]

Der erste Sonntag nach Ostern, die *Κυριακὴ τοῦ ἀντιπάσχα* der griechischen Kirche, heißt ursprünglich Dominica post albas, weil die Neugetauften an ihm (nach Beendigung der Taufoktave mit der vorangegangenen Samstagnacht) erstmals ohne die weißen Taufkleider beim Gottesdienste erschienen. Am zweiten Sonntag wird die Evangelienperikope vom Guten Hirten gelesen, der dritte, vierte und fünfte spricht von dem Hingange Christi zum Vater, der sechste bereitet auf die Herabkunft des Heiligen Geistes vor.

Die drei Wochentage vor Christi Himmelfahrt werden Rogationstage, Bittage genannt; über die an ihnen abzuhaltende Prozession (in litaniis minoribus) sowie über die Litania maior am 25. April wird bei Behandlung der Volksandachten gesprochen werden.

Das Fest Christi Himmelfahrt.

Der Himmelfahrtstag (Ascensio Domini, *Ἀνάληψις τοῦ Κυρίου*, auch *Ἐπισωζομένη* wegen des irdischen Abschlusses der Erlösertätigkeit), vielleicht ursprünglich mit Pfingsten zusammen gefeiert, oder mit Ostern, erscheint mindestens seit dem 4. Jahrhundert als Feiertag im Orient wie im Abendlande,[2] vielfach mit Prozessionen. Die Festmesse des Tages ist alt; Bestandteile derselben finden sich im Sacra-

---

[1] Vgl. A. Struckmann, Pascha annotinum (1925). — JahrbLiturgWiss 1925 187.

[2] Vgl. Socrat., HE VII 26: *Ἐξ ἔθους ἡ ἀναλήψιμος τοῦ Σωτῆρος ἐπιτελεῖται πάνδημος ἑορτή.* MPG 67 800. — Augustin., Ep. ad Jan. 54 1: Domini passio et resurrectio et ascensio in coelum anniversaria solemnitate celebrantur. MPL 33 200. — Von einer Festprozession berichtet die Peregrin. Aetheriae c. 42.

liturgie.de

mentarium Gelasianum und Gregorianum vor. Das Festereignis wird in der Lektion (Apg 1 1—11) berichtet. Eine Vigil des Himmelfahrtsfestes ist seit dem 9., die Oktav im 15. Jahrhundert bezeugt.

Das Pfingstfest.

Das Pfingstfest hat nicht wie die Feste Ostern und Weihnachten eine Vor- und Nachfeier, es bildet vielmehr den Abschluß der sogenannten Quinquagesima; darum kann auch nicht von einem Pfingstfestkreise gesprochen werden. Vigil und Oktav sind nicht ursprünglich.

Der Name *Πεντεκοστή*, der teils unübersetzt in das Lateinische übernommen,[1] teils mit Quinquagesima wiedergegeben wurde, bedeutet sowohl den Zeitraum zwischen Ostern und Pfingsten als auch letzteres selbst.

Gegenstand der Festfeier ist die Herabkunft des Heiligen Geistes, die an dem jüdischen Wochenfest[2] erfolgte. Aus den ersten zwei Jahrhunderten finden sich keine ausdrücklichen Zeugnisse für das Pfingstfest vor; das kann indes nicht gerade befremden, da das Fest ohnehin auf einen Sonntag fiel und biblisch begründet war. Die Peregrinatio Aetheriae berichtet in c. 43 von einer Festprozession. Im Gelasianum wird die Pfingstvigil als Tauftag angeführt; wie es scheint, für Kranke oder zu Ostern verhindert Gewesene.[3]

Mancherorts fand an der Pfingstvigil eine Kerzenweihe ähnlich wie am Karsamstag statt; aus dem Bestreben, die Pfingstvigil der zu Ostern nachzubilden, ist wohl auch das Fasten an der Pfingstvigil zu erklären, die doch in die Osterzeit fällt. Ebenso ist die Taufwasserweihe mit sechs Prophetien, Litanei, Prostratio und unmittelbar anknüpfender Messe eine Nachahmung der Osternachtsliturgie.

Die Messe des Pfingstsonntages geht in einzelnen Stücken (Präfation, Communicantes, Hanc igitur) bis an die Grenze des christlichen Altertums zurück. In der Terz wird, wohl wegen Apg 2 15, der Hymnus Veni Creator Spiritus gebetet; die Messe hat die Sequenz Veni Sancte Spiritus. Das Matutinum ist in seinem Aufbau dem Osteroffizium nachgebildet.

---

[1] Apg 2 1: Et cum complerentur dies Pentecostes, erant omnes pariter in eodem loco.

[2] Als Erntedankfest begangen; Exod 34 22; Deut 16 10. Der Parallelismus zwischen der Gesetzgebung auf Sinai und dem Gründungstag der Kirche ist erst allmählich herausgearbeitet worden.

[3] Siehe H. Wilson 110—116, C. Mohlberg 121—125. — In Spanien wurde das Fest in einzelnen Gegenden vernachlässigt, was die Synode von Elvira c. 43 als prava institutio tadelt.

liturgie.de

Die im Morgenland schon lange gefeierte Oktav des Pfingstfestes wurde im Abendland erst nach dem 10. Jahrhundert allgemein, in dem Maße, als der Charakter des Pfingstfestes als Abschlußtag der „Quinquagesima" vergessen wurde.

Über einzelne Pfingstgebräuche vergleiche H. Kellner, Heortol.[3] 88 und A. Franz, Bened. I 263 (Brotweihe) 598 599 (Weihe von Wasser, Milch und Honig). — Das noch heute in den Sommerquatembern erhaltene Fasten während der Pfingstwoche wird als Nachholung von etwa versäumtem Osterfasten oder eben als Wiederaufnahme der Faste nach Beendigung der Osterzeit erklärt. Vgl. F. Probst, Kirchl. Disziplin 296 297. Auch JahrbLiturg Wiss 1923 143.

Die Sonntage nach Pfingsten.

Der Zeitraum von Pfingsten bis Advent wird durch die „Sonntage nach Pfingsten" ausgefüllt. Im Missale und Brevier sind deren 24 vorgesehen, in Wirklichkeit schwankt ihre Zahl zwischen 23 und 28. Am letzten Sonntag ist immer das Offizium und die Messe des in Brevier und Missale als Dominica XXIV et ultima post Pentecosten bezeichneten zu nehmen.

Diese Anordnung der Sonntage nach Pfingsten hat sich erst im Laufe des Mittelalters entwickelt. Lektionare vor dem 9. Jahrhundert bringen die Sonntage nach Pfingsten mit den nächststehenden Festen in Verbindung. So erklären sich Zählungen wie: 2—4 Sonntage nach Pfingsten, 4—6 Sonntage nach Petrus und Paulus, die Sonntage nach Laurentius, nach Michael usw. Die Verschiedenheit in der Zählung wurde endgültig erst durch das Missale und Brevier Pius' V. aufgehoben.[1]

Auf den ersten Sonntag nach Pfingsten fällt das Dreifaltigkeitsfest. Zur Zeit der Entstehung des Micrologus[2] war das Fest noch nicht vorgeschrieben, aber vielfach in Übung; durch Johannes XXII. scheint es 1334 „singulis diebus Dominicis post Pentecosten" angeordnet worden zu sein, wenn der Wortlaut nicht etwa von der an den Sonntagen nach Pfingsten zu verwendenden Dreifaltigkeitsmesse zu verstehen ist. Jedenfalls muß es sich erst langsam allgemein eingebürgert haben. Unter Pius V. erhielt es das alte, noch heute ver-

[1] Vgl. den zusammenfassenden Bericht in JahrbLiturgWiss 1926 271 über P. de Puniet, Le sanctoral romain et les dimanches après la Pentecôte. Gregor d. Gr. habe die 16 Sonntagsmessen des Gelasianum auf die Sonntage nach Peter und Paul verteilt.

[2] Vgl. Microl. 60: Quidam officium de s. Trinitate in octava Pentecostes instituunt. MPL 151 1019.

liturgie.de

wendete Festoffizium zugewiesen, unter Pius X. wurde es duplex I. classis.[1]

Die Zählung der Dominicae post Pentecosten wurde durch das Dreifaltigkeitsfest nicht berührt. Die griechische Kirche begeht am Dreifaltigkeitssonntag das Fest Allerheiligen: *Κυριακὴ τῶν ἁγίων πάντων.*

Das Weihnachtsfest.

So wie das Osterfest hat auch das Weihnachtsfest eine Vorbereitungszeit und eine Nachfeier, wenn auch nicht in demselben Umfange.

Der liturgische Name des Weihnachtsfestes ist Nativitas Domini, *Τὰ γενέθλια, Γέννησις Χριστοῦ.* Sowohl im Morgen- als auch im Abendland ist es erst im Laufe des 4. Jahrhunderts in Aufnahme gekommen, während man, zumal im Morgenland, vordem die Epiphanie als Geburtsfest Christi beging.

Zu der noch nicht endgültig entschiedenen Entwicklungsgeschichte des Festes vergleiche man: H. Usener, Das Weihnachtsfest (²1911); H. Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom (1915 ²1927); K. Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II (1928; S. 123—154 über Epiphanie-Weihnachten); B. Botte, Les origines de la Noël et de l'Epiphanie (1932); J. Quasten in TheolRevue 1934 141—144; Th. Michels in JahrbLiturg Wiss 1923 105—108; F. J. Dölger, Sol Salutis (1920 ²1925).

In Konstantinopel wurde das Weihnachtsfest erstmals durch Gregor von Nazianz am 25. Dezember 379 oder 380 begangen;[2] in Antiochien kündigte Johannes Chrysostomus am Tage des Märtyrers Philogonius (20. Dezember) des Jahres 386 (387, 388 ?) die erstmalige Feier des Weihnachtsfestes am nächsten 25. Dezember an, das im Abendlande seit alters her, *ἄνωθεν*, begangen werde. Die Festpredigt selbst ist erhalten.[3] Von Antiochien und Konstantinopel aus verbreitete sich dann die Feier des Weihnachtsfestes allmählich im Oriente.

Was den Stand in Rom betrifft, so handelt es sich um das Jahr der Einführung und um den Tag der Feier des Weihnachtsfestes.

---

[1] Vgl. S. Bäumer, Geschichte des Breviers 347; H. Kellner, Heortol.³ 90 91; L. Eisenhofer I 561; G. Rietschel I 193; R. Stapper in LexThKi III 449.

[2] Hom. 38 in Theoph., MPG 36 312 ff., und Hom. 39 14: *Τῇ μὲν γεννήσει τὰ εἰκότα προεορτάσαμεν, ἐγώ τε ὁ τῆς ἑορτῆς ἔξαρχος καὶ ἱμεῖς.* MPG 36 349.

[3] Hom. in natal. D. N., MPG 49 351 ff. — Eine frühere Einführung des Festes (vor 341 in Bithynien) versuchte C. Erbes in der Zeitschrift für Kirchengeschichte 1905 329 nach einem syrischen Martyrologium von 412 zu erweisen, doch sind die Belege unzureichend. Vgl. TheolQschr 1906 159.

liturgie.de

a) Der Weihnachtstag bestand in Rom schon im Jahre 336. Das ersieht man aus der Depositio Episcoporum im Chronographen von 354, die in ihrer ursprünglichen Anlage zwischen dem Tode der Päpste Silvester und Markus (31. Dezember 335 und 7. Oktober 336) verfaßt ist und das Fest schon voraussetzt; wahrscheinlich ist es unter Konstantin eingeführt worden.

b) Der Chronograph von 354, ein historisch-genealogisch-topographischer Amtskalender, enthält die Notiz:

1 p. Chr. Caesare et Paulo. Sat. XIII. Hoc cons. Dom. Jesus Christus natus est VIII. Kal. Jan. die Ven. luna XV. — Trotz mehrfacher Unrichtigkeiten[1] beweist die Stelle, daß spätestens im Jahre 354 der Weihnachtstag in Rom am 25. Dezember begangen wurde.

Daß endlich zu dieser Zeit Weihnachten in Rom bereits als Feiertag begangen wurde, ergäbe sich aus einer Ansprache des Papstes Liberius bei Einkleidung der Nonne Marcellina, der älteren Schwester des hl. Ambrosius, falls die Rede am 25. Dezember und nicht am 6. Jänner gehalten wurde.[2]

Die Stelle (De virginit. III 1, MPL 16 219) lautet: Vides quantus ad natalem Sponsi tui populus convenerit? Die Aufzeichnung stammt wohl aus dem Jahre 376 oder 377, die Rede selbst wurde wohl 353 gehalten. Jedenfalls war das Fest schon eingebürgert, da es Liberius einfachhin erwähnt.

Die Wahl des 25. Dezember als Geburtstag Jesu mag (neben der alten Legende von der Verkündigung der Geburt am 25. März) durch heidnische Lokalfeste, denen die Kirche ein christliches Gegengewicht bieten wollte, veranlaßt worden sein. Seit Kaiser Aurelian (270—275) war der 25. Dezember römischer Staatsfeiertag zu Ehren des Sol invictus. Die Verehrung wirkte bis in die Zeit Leos d. Gr. nach. Eine Umdeutung des Sol invictus in christlichem Sinne war naheliegend.

Man vergleiche auch etwa L. Eisenhofer I 566 über eine Hypothese, die L. Duchesne in Origines du culte chrét.[3] 266 wiedergibt: Nach einer alten Überlieferung (Tertull., Greg. v. Tours, Martin v. Braga) sei Christus am 25. März gestorben, am Tage der Weltschöpfung und des Äquinoktiums. Da in Christus keine Unvollkommenheit sei, so konnte auch sein Lebensalter nur volle Jahre zählen; daher sei seine Empfängnis auf den 25. März und seine Geburt auf den 25. Dezember gefallen. — Also ähnliche Ideengänge, wie wir sie bei Behandlung des Gründonnerstages sehen konnten.

---

[1] Vgl. Kellner, Heortol.[3] 104: Jahr, Epakte und Wochentag sind unrichtig angegeben.

[2] Für den 6. Januar sind nach H. Usener K. Holl und H. Lietzmann, ebenso Th. Michels; für den 25. Dezember H. Kellner und B. Botte. Zurückhaltend J. Quasten.

liturgie.de

Die liturgische Begehung des Weihnachtsfestes.

Die Weihnachtsvigil, deren schon Augustinus Erwähnung tut, hat sich in ihrer alten Form noch bis heute erhalten. Die drei Messen am Weihnachtsfeste werden schon durch das Gelasianum bezeugt; der Liber Pontificalis[1] möchte sie sogar auf Papst Telesphor (!) zurückführen. Der Brauch rührt wohl unter Anlehnung an die morgenländische Übung, Hochfeste in mehreren Kirchen des Ortes zu begehen, von einer Prozession nach drei römischen Kirchen[2] und der dort stattgefundenen Meßfeier her. Die mittelalterlichen Liturgiker deuteten dann die drei Messen auf die dreifache Geburt Christi: die ewige vom Vater, die leibliche von Maria, die geistige im Herzen des bekehrten Sünders. Volkstümlich werden die drei Messen nach den Evangelien als Engelamt, Hirtenamt und Hochamt bezeichnet. — Die vielfach übliche Aufstellung von Krippendarstellungen hat durch Franz von Assisi verstärkte Belebung erfahren; der Brauch selbst geht bis an die Grenze des christlichen Altertums.

Durch die Ansetzung des Geburtsfestes Jesu auf den 25. Dezember sind folgende Daten bedingt:

a) Der 1. Jänner als Fest der Beschneidung des Herrn; nach Lk 2 21.

b) Der 2. Februar — Festum Purificationis B. V., occursus Domini; Lk 2 22 ff.

c) Der 25. März — Annuntiatio B. V., neun Monate vor dem 25. Dezember.

d) Der 24. Juni — Nativitas B. Joannis Baptistae; nach Lk 1 36.

Die in die Oktave des Weihnachtsfestes fallenden Heiligenfeste stehen in keinem inneren Zusammenhange mit dem Weihnachtsfeste selbst.

Der Oktavtag von Weihnachten. Circumcisio Domini.

Schon im Gelasianischen und Gregorianischen Sakramentar finden wir die Bezeichnung In octavas[3] Domini, Octava Domini. Der Name Circumcisio Domini ist in einem Kalender Karls des Großen aus der Zeit zwischen etwa 730 und 780 vorfindlich und wurde wohl erst mit der festlichen Begehung des Tages im 9. Jahrhundert allgemein. Ursprünglich nicht als Fest, sondern in manchen Gegenden (Gallien, Spanien) als Fast- und Bußtag im Gegensatze zu den heidnischen Ausgelassenheiten des 1. Jänner begangen, steht das Fest gegenwärtig ganz unter dem Eindrucke der Weihnachtsfreude.

---

[1] L. Duchesne I 129.

[2] Maria Maggiore, Anastasia im kaiserlichen Palast (daher noch die Kommemoration in der zweiten Messe) und St. Peter. Über die Entwicklung vgl. J. P. Kirsch, Stationskirchen 238.

[3] Octavas als Genitiv, ergänze „dies".

liturgie.de

Die zweite Synode von Tours (567) ordnete für den 1., 2. und 3. Jänner „Privatlitanien" an. Der alte Lektionar von Toledo führt nach dem 1. Jänner Lektionen auf, die vor dem Götzendienst warnen; ebenso hat das Gelasianum Meßorationen mit der Bezeichnung prohibendum ab idolis.[1] Man vergleiche dazu den vielerwähnten Ausspruch des hl. Petrus Chrysologus in Ravenna: Qui iocari voluerit cum diabolo, non poterit gaudere cum Christo.[2]

Der Neujahrstag hat im Laufe der Zeit eine recht wechselnde Deutung erfahren. In den Homilien der Kirchenschriftsteller des ausgehenden Altertums wird er als Bußtag gegenüber den heidnischen Ausgelassenheiten bezeichnet. Seit der Mitte des 4. Jahrhunderts beginnt man ihn als Oktavtag von Weihnachten, seit der Mitte des 6. als Circumcisio Domini zu begehen, zunächst in Süditalien und wohl vor 1200 auch in Rom selbst. Im 12. und 13. Jahrhundert beherrscht der Gedanke des Namens Jesu die Begehung. Ferner wird der Tag fast ein Marienfest (Dedikationsfest von St. Maria Antiqua am Forum Romanum?), dessen Begehung dann auf den 2. Februar übergeht. Noch heute sind im Brevier der beiden Tage einzelne Stücke (Antiphonen) gleichlautend. Eine Verirrung bedeutete die Einbürgerung des sogenannten Narrenfestes am Neujahr; der zunächst von Rom aus bekämpfte Brauch erhielt sich vom 12. bis gegen das 17. Jahrhundert. Den Schlußstein der Entwicklung bedeutet die Hervorhebung des Tages als Anfang des bürgerlichen Jahres. Dieser Gedanke gewinnt seit dem 12. Jahrhundert Raum, und im 15. kommt dazu die Sitte der „strenae", des Geschenkeausteilens in figürlicher Weise. Aus dem Ende des Mittelalters ist eine ganze Reihe von „Geschenkpredigten", oft ziemlich derb-realistischer Art, erhalten. In der Liturgie des Tages wird der Neujahrsgedanke selbst nicht betont.[3]

Das Fest der Beschneidung wäre zugleich auch das Namensfest des Herrn; doch ist ein eigenes Festum Ss. Nominis Jesu am 2. Sonntag nach Epiphanie üblich geworden, das als ursprüngliches Franziskanerfest 1721 durch Benedikt XIII. auf die ganze Kirche ausgedehnt wurde. Durch Pius X. wurde es 1913 auf den Sonntag zwischen Neujahr und Epiphanie, beziehungsweise auf den 2. Januar angesetzt.

Die Vorfeier des Weihnachtsfestes. Der Advent.

Ähnlich wie vor dem Osterfeste bildete sich auch vor Weihnachten eine Vorbereitungszeit aus, die nach der nahenden „Ankunft" (παρουσία) des Herrn kurzweg (tempus) Adventus genannt wurde.[4] Das erste zuverlässige Zeugnis für den Advent in Rom bietet Gregor der Große

---

[1] H. Wilson 10, C. Mohlberg 13. Vergleiche auch G. Rietschel I 185; H. Kellner, Heortol.[3] 126—125.

[2] Serm. 155, MPL 52 611.

[3] Vgl. F. Bünger, Geschichte der Neujahrsfeier in der Kirche (1911). — JahrbLiturgWiss 1922 145; 1924 238.

[4] Vgl. P. Siffrin, Zur Geschichte des Advents. JahrbLiturgWiss 1921 127—130.

liturgie.de

in einem wohl aus den Jahren 590 und 591 stammenden Predigtzyklus; [1] ebenso hat das Gelasianum fünf Adventmessen.[2] Augustinus und Leo der Große erwähnen ihn noch nicht. Wahrscheinlich ist er aus Spanien und Gallien, wo eine Vorbereitungszeit auf die Taufe zu Epiphanie üblich war, bei der immer wachsenden Beliebtheit des die Epiphanie an Feierlichkeit überstrahlenden Weihnachtsfestes, nach Rom als ähnliche Vorbereitungszeit für Weihnachten übertragen worden, vielleicht bei der Neuordnung des Kultus unter Papst Hilarus (461—468) oder Simplicius (468—483).

Die Dauer der Adventzeit war verschieden. In Frankreich pflegte man seit Perpetuus von Tours († 491?) vom 11. November, dem Martinustag, an,[3] in der griechischen Kirche seit dem 8. Jahrhundert vom Tage des hl. Philippus (14. November) an zu fasten. Indes verbreitete sich von Rom aus bald der bloß fünfwöchige Advent, der zur Zeit Gregors VII. auf vier Wochen, genauer vier Adventsonntage, begrenzt wurde.

Nach Amalar wurde der Advent auf die fünf Weltalter vor Christus gedeutet; [4] dann landläufig auf die herkömmlichen 4000 Jahre vor Christus. Die geringe Tragfähigkeit solcher Deutungen ergibt sich schon aus der verschiedenen Dauer des Adventes.

Die liturgische Stimmung des Adventes ist die ernster, durch die Hoffnung auf den nahenden Erlöser belebter Sammlung, der altchristliche Parusiegedanke (Ankunft zum Endgericht) klingt noch durch; ausgesprochenen Buß- oder gar Trauercharakter trägt der Advent nicht, wenn auch die Wochentage, z. T. nach dem Vorbild der Quadragese, als feriae maiores mit preces feriales vorgesehen sind. Der 3. Adventsonntag (Gaudete) wird wie der 4. Fastensonntag in freudiger Feier begangen. An den letzten sieben Tagen vor der Weihnachtsvigil klingt die Sehnsucht nach dem Erlöser zumal in den sogenannten O-Antiphonen verstärkt durch.

---

[1] Hom. 40 in Evang., hom. 1 6 7 (Dom. II., III., IV. Adv.), MPL 76 1077 1095 1099; vergleiche auch O. Bardenhewer, Altkirchl. Lit. V 297.

[2] H. Wilson 214—219.

[3] Vielleicht ist damit auch teilweise die im Volke üblich gewordene Begehung des Martinustages, ähnlich der Fastnacht, in Beziehung zu bringen. Über alte Volksbräuche am Martinustage (Martinsminne, vielleicht aus dem Tortrunk u. a.) vgl. A. Franz, Bened. I 302 326 289.

[4] De eccl. off. III 40: In antiquis libris missalium reperitur scriptum: hebdomada quinta ante natalem Domini. Totidem enim habentur... evangelia per dies Dominicos usque ad Nativitatem Domini. Auctor lectionarii excitat fidem nostram ad recolendum Domini nostri venturi in mundum praeconium per quinque aetates mundi. MPL 105 1158.

liturgie.de

Viel verbreitet ist die sogenannte Roratemesse (Missa votiva de S. Maria ab Adventu usque ad Nativitatem Domini), die zumal als Missa cantata in den verschiedenen Diözesen weitgehende Privilegien besitzt. Vgl. Decr. auth. SRC Band V S. 435.

Das Epiphaniefest.

Das Epiphaniefest (Epiphania Domini, *Τὰ ἐπιφάνια, Ἡ ἐπιφάνιος [ἡμέρα], Τὰ θεοφάνεια)* gehört zu den alten Allgemeinfesten der Kirche. Der Festgegenstand war zunächst vor allem im Orient bis zur Einführung des Weihnachtsfestes die „Erscheinung des Herrn" durch seine Geburt, sodann nach Einführung der *Γενέθλια* vor allem seine Offenbarung bei der Anbetung durch die Weisen und bei der Taufe; daher auch die Bezeichnungen festivitas Declarationis, Manifestationis, Apparitionis Domini.

Das überall am 6. Jänner begangene Fest hat seinen Ursprung im Orient. Als Geburtstag des Herrn erwähnt es Klemens von Alexandrien.[1] In Spanien ist das Fest um 370 ganz in Übung, in Nordafrika erscheint es nicht vor 360. Im Morgenlande wurde das Epiphaniefest Tauftag; daher auch *τὰ ἅγια φῶτα* genannt; ebenso wurde an diesem Tage die Weihe der Taufstelle im Jordan und weiterhin die später zu einem Volksfeste ausgewachsene Wasserweihe der Flüsse überhaupt vorgenommen. In Alexandrien und später auch im Abendlande [2] wurde an Epiphanie der Hirtenbrief des Bischofs mit der Bekanntgabe des Ostertermines verlesen. Die aquitanische Pilgerin berichtet von einer Prozession am Vigiltage und feierlicher Begehung des Festes selbst und der Oktavtage.[3]

Die gegenwärtige Begehung der Epiphanie: Die Vigil des Festes gehört mit dem Ritus und Charakter eines Semiduplex zu den privilegierten Vigilien, das Fest selbst zu den Hochfesten der Kirche, die Oktav ist als octava privilegiata II. ordinis höher als die von Weihnachten. Das Matutinum des Festtages beginnt nach der alten Form des Stundengebetes ohne Invitatorium und Hymnus mit der Psalmodie.

Die Wasserweihe an Epiphanie oder am Vigiltage ist im Abendlande seit dem 12. Jahrhundert zunächst aus Frankreich (Viviers) bezeugt [4] und hat sich allmählich weiterverbreitet, wie handschriftliche

[1] Strom. I 21, MPG 8 888. — Über die Häufung der Festgedanken (Geburt, Taufe, Weinwunder zu Kana, Speisung der Viertausend) vgl. K. Holl und Th. Michels (oben beim Weihnachtsfest).

[2] Synode von Orleans 541, Auxerre 578 585.

[3] C. 25.

[4] A. Franz, Bened. I 193.

liturgie.de

und gedruckte Bemerkungen in Diözesanagenden beweisen; zumal seit dem 16. Jahrhundert erscheint sie stark verzweigt. Durch Dekret der CR vom 6. Dezember 1890 wurden die alten verschiedenen Formularien für die Epiphaniewasserweihe durch ein einheitliches ersetzt.

Die Weihe von Gold, Weihrauch und Myrrhe ist offenbar durch Mt 2 11 veranlaßt; die Weihe der zum Anschreiben der überlieferten Namen der Magier verwendeten Kreide kam erst in der Neuzeit in Aufnahme.[1] Die Häuserweihe an Epiphanie steht mit der Wasserweihe in Verbindung und mag aus den vermeintlich wegen herumziehender Dämonen gefahrvollen „Rauchnächten" zwischen Weihnachten und Epiphanie zu erklären sein; ursprünglich von Laien vorgenommen, ward sie allmählich Pfarrecht.[2]

Über mittelalterliche Volksmeinungen bezüglich des Epiphaniewassers vgl. A. Franz I 201; über Gold, Weihrauch und Myrrhe 434: „Sie heilen alle Krankheiten, sind ein zuverlässiger Schutz auf Reisen, bewahren vor Irrwegen, sichern gegen Räuber, Feinde, Zauberer und Hexen und machen hieb-, stich- und giftfest; sie sollen den Frauen leichte Geburten, den Männern Sieg vor Gericht verschaffen."

Epiphanie als „Fest der Heiligen Drei Könige".

Liturgisch ist Epiphanie ausschließlich ein Fest des Herrn; im Volksmunde hat sich, jedenfalls in Anlehnung an die Evangelienperikope, vielfach die Bezeichnung „Fest der Heiligen Drei Könige" eingebürgert.

Im Evangelienberichte Mt 2 1 wird ganz allgemein berichtet: *Μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν παρεγένοντο εἰς Ἰεροσόλυμα.* Mit dem Osten mag nach Justin[3] Arabien oder aber Persien oder Babylonien gemeint sein. Die Dreizahl, wohl wegen der Dreizahl der Gaben Mt 2 11, findet sich bei Origenes und weit überwiegend auf Katakombenbildern.[4] Ursprünglich in Priesterkleidung mit der phrygischen Mütze, werden die Weisen im 7. Jahrhundert mit kronenartigen Hüten und im 8. Jahrhundert mit Kronen dargestellt.[5] Die Namen Kaspar, Melchior, Balthasar sind seit dem 9. Jahrhundert gebräuchlich.

H. Kehrer sucht sie in folgender Weise zu erklären: Melchior als „König des Lichtes", Balthasar als babylonischen Namen, wie er Daniel von Nabuchodonosor beigelegt wurde (Dan 1 7), Kaspar als Gundaphoros, den

[1] Derselbe 434.

[2] Vgl. A. Franz I 423 610.

[3] Dial. c. Tryph. 77: *Ἅμα τῷ γεννηθῆναι αὐτὸν μάγοι ἀπ' Ἀραβίας παραγενόμενοι προσεκύνησαν αὐτῷ.* MPG 6 657.

[4] LexThKi III 451—454. K. Künstle, Ikonographie I 354—365.

[5] Wohl wegen Ps 71 9—11; Is 60 1 ff.

liturgie.de

Namen eines um 44 im nordwestlichen Indien bezeugten Königs, unter dem der Apostel Matthias das Evangelium gepredigt haben soll. (H. Kehrer, Die heiligen drei Könige in Literatur und Kunst [1908/09] I 69.)

Die Verehrung der Weisen wurde ganz besonders angeregt durch die Übertragung der Gebeine der „Heiligen Drei Könige" aus Mailand nach Köln anläßlich der zweiten Eroberung Mailands durch Barbarossa. Die Reliquien selbst sollen durch die hl. Helena nach Konstantinopel und von da unter Eustorgius, dem dritten Vorgänger des hl. Ambrosius, nach Mailand gebracht worden sein.[1] In Köln am 23. Juli 1164 angelangt, wurden die Reliquien zunächst in der Peterskirche beigesetzt; 1248 wurde dann der Grundstein zu dem 1880 vollendeten Kölner Dom als Ruhestätte der Heiligen Drei Könige gelegt. Bitten um Abgabe von Partikeln der Reliquien wurden mit einer Ausnahme[2] abgelehnt. Bei einer Eröffnung des Reliquienschreines im Jahre 1864 fand man drei Umhüllungen, welche die Reliquien der Heiligen Felix und Nabor, des Bischofs Gregor von Spoleto und endlich drei fast vollständige Skelette umschlossen, die der Tradition nach den Weisen angehören sollen. — Die Verehrung der Magier veranlaßte zahlreiche Pilgerfahrten, die meist auch Aachen mit einbezogen. Erklärlicherweise verehrte das Mittelalter die Heiligen Drei Könige gern als Patrone der Reisenden. — Über das „Dreikönigszeichen" vgl. JahrbLiturgWiss 1930 254.

Die Sonntage nach Epiphanie.

Diese Sonntage lassen sich nicht nach einem einheitlichen Gesichtspunkte gliedern; übrigens schwankt ihre Zahl alljährlich zwischen einem und sechs. Eine gewisse Anknüpfung an Weihnachten und Epiphanie könnte man etwa noch in den Evangelienperikopen des ersten und zweiten Sonntags (der zwölfjährige Jesus im Tempel, das Wunder zu Kana) finden; die übrigen Perikopen stehen aber in keinem Zusammenhange miteinander. Die durch die Vorfasten verhinderten Epiphaniesonntage werden vor dem letzten Sonntag nach Pfingsten eingeschaltet.

Weitere Feste des Herrn.

A. Die Kreuzfeste.

Zur Verehrung des Kreuzes Christi haben sich in der abendländischen Kirche zwei Feste herausgebildet: Kreuzauffindung am 3. Mai und Kreuzerhöhung am 14. September.

a) Das ältere Fest ist Exaltatio s. Crucis, *Ὕψωσις τοῦ σταυροῦ*. Es ist ursprünglich als Begleitfest der Einweihung der

[1] Doch berichtet Ambrosius bei Erwähnung des Eustorgius nur von den Reliquien der Heiligen Felix und Nabor; vgl. Ep 21 2, MPL 16 1019.

[2] 1903 kam ein Teil der Reliquien auf Anregung des bei der Katholikenversammlung in Köln anwesenden Kardinals Ferrari an die Eustorgiuskirche in Mailand.

liturgie.de

Grabeskirche in Jerusalem (13. September 335)[1] begangen und bald mit der angeblich am 13. September 320 stattgefundenen Auffindung des Kreuzes in Beziehung gebracht worden. In Rom ließ Papst Sergius I. (687—701) eine in der Sakristei der Vatikanischen Basilika wiederaufgefundene Kreuzreliquie alljährlich am 14. September in der Laterankirche zur Verehrung aussetzen.[2]

b) Das Fest der Inventio s. Crucis ist neueren Ursprunges und dem Abendlande eigen. Die Veranlassung zu dem zweiten Kreuzfeste mag die Wiedergewinnung der nach Persien entführten Kreuzreliquie gegeben haben, deren Zurückbringung am 3. Mai erfolgt sei. Irrtümlicherweise wurde dann der 3. Mai als der Auffindungstag des Kreuzes bezeichnet und das Fest, das sich in Frankreich anstatt des älteren Kreuzfestes im 8. Jahrhundert vorfindet und am 3. Mai begangen wurde, als Inventio s. Crucis begangen. Trotz des doppelten Irrtums — im Tag und in der Tatsache — ist das Fest am 3. Mai im Ritus höher gestellt worden (Dupl. II. cl.) als das ältere Fest der Ὕψωσις. Im übrigen sind die beiden Festoffizien in vielen Stücken gleich; ebenso haben die Meßformularien denselben Introitus sowie dieselbe Lektion und Communio.

Nach einer alten fragmentarischen nestorianischen Welt- und Kirchengeschichte in syrischer Sprache wäre entgegen der Brevierlegende vom 3. Mai die Kreuzpartikel durch byzantinische freigelassene Gefangene von den Persern freiwillig an Heraklius gesandt worden, also wohl nach Konstantinopel. Die nach 616 in Jerusalem bezeugte Kreuzpartikel ist möglicherweise ein Teil dieser nach Konstantinopel zurückgebrachten Reliquie. Vgl. A. Baumstark, Abendländische Pilgerberichte 42.

B. Das Fronleichnamsfest.[3]

Das Festum Ssmi Corporis Christi, wie die gegenwärtige liturgische Bezeichnung lautet, gilt der seit dem Ende des 12. Jahrhunderts stetig gewachsenen Verehrung des Gottmenschen in der Eucharistie. Zuerst als Sonderfest in Lüttich auf Anregung der hl. Juliana von Mont-Cornillon († 1258) begangen, führte es Papst Urban IV., der früher in Lüttich Archidiakon gewesen war, 1264 für die ganze Kirche ein. Bis 1312 zumal in den niederdeutschen Diözesen und in Ungarn und Siebenbürgen verbreitet, wurde das Fest durch Klemens V. auf

[1] Chron. Pasch. Ol 277, MPG 92 713; vgl. auch H. Kellner, Heortol.[3] 249; am 14. September (320?) hat der Legende nach Bischof Makarius von Jerusalem das Kreuz erstmals öffentlich gezeigt.

[2] A. Baumstark, Missale 51.

[3] Vgl. P. Browe, Die Ausbreitung des Fronleichnamsfestes, in Jahrb LiturgWiss 1928 107—143; LexThKi IV 214—216; A. Mitterwieser, Geschichte der Fronleichnamsprozession in Bayern (1930).

liturgie.de

dem Konzil von Vienne 1311/12 neu eingeschärft und verbreitete sich nach 1317 allgemein auch in den nordischen und den romanischen Ländern, seitdem die Fronleichnamsbulle Urbans IV. durch die Veröffentlichung der Klementinen unter Johannes XXII. amtlich wiederholt worden war. Die von Martin V. 1429 allgemein vorausgesetzte theophorische Prozession hat sich erst allmählich eingebürgert, bestand aber wohl in Weiterentwicklung der an höheren Festen üblichen Flurgänge mancherorts schon am Ende des 13. Jahrhunderts; so in Köln bereits vor 1277. Das Festoffizium des Tages ist durch Thomas von Aquin zusammengestellt worden; besonders poetisch schön bei dogmatischer Klarheit sind die Festhymnen. Das Lauda Sion ist als Sequenz in die Festmesse aufgenommen worden.

Der Gebrauch der vier Stationsaltäre mit der Verlesung der Anfänge der vier Evangelien ist außerrömische Sitte; ebenso die in vielen Diözesen übliche Verflechtung des sogenannten Wettersegens[1] mit der Prozession und die wiederholte Erteilung des sakramentalen Segens.

C. Das Herz-Jesu-Fest.

Mit der Anbetung der mit der Gottheit hypostatisch vereinigten menschlichen Natur des Erlösers hat zumal seit dem 11. Jahrhundert eine gewisse Verehrung seines Herzens stattgefunden, das als Sitz und Symbol der Liebe des Herrn galt. Das deutsche Mittelalter hatte seine eigene, oft tiefempfundene und innige Herz-Jesu-Verehrung, die besonders in den Klöstern (Zisterzienserinnen, Dominikaner, Franziskaner, Fraterherren) Pflege fand. In Münster wirkte gegen Ende des 15. Jahrhunderts der Fraterherr Johannes Veghe besonders in Predigten für die Verbreitung der Andacht.[2] Die gegenwärtige Form der Herz-Jesu-Verehrung ist im 17. Jahrhundert zunächst durch Johannes Eudes (1670) und dann durch Maria Margareta Alacoque aus der Kongregation der Salesianerinnen unter tatkräftiger Mithilfe des P. Claude de la Colombière aus dem Jesuitenorden zunächst in England und Frankreich verbreitet worden, vorerst nur als Privatandacht. Bittgesuche um Gewährung eines Festoffiziums und einer Festmesse

---

[1] Vergleiche dazu A. Franz, Bened. II 109 ff., über die Zusammenhänge zwischen der theophorischen Prozession (so auch am Himmelfahrtstage) und dem Wettersegen. — Die Evangelienanfänge galten vielfach als Schutzmittel gegen Wetterschäden. A. Franz II 49 ff.

[2] Vgl. K. Richtstätter, Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters, 1919 ²1924; derselbe, Die Herz-Jesu-Verehrung bei den Franziskanern des 13. Jahrhunderts in TheolGl 1919 113. LexThKi IV 1011—1015.

liturgie.de

wurden wiederholt abschlägig beschieden; erst Klemens XIII. gestattete 1765 ein eigenes Fest für Rom und Polen. Seither wurden weitere Bewilligungen erteilt, so daß das Fest um 1850 tatsächlich fast allgemein verbreitet war. Pius IX. führte es 1856 für die ganze Kirche ein, Leo XIII. erhob es zum Duplex I. cl. und Pius XI. gab ihm 1928 eine neue Messe und ein neues Offizium. — Durch die Enzyklika Quas primas vom 11. Dezember 1925 ist für den letzten Oktobersonntag das Fest D. N. Jesu Christi Regis vorgeschrieben, an dem nunmehr die Weihe der Kirche an das Herz Jesu vorzunehmen ist.

D. Das Fest der Kirchweihe.

Das älteste Beispiel für das Anniversarium Dedicationis Ecclesiae finden wir in der oben erwähnten alljährlichen Feier der Kreuzerhöhung. Im Mittelalter wurde der Konsekrationstag der Kirche jährlich als Feiertag begangen, in der Neuzeit wurde das Anniversarium Dedicationis Ecclesiae vielfach für ganze Provinzen auf einen Tag, meist einen Sonntag,[1] zusammengelegt. Daneben wird im Diözesanbereich auch das Anniversarium Dedicationis Ecclesiae Cathedralis begangen.[2] Wegen der Bedeutung, welche die Lateran- sowie die Peters- und Pauls-Basilika und Maria Maggiore in Rom für die ganze Christenheit haben, werden auch deren Weihetage von der Gesamtkirche begangen.

Von der Dedicatio Ecclesiae zu unterscheiden ist die liturgische Feier des Titulus oder des Patronus Ecclesiae, der von dem dieser Kirche zum Dienste zugewiesenen Klerus alljährlich als Duplex I. cl. cum octava zu begehen ist, möge auch die Kirche bloß benediziert sein.

Die Feste der Heiligen.

Die Entstehung von Heiligenfesten ist zunächst aus dem seit alters üblichen Totengedächtnis bei der Eucharistiefeier und dann besonders aus den Christenverfolgungen zu erklären, in denen die Blutzeugen, damals Confessores genannt, ihr Leben für den Glauben an Christus dahingaben. Nicht bloß die Pietät, sondern auch biblische Anhaltspunkte[3] legten den Gedanken an Gedächtnistage — „annua die, pro

[1] So in den habsburgischen Ländern auf den dritten Sonntag im Oktober; für Frankreich auf den Sonntag nach der Oktave von Allerheiligen (D. auth. 4155).

[2] Über die Kirchweihe nach ihrer geschichtlichen Entwicklung vergleiche A. Franz, Bened. I 54 ff. LexThKi V 1054.

[3] Apg 22 20; Apk 17 6 u. a. — P. Dörfler, Die Anfänge der Heiligenverehrung nach den römischen Inschriften und Bildwerken, 1913. A. Baumstark, Das Communicantes und seine Heiligenliste, in JahrbLiturgWiss 1921 1—33.

liturgie.de

natalitiis" — nahe, die ursprünglich örtlich waren, besonders bei hervorragenden Märtyrern aber bald auch in weiteren Kreisen in Aufnahme kamen. Mit dem Aufhören der Verfolgungen begann die Verehrung von Nichtmärtyrern, zumal der Begründer des Mönchtums sowie bedeutender Bischöfe, anfänglich auch nur örtlich. Ganz allgemeinen Charakter haben viele Heiligenfeste erst mit der Ausgabe des Breviers und Missales Pius' V. erhalten.

Die liturgisch-rubrizistisch festgelegte Rangordnung der Heiligenfeste der inneren Würde nach ist folgende:[1] Feste der Muttergottes, der Engel, des hl. Johannes des Täufers, des hl. Josef, der Apostel und Evangelisten, der übrigen Heiligen.

A. Marienfeste.

Die Anregung zur Feier von Marienfesten ist wohl in den morgenländischen Kirchen zu suchen. Im Orient ist am Sonntag vor Weihnachten ein Marienfest begangen worden; so in Konstantinopel, Jerusalem, Bostra, wohl auch in Ägypten; vielleicht bestand im Morgenland bis 530 überhaupt nur dies eine Marienfest. Im Abendland finden wir dasselbe Fest in Spanien (bis 656 als einziges), in Ravenna, in Mailand, hier als Festum ante Nativitatem Domini seu De Exceptato, an das sich heute noch Anklänge in der Messe am Mittwoch der Adventsquatember vorfinden. Es sei auch an das seinerzeit in vielen Diözesen am 18. Dezember begangene Fest Exspectatio partus B.M.V. erinnert.[2] Die verhältnismäßig späte Einführung der Muttergottesfeste mag ihren Grund darin haben, daß sich zunächst die Feste des Herrn einbürgern mußten und daß man als Heiligenfeste ursprünglich bloß Märtyrertage beging; auch mag die Furcht, zu falschen Deutungen der Marienfeste nach Art der heidnischen Göttergenealogien Anlaß zu bieten, zur Zurückhaltung bewogen haben. Die tatsächliche Verehrung Mariens ist jedoch bedeutend älter als die Marienfeste selbst, deren ältere naturgemäß in näherer Verbindung mit Christus stehen, wie Mariä Verkündigung und Mariä Reinigung.

1. Das Festum Purificationis B. M. V. wurde im Orient vorzugsweise als Fest des Herrn begangen und *Ὑπαπαντή*, *Ὑπαντή*, *Ἀπάντησις* (occursus, sc. Domini et Simeonis) genannt. Nach der Peregrinatio Aetheriae[3] fand es am 40. Tage nach Epiphanie statt, also am 14. Februar, unter Justinian I. wurde es, wohl vor allem wegen des

[1] Vgl. Rubr. ad norm. „Divino afflatu", Tit. II 1 c.

[2] Vgl. M. Jugie, La première Fête Mariale (1923); J. Brinktrine in TheolGl 1924 384; A. Baumstark in JahrbLiturgWiss 1923 140.

[3] C. 26, CSEL 39 77.

liturgie.de

nunmehr eingebürgerten Weihnachtsfestes, auf den 2. Februar als den 40. Tag nach dem 25. Dezember verlegt. Im Abendlande fand das Fest erst seit dem 7. Jahrhundert Eingang; die Behauptung, Papst Gelasius habe es als Gegengewicht gegen die Luperkalien eingeführt, ist unhaltbar. Unter Sergius I. (687—701) wurde für diesen Tag ein Stationsgottesdienst angeordnet.[1] Formularien für die Kerzenweihe sind erst seit dem 9. Jahrhundert nachzuweisen.[2] Weihe und Prozession mag auch mit die Festperikope nahegelegt haben: Lumen ad revelationem gentium.

2. Das Fest der Verkündigung Mariä. Statt der gegenwärtigen Bezeichnung Annuntiatio B. M. V. waren ehedem die Namen Annuntiatio Domini oder angeli, Conceptio Domini oder Christi üblich. Das Fest ist für den Orient durch Proklus von Konstantinopel († 446), für das Abendland gleichzeitig durch Petrus Chrysologus bezeugt.[3] Weil der 25. März meist in die Fastenzeit fällt, in der nach altkirchlichem Brauch keine Feste begangen wurden, setzte man im Abendlande das Fest mancherorts auf den 18. Dezember; so in Spanien. Das Morgenland hielt dagegen am 25. März fest; allmählich wurde jedoch das Fest am 25. März allgemein üblich.

3. Das Festum Assumptionis B. M. V. wurde ursprünglich als Dormitio, Pausatio B. V., *Κοίμησις τῆς Ἁειπαρθένου* bezeichnet und ist sowohl in Rom wie in Jerusalem im 7. Jahrhundert bezeugt, doch mag es als Todestag der seligsten Jungfrau ähnlich wie die Todestage der Märtyrer und Bekenner schon längere Zeit vorher in Übung gewesen sein; so in Syrien nach 500 als Todesgedächtnis Mariä.

Die an das Fest der Assumptio B. V. angeknüpfte Lehre von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel findet sich bei Gregor von Tours[4] angedeutet und wurde besonders durch Johannes Da-

---

[1] Constituit, ut diebus Annuntiationis Domini, Dormitionis et Nativitatis s. Dei genetricis ac s. Simeonis, quod Ypapanti Graeci appellant, letania exeat a s. Hadriano et ad s. Mariam populus occurrat. Lib. Pontif., L. Duchesne I 376.

[2] Vgl. A. Franz, Bened. I 444 ff. Die Kerzenprozession ist wohl älter als die Kerzenweihe. Man vergleiche die ähnliche Entwicklung bei Palmenprozession und Palmenweihe. — Zum Ganzen: JahrbLiturgWiss 1922 117; 1924 239; 1927 191.

[3] Sermo 140 142—144, de Annuntiatione B. Mariae Virginis, MPL 52 575 und 579—588. Also wenigstens für Ravenna. Für Rom vgl. A. Baumstark, Missale 60.

[4] De gloria mart. (Miraculor. I 4): Astitit Dominus susceptumque corpus sanctum in nube deferri iussit in paradisum. Mon. Germ. Hist. Scr. Merov. I 2. 489.

liturgie.de

mascenus (so in den drei Homilien *Εἰς κοίμησιν*) vertreten.[1] — Die am Himmelfahrtsfeste Mariä übliche Kräuterweihe wird von A. Franz[2] als deutsche kirchliche Sitte bezeichnet, die schon im 10. Jahrhundert nachweisbar ist.

4. Das Festum Immaculatae Conceptionis B. M. V. Die Geschichte dieses Festes, das sehr lange um seine Anerkennung ringen mußte, hängt mit der Entwicklung des Glaubenssatzes von der Unbefleckten Empfängnis zusammen. Im Abendlande wurde es zumal durch Anselm von Canterbury angeregt, durch Sixtus IV. 1476 besonders empfohlen und mit eigener Messe und eigenem Offizium ausgezeichnet, unter Klemens XI. (1700—1721) auf die ganze Kirche ausgedehnt; durch Pius IX. wurde die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis 1854 dogmatisiert und für das Fest ein neues Offizium vorgeschrieben.

5. Das Festum Nativitatis B. V. Ursprünglich am 1. Jänner begangen, ist dieses Fest allgemein erst spät in Aufnahme gekommen, jedenfalls nicht vor dem 9. Jahrhundert; örtlich bestand es schon früher, in Rom wohl seit dem 7. Jahrhundert; eine Oktave wurde von Innozenz IV. eingeführt. Die mit dem Feste verbundene Benedictio seminum et segetum[3] erklärt sich leicht durch die nahe Herbstaussaat.

Das Fest Ss. Nominis B. M. V., das nach dem Siege über die Türken bei Wien (am 12. September 1683) durch Innozenz XI. für die ganze Kirche vorgeschrieben wurde, ist nunmehr wieder am 12. September zu begehen; vordem war es bis 1911 auf den Sonntag nach Mariä Geburt verlegt.

6. Die Solemnitas Ss. Rosarii B. M. V. Das Rosenkranzfest wurde als Dankfest für den Sieg über die Türken bei den Echinadischen Inseln (7. Oktober 1571) eingeführt, zwei Jahre später als eigentliches Rosenkranzfest für alle Kirchen mit einem Rosenkranzaltar und 1716 nach dem Siege des Prinzen Eugen über die Türken bei Peterwardein für die Gesamtkirche angeordnet.

B. Die Engelfeste.

Durch eigene Feste werden die in der Heiligen Schrift ausdrücklich genannten Engel gefeiert; Michael am 29. September und am 8. Mai, Gabriel am 24. März und Raphael am 24. Oktober.

Die Verehrung des hl. Michael ist alt, wie die Michaelskirche am Vorgebirge Hestiae am Bosporus (von Konstantin dem Großen er-

[1] MGP 96 699—762. Vergleiche auch O. Bardenhewer, Altkirchl. Lit. V 61. JahrbLiturgWiss 1927 197.

[2] Bened. I 398. Vgl. JahrbLiturgWiss 1930 254.

[3] In appendice Rit. Rom. n. 12.

liturgie.de

baut), die in Rom in der Via Salaria[1] und die in Ravenna (545) beweisen. Das Nebenfest am 8. Mai wird wohl gleichfalls mit dem Weihetag einer Michaelskirche[2] in Verbindung zu bringen sein.

Ein Schutzengelfest besteht unter verschiedenen Daten seit dem 16. Jahrhundert. Im römischen Brevier ist es auf den 2. Oktober angesetzt, in vielen Diözesen wurde es am ersten Sonntag im September begangen. Besondere Verbreitung fand es in den habsburgischen Ländern: in Spanien, Neapel-Sizilien und Österreich.

C. Die Feste des hl. Johannes des Täufers.

Die Verehrung des hl. Johannes ist erklärlicherweise alt. Ein Fest des Täufers findet sich bereits in dem ältesten Kalendarium der afrikanischen Kirche (vor 505); ebenso wird es von Augustinus,[3] Petrus Chrysologus, Perpetuus von Tours genannt. Die Synode von Agde (506) bezeichnet es als Hochfest. Im Mittelalter war der Tag des hl. Johannes am 24. Juni Feiertag und erhielt sich als solcher bis ins 18. Jahrhundert.

Das Fest der Enthauptung des hl. Johannes (am 29. August) wird ebenfalls schon früh[4] erwähnt. Besonders gesteigert wurde die Verehrung des hl. Johannes durch die vermeintliche Auffindung seiner Reliquien im 4. und 5. Jahrhundert.[5]

D. Die Verehrung des hl. Josef.

Die ältesten Spuren einer liturgischen Verehrung des hl. Josef finden sich in Kalendarien des 9. Jahrhunderts; um die öffentliche Verehrung bemühten sich besonders die Heiligen Bernard, Gertrud, Vinzenz Ferrerius u. a.[6] Durch einzelne Orden besonders gefördert, wurde der Josefstag 1621 festum de praecepto, was auch c. 1247 des CIC festhält.

---

[1] Vgl. die Dedikationsmessen im „Sacr. Leon." 30. September.

[2] Mit der berühmt gewordenen Wallfahrtskirche auf dem Monte Gargano in Apulien; zur Brevierlegende am 8. Mai vgl. H. Günther, Legendenstudien 158; J. Binterim, Denkwürdigkeiten V 1 465 ff. — Über volkstümliche Verehrung des hl. Michael vgl. JahrbLiturgWiss 1924 248 259.

[3] Serm. 287—293, MPL 38 1301 ff. — Über römischen Ursprung und Ausgestaltung durch orientalische Stücke vgl. JahrbLiturgWiss 1928 43.

[4] Bei Augustinus Serm. 307 308, MPL 38 1406 ff.; im Sacram. Gelas. findet sich eine Messe In die passionis s. Ioannis Baptistae (H. Wilson 196). Drei Messen für das Natale S. Ioannis B. (Vigil und Fest) bei C. Mohlberg 141—144.

[5] Vgl. für Auffindung und Translation H. Kellner, Heortol.[3] 167 168 und JahrbLiturgWiss 1930 335.

[6] Zur Geschichte des Festes vgl. JahrbLiturgWiss 1922 171 (E. Springer).

liturgie.de

Pius IX. erhob den Tag zum Duplex I. cl. und erklärte den hl. Josef zum Schutzpatron der Kirche.

Das 1847 eingeführte Schutzfest des hl. Josef, jetzt am Mittwoch vor dem dritten Sonntag nach Ostern, war durch Pius X. zum eigentlichen Hauptfeste des hl. Josef als Dupl. I. cl. c. octava erhoben worden; durch Dekret vom 12. Dezember 1917 ist das Fest am 19. März wieder Hauptfest geworden.

E. Die Apostelfeste.

Die Apostel wurden wie die Märtyrer anfangs nur örtlich verehrt; eine Feier sämtlicher Apostel mit Vigil finden wir im Gelasianum.[1] In Konstantinopel wurde noch vor 325 eine *Μνήμη τῶν ἁγίων ἀποστόλων* durch Konstantin errichtet.[2]

Das Fest der Apostelfürsten Petrus und Paulus ist für Rom am 29. Juni erstmalig in der Festnotiz des Chronographen von 354 bezeugt: III. Kal. Jul. Petri in Catacumbas et Pauli Ostense Tusco et Basso cons. (= 258)[3] für Mailand durch Ambrosius,[4] für Nordafrika durch Augustinus.[5] Der Dichter Prudentius (um 405) berichtet ausdrücklich von dem Besuche der Apostelgräber durch die Gläubigen und dem Gottesdienste in beiden Grabkirchen. Wegen der weiten Entfernung der Kirchen wurde die Festbegehung bald auf zwei Tage verteilt; so entstand die Commemoratio S. Pauli am 30. Juni. Das Beispiel der römischen Kirche machte die beiden Feste bald allgemein.

Die beiden Feste In Cathedra s. Petri am 18. Jänner und 22. Februar beziehen sich auf denselben Festgegenstand: die Übertragung des Primats an Petrus. Später wurde „cathedra" als Organisierung einer einzelnen Kirche gedeutet; so erklärt sich die Teilung in cathedra Romae und Antiochiae. Das ältere Fest ist das am 22. Februar zur Verdrängung der heidnischen Caristia begangene, ursprünglich wohl Totenmahlfeier zu Ehren beider Apostel; erst später ist es Erinnerungstag an die Übernahme des römischen Bischofssitzes geworden.[6] Bei den Beratungen über

---

[1] H. Wilson 184 185; dazu Wilson: The Natale Omnium Apostolorum does not appear in the other Sacramentaries here cited . . . The Collect, Secret and Postcommunion of this Missa appear also for Ss. Simon and Judes Day.

[2] Sokrat., HE 16, MPG 67 117.

[3] Vgl. J. P. Kirsch, in JahrbLiturgWiss 1923 33—50: Die „memoria apostolorum" an der Appischen Straße zu Rom.

[4] De virginit. 19: Nox fuit, pauciores ad vigilias convenerunt. Laborat in nobis Petrus, quando nostra laborat devotio; laborat et Paulus. MPL 16 299.

[5] Serm. 295, MPL 38 1348.

[6] Vgl. Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult (1927) 152 ff. — J. Sauer in TheolRevue 1929 49—54 zu H. Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom (²1927).

liturgie.de

die Brevierreform unter Benedikt XIV. wurde die Zusammenlegung beider Tage beantragt, allerdings ohne Erfolg.

Das Fest Allerheiligen.

Eine Vorstufe dieses Festes bildet der Gedächtnistag Omnium sanctorum Martyrum, der sich besonders seit der Diokletianischen Verfolgung einbürgerte, im Morgenlande rascher, im Abendlande zumal durch die Dedikation des von Kaiser Phokas dem Papste Bonifatius IV. geschenkten Pantheons, das am 13. Mai 609 (oder 610) In honorem B. Mariae Omniumque Sanctorum geweiht wurde. Im nächsten Jahrhundert gab Gregor III. den unmittelbaren Anlaß zu einem Feste aller Heiligen durch die Weihe eines Oratoriums in der Petrus-Basilika zu Ehren Christi, Mariä, der Apostel, Märtyrer, Konfessoren und aller vollkommenen Gerechten.[1] Das Fest am 13. Mai zog bald große Pilgerscharen nach Rom; da die Versorgung derselben mit Nahrungsmitteln im Frühling Schwierigkeiten machte, wurde das Fest unter Gregor IV. auf den 1. November verlegt.[2] Eine Vigil erhielt es im 14., eine Oktave im 15. Jahrhundert.

Der Gedächtnistag Allerseelen.

Dieser Tag ist der Fürbitte für die Verstorbenen gewidmet. Seine Verbreitung geht auf der Grundlage schon lange vorher üblicher „Verbrüderungen" auf Abt Odilo von Cluny († 1049) zurück, der für seine Klöster um 998 oder erst nach 1030 nach dem Statutum Odilonis pro defunctis[3] einen Gedächtnistag aller Verstorbenen mit Totengeläute, Offizium und Messe anordnete. Der Brauch fand bald Nachahmung im Weltklerus, zunächst wohl in Lüttich; ebenso hat der 14. Ordo Romanus den Allerseelentag, der sich allmählich allgemein einbürgerte.

Die angebliche Veranlassung zu der Begehung teilt Petrus Damiani in der Vita s. Odilonis (MPL 144 936) mit: Ein Rekluse, der aus den Klagen der im Vesuv gepeinigten Verdammten hört, daß ihnen die Gebete in Cluny viele Seelen entreißen, bittet einen heimkehrenden Jerusalem-Pilger, die

[1] L. Duchesne, Lib. Pontif. I 417. Vgl. H. Kellner, Heortol.[3] 241.

[2] So J. Beleth, Rationale 127, MPL 202 133: Quia populus qui confluebat ad illa solemnia, propter inopiam ciborum quandoque non poterat bene celebrationi vacare, ideo Gregorius . . . haec festa transtulit et eas ad Kalendas Novembres quando maior est rerum copia, fieri instituit. — Über Vorläufer des Festes vgl. JahrbLiturgWiss 1926 275.

[3] Vgl. MPL 142 1038. Zur Geschichte vgl. JahrbLiturgWiss 1926 330 (Verbrüderungsbücher aus der Reichenau) und J. Pangerl in ZschrKathTheol 1925 160 (aus einem heidnischen Gedächtnistage). — W. Jorden, Das cluniazensische Totengedächtniswesen (1930).

liturgie.de

Mönche von Cluny zu noch eifrigerem Gebete anzuregen. Daraufhin führt Odilo den Gedächtnistag Allerseelen ein. — „In dieser Legende laufen die Vorstellungen von der Hölle und vom Fegfeuer so ineinander, daß mißverständliche Auffassungen nicht ausbleiben konnten." A. Franz, Messe 226.

Durch die Apostolische Konstitution Incruentum altaris sacrificium vom 10. August 1915 wurde für den Allerseelentag allgemein die dreimalige Meßfeier gestattet. Die erste Erwähnung einer solchen findet sich am Ende des 16. Jahrhunderts in Aragonien. Auch Polen erhielt unter Wladislaus IV. dasselbe, später aber ganz in Vergessenheit geratene Privileg. Unter Benedikt XIV. wurde es allen Priestern in Spanien, Portugal und deren Kolonien zugestanden. Näheres bei C. Kneller, Geschichtliches über die drei Messen am Allerseelentag, in ZschrKathTheol 1918 74.

III. Die liturgischen Gebrauchsgegenstände.

Unter den zum Gottesdienste notwendigen Gegenständen haben wir zunächst einzelne Naturgaben als Symbole oder als Gnadenmittel und sodann die liturgischen Gewänder und Gefäße zu behandeln.

A. Symbole und Gnadenmittel.

Licht und Weihrauch.

1. Das Licht.

Wo der Zweck des Lichtes liturgisch-symbolisch und nicht rein praktisch ist, kommt als Leuchtstoff Bienenwachs und Olivenöl in Betracht. So wird für die zur Meßfeier notwendigen Kerzen, für die Osterkerze, für die am Lichtmeßtage zu weihenden Wachs vorgeschrieben, zumindest in maiori quantitate; für das seit dem 12. Jahrhundert nachweisbare Ewige Licht ist nur im Notfalle und mit Zulassung des Bischofs anderes als Olivenöl gestattet: c. 1271 des CIC.

Was die Beleuchtung der Kirche überhaupt anlangt, vergleiche man das zusammenfassende Dekret 4322 der CR vom 24. Juni 1914: De luce electrica super altari non adhibenda. Danach ist das elektrische Licht verboten an Stelle des liturgischen Lichtes, neben demselben, im Tabernakel zur Beleuchtung des Ostensorium. Elektrisches Licht im Hoch- oder Hinterbau des Altares wäre nicht verboten. „Dummodo in omnibus servetur gravitas quam sanctitas loci et dignitas sacrae Liturgiae postulant."

Bezüglich der Kerzen im besonderen:

D. auth. 4147: Episcopi pro viribus curent, ut cereus paschalis, cereus in aqua baptismali immergendus et duae candelae in missis accendendae, sint ex cera apum, saltem in maxima parte; aliarum vero candelarum, quae supra altaribus ponendae sunt, materia in maiori vel notabili quantitate ex eadem cera sit oportet. Qua in re rectores ecclesiarum tuto stare poterunt normis a respectivis Ordinariis traditis nec privati sacerdotes de qualitate candelarum anxie inquirere tenentur.

liturgie.de

Das Licht bietet für religiöse Symbolisierung zahlreiche Anknüpfungspunkte; es ist unentbehrlich für das physische Leben, es erleuchtet, wärmt, reinigt, belebt, ist selbst einfach, rein, unteilbar und doch leicht zu vervielfältigen.

Wegen seiner Symbolik finden wir das Licht in allen Kulten, bei den Heiden (Ἑστία, Vesta, ewiges Feuer) und Juden (der siebenarmige Leuchter). In den christlichen Kult wurde jedenfalls das Licht bald als religiöses Symbol mitübernommen; übrigens ist es bei einzelnen liturgischen Handlungen notwendig gewesen; so bei Begehung der Vigilien, in den Katakomben und bei den Agapen nach Tertullians Zeugnis.[1] Den ersten positiven Beleg für Verwendung von Licht in der Liturgie ohne natürliche Ursache bietet Hieronymus, der sich gegen Vigilantius auf die Praxis des Orients beruft: Per Orientis ecclesias quando legendum est Evangelium, accenduntur luminaria iam sole rutilante, non utique ad fugandas tenebras, sed ad signum laetitiae demonstrandum.[2] — Fast wörtlich gleich spricht sich Isidor von Sevilla aus.[3] In der Karolingerzeit wurde der Bischof von sieben Klerikern mit Lichtern begleitet;[4] die Leuchter wurden vor dem Altar aufgestellt; seit dem 12. Jahrhundert fanden sie ihren Platz auf dem Altar selbst.

Die Verwendung des Lichtes im einzelnen:

a) Als Symbol der besonderen Gegenwart Gottes sind anzusehen die Meßkerzen, die Ewige Lampe, das Licht bei Versehgängen und wohl auch die Osterkerze als Sinnbild des auferstandenen Erlösers.

b) Als Symbol des Glaubens ist das Licht bei der feierlichen Verlesung des Evangeliums der Messe durch den Diakon zu deuten,[5] ebenso die zwölf Lichter an den sogenannten Apostelkreuzen konsekrierter Kirchen, ferner die Taufkerze als Sinnbild des erstmals erhaltenen Glaubenslichtes (vergleiche die Ausdrücke φωτισμός, φωτιζόμενοι), endlich als Sinnbild des Glaubens und der Hoffnung auf das ewige Leben die Sterbekerze und die Lichter bei den Exequien: Lux aeterna luceat eis.

c) Als Symbol der Freude und der einstigen Glorie ist die festliche Beleuchtung der Gotteshäuser an hohen Feiertagen[6]

[1] Apol. 39; G. Rauschen, Florileg. VI.

[2] MPL 23 346.

[3] Etym. VII 12, MPL 82 293.

[4] Vgl. Apk 1 12 13. Daher wohl auch der Gebrauch von sieben Kerzen beim Pontifikalamte.

[5] Vgl. oben Hieron. contra Vigilant. und Jo 1 9: Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem.

[6] Schon das christliche Altertum liebte reiche Beleuchtung der Kirchen, zumal in der Osternacht. Vgl. dazu die bei Euseb., H. E. VI 9, MPG 20 537, erzählte Legende von dem Wunder des Narzissus: Verwandlung von Wasser in Öl zur Illumination des Gotteshauses.

liturgie.de

zu erklären. Übrigens ist die Verwendung von Lichtern als Zeichen der Freude psychologisch begründet: die Dunkelheit drückt nieder, glänzende Helle regt an; daher ja auch die Festbeleuchtung bei weltlichen Feiern.

2. Der Weihrauch.

Der Weihrauch als von den verschiedenen Boswellia-Arten[1] gewonnenes Räucherharz war seit alters her in den Kulten gebräuchlich. Er wurde sowohl als Zeichen der Verehrung und Anbetung wie als Mittel der Reinigung, also lustrativ, verwendet. Ebenso wurde er bei feierlichen Aufzügen vor hochgestellten Persönlichkeiten mitgetragen. Von da ging der Brauch auf die christlichen Prozessionen über.

a) Als Zeichen latreutischer Verehrung gebrauchten alle Kulturvölker den Weihrauch; seine Verwendung beim Götzendienste mag die Christen in den ersten Jahrhunderten davon abgehalten haben, Weihrauch in ihrer Liturgie anzuwenden; ein Bedenken, das mit dem Niedergange des Heidentums schwand.

Man denke an die Klagen der Propheten über den Abfall zum „Räucherdienst der Heiden" und an die „thurificati" der Christenverfolgungen. Allerdings redet auch die Heilige Schrift (Mal 1 11, Apk 5 8) von *θυμιάματα* als Opfer für den wahren Gott, wie ja auch im Tempel ein täglich zweimaliges Rauchopfer dargebracht wurde. Immerhin aber spricht aus gelegentlichen Äußerungen bei Klemens von Alexandrien, Tertullian, Arnobius noch eine gewisse Ablehnung der liturgischen Räucherung;[2] auch in der Klementinischen Liturgie wird sie nicht erwähnt. Am frühesten scheint sich die Inzensation als Prozessionsinzens beim Introitus und beim Evangelium eingebürgert zu haben, beim Offertorium war sie zur Zeit des Micrologus[3] noch nicht allgemein üblich, bei der Elevation kam sie seit dem 14. Jahrhundert auf.

b) Als Reinigungsmittel wird der Weihrauch von den Christen seit jeher unbedenklich gebraucht worden sein, was ja auch Tertullian bezeugt; die Umdeutung des praktischen Gebrauches auf die

---

[1] Von der Boswellia serrata in Indien, der Boswellia sacra in Südarabien u. a. In Palästina scheint er nur Einfuhrartikel gewesen zu sein; vgl. Is 60 6, Jer 6 20.

[2] Clem., Paed. II 8, MPG 8 465—489; Arnob., Adv. nation. VIII 26—28, MPL 1253—1258. — Tertull., Apol. c. 42: Thura plane non emimus; si Arabiae queruntur, sciant Sabaei, plures et cariores suas merces christianis sepeliendis profligari quam deis fumigandis. G. Rauschen, Florileg. VI. — Der erste Teil des Zitates bringt den Vorwurf der Heiden, der zweite die Rechtfertigung Tertullians. Vom Weihrauch als Reinigungsmittel der Luft spricht er De coron. c. 10, MPL 2 90.

[3] Microl. c. 9, MPL 151 383. — Vgl. auch JahrbLiturgWiss 1929 280.

liturgie.de

geistige Reinigung war naheliegend, und bei Begräbnissen ließ sich das Inzensum leicht in beiden Beziehungen erklären.

Die heutige Verwendung des liturgischen Inzensum:

1. Mit latreutischer Bedeutung:

a) In levitierten Messen — in solchen ohne Assistenz nur ex indulto — bei Introitus, Evangelium, Offertorium und Wandlung, in Requialmessen nur bei den zwei letztgenannten Teilen.

b) In den Vespern und Laudes bei Magnificat und Benedictus.

c) Vor dem ausgesetzten Allerheiligsten, beim sakramentalen Segen.

Aus ähnlichen Erwägungen heraus (Ehrung, Zusammenhang mit dem Gottesdienst) werden inzensiert: die beim Gottesdienste mittätigen Personen: der Zelebrant, die Assistenten, der Chor, das Volk; ebenso gottgeweihte Sachen: der Altar, die Opfergaben, die Kerzen am 2. Februar, die Asche am Aschermittwoch, die Palmen am Palmsonntag, die Kräuter am 15. August usw. Bei der Beräucherung von Sachen darf man wohl auch an eine apotropäische Bedeutung denken; eine Auffassung, die zumal das Mittelalter stark beherrschte.

2. Mit lustrativem Charakter wird der Weihrauch vor allem bei den Exequien verwendet, mit der Bitte um Vergebung der läßlichen Sündenstrafen.

Die Grenze zwischen latreutischer und apotropäisch-lustrativer Bedeutung des Rauchopfers läßt sich übrigens nicht überall genau angeben; so trägt zum Beispiel die Inzensation beim Offertorium neben dem latreutischen Charakter (Inzensation der Opfergaben und des Altarkreuzes) auch lustrativen und abwehrenden in der allseitigen Beräucherung des Altars; ähnliche Gedanken legt ja auch das dabei verwendete Gebet aus Ps 140 2—4 nahe.[1]

Salz und Asche.

1. Das Salz.

Das Salz schützt vor Fäulnis; daher galt es im Alten Testamente als Symbol des dauernden Bundes Gottes mit Israel; im Neuen Testamente wird es in ähnlicher Bedeutung mit Beziehung auf das geistige Gebiet angeführt.[2] Wegen seiner vor Zersetzung bewahrenden Kraft

---

[1] Über die Benediktionsformeln vergleiche L. Eisenhofer II 148. Bei A. Franz, Bened. I 423 ff., auch die Geschichte der Benediktionsformel Per intercessionem B. Michaelis (statt Gabrielis) Archangeli. Es liegt wohl nur ein Schreibfehler vor oder Michael wird wegen der apotropäischen Wirkung (Seelengeleiter, *ψυχοπόμπος*) genannt.

[2] Vgl. Lev 2 13, Num 18 19. — Mt 5 13: *Ἐὰν τὸ ἅλας μωρανθῇ, ἐν τίνι ἁλισθήσεται;* — die Antithese von *μωρία* und *σοφία* ist naheliegend.

liturgie.de

wurde das Salz als Sinnbild des zu wahrer Weisheit führenden Glaubens angewendet, der vor dem geistigen Verderben bewahrt; so bei der Taufe: Accipe sal sapientiae, propitiatio sit tibi in vitam aeternam.[1]

Das Salz wird in der Liturgie verwendet bei der Kirchen- und Altarkonsekration, bei der Weihwasserweihe, bei der Taufe.

2. Die Asche.

Das Bestreuen mit Asche als dem Überrest zerstörter Körper galt von alters her als Zeichen der Buße,[2] in Erinnerung daran, daß der Mensch so in der Gewalt Gottes ist wie der zu zerstörende Körper in der Gewalt des Feuers, das ihn zu wertloser Asche verzehren kann.

In der Kirche war die Aschenauflegung bei der Ausschließung der Büßer üblich; die Gläubigen ahmten den Gebrauch nach, der seit dem Wegfalle der Bußdisziplin ein Element der Begehung des Aschermittwochs bildet.

Der Ritus der Aschenweihe findet sich im Missale an der Feria IV. Cinerum; die Austeilung der Asche findet unter Berufung auf Gen 3 19 statt. Der Grundton der ganzen Zeremonie ist Aufforderung zu Herzensreinigung und Buße. Die Asche ist aus den im Vorjahre geweihten Palmzweigen zu gewinnen: ein treffendes Sinnbild für die Vergänglichkeit der Freude, deren Ausdruck ja das Tragen von grünen Zweigen war. Für die Austeilung bei mehreren aufeinanderfolgenden Messen genügt die erstmalige Weihe der Asche; die Austeilung in Privathäusern ist verboten.[3]

Über einen Sondergebrauch in alten Ritualien, die Segnung der Asche für das Lager von Sterbenden, vgl. J. Kaulen in KL I 1475.

Die Opfermaterie.

1. Das Opferbrot.

Die Verwendung des Brotes in der Liturgie beruht auf Einsetzung durch Christus. Zudem ist es als Opfermaterie wegen seiner leichten Beschaffbarkeit und wegen der naheliegenden Symbolik (Seelenspeise) sehr geeignet.

Die Vorschriften über das Opferbrot werden in c. 815 des

---

[1] Vgl. A. Franz I 92 18. — Bei Augustinus (De catech. rudibus 26, De peccat. meritis II 26) heißt es geradezu sacramentum catechumeni.

[2] Die Asche wurde auf das Haupt gestreut; auch setzte man sich wohl in die Asche. Vgl. 2 Sam 13 19; Judith 4 16; Job 2 8. — Ps. 101 10: Quia cinerem tamquam panem manducabam.

[3] D. auth. 1367. Durch Dekret der CR vom 30. Juni 1922 wurde die Austeilung der am Aschermittwoch geweihten Asche auch am 1. Fastensonntag gestattet.

liturgie.de

CIC kurz zusammengefaßt: Panis debet esse mere triticeus et recenter confectus ita ut nullum sit periculum corruptionis.[1] Näherhin:

a) Es muß aus Weizenmehl und mit reinem natürlichem Wasser zubereitet sein.

b) Im lateinischen Ritus ist, seit dem 8. Jahrhundert für das Abendland nachweislich, ungesäuertes Brot zu verwenden, wogegen die unierten Morgenländer nach den Vereinbarungen auf dem Florentinum 1439 in fermentato konsekrieren und kommunizieren.

Diese Frage ist rücksichtlich des Kommunionempfanges, nicht auch der Konsekration, durch Pius X. neu geregelt worden.[2] Die wesentlichsten Punkte sind: *a)* Lateinische und griechische Priester sollen regelmäßig nach ihrem Ritus zelebrieren und die Kommunion spenden. *b)* Im Notfalle darf ein Lateiner die heilige Kommunion in gesäuertem Brote spenden, aber suo ritu; und analog der Unierte. *c)* Die Gläubigen dürfen, auch pietatis causa, in beiden Riten kommunizieren; die Osterkommunion soll proprio ritu empfangen werden, wenn es möglich ist. *d)* Die Wegzehrung darf im Notfalle von einem Priester des andern Ritus gespendet werden, aber ritu proprio sacerdotis. — Schließlich wird bestimmt, jeder Gläubige solle bei seinem Ritus bleiben, auch bei consuetudo diu communicandi ritu alieno; letzteres gilt nicht als ausreichender Grund für einen übrigens von der Congr. de Prop. zu begutachtenden Rituswechsel. Durch c. 851 des CIC wurden diese Bestimmungen in gedrängter Fassung wiederholt.

c) Das Brot soll frisch sein; es sind also für die Messe und um so mehr für die Aufbewahrung in Monstranz und Ziborium nicht zu alte Hostien zu verwenden.

Ganz bestimmte Angaben fehlen allerdings; c. 815 und 1272 spricht nur von panis recens und von einer renovatio frequens, ebenso die Instructio der C. Sacr. De quibusdam vitandis atque observandis in conficiendo sacrificio missae et in Eucharistiae sacramento distribuendo et asservando, vom 26. März 1929, ActaApSed 1929 631—642; vgl. besonders S. 638. — Die Erneuerung der aufbewahrten Spezies war von vielen Synoden allwöchentlich vorgeschrieben, andere verlangten die wenigstens monatliche Erneuerung. Dabei ist aber das Alter der Hostien vor der Konsekrierung zu beachten, und feuchte Kirchen werden öftere Renovation bedingen.

Conc. prov. Vienn. (1858), Tit. III c. 4: De regula renovatio alternis saltem fiat hebdomadibus, nullibi tamen ultra mensem differatur. Strenger ist die Brünner Diözesansynode von 1909: Renovationem Ss. Specierum ultra 14 dies protrahere severissime interdicimus. 150 VI. — Die C. Sacr. (ActaApSed 1919 8) erklärt den Brauch, sich mit Hostien für zwei oder drei Monate zu versorgen, als unzulässig und verweist auf Rit. Rom. und CIC. Im Caere-

[1] Ein mittelalterlicher Memorialvers sagt:

Candida, triticea ac tenuis, non magna, rotunda,
Expers fermenti, non salsa sit hostia Christi.

[2] Const. „Tradita ab antiquis" vom 14. September 1912; ActaApSed 1912 609 ff.

liturgie.de

moniale Episcoporum I 62 wird der Bischof verhalten, dafür zu sorgen, ut ss. Eucharistia saltem semel in hebdomada mutetur et renovetur.

d) Die Hostie soll rund und darf mit einem auf Christus bezüglichen Bilde oder Symbol geschmückt sein.[1]

e) Endlich sollen die Hostien genügend groß sein, auch die für die Laienkommunion notwendigen Partikeln.

Bis in das 11. Jahrhundert hinein waren die Meßhostien so groß wie etwa unsere Teller. Dann wurden sie immer kleiner. Gegen die Denargestalt der Hostien hat Bernold von Konstanz († 1100) vergebens geeifert. Honorius Augustodunensis vergleicht sie wenig später bereits (Gemma animae I 35 66) mit einer Münze.

2. Der Opferwein.

Der Wein ist neben dem Brot die vornehmste in der Liturgie verwendete Substanz. Die kirchlichen Anforderungen an den Opferwein sind im wesentlichen folgende:

a) Er muß Naturwein, vinum de vite, sein, ohne bedeutendere Beimischung anderer Substanzen: naturale de genimine vitis et non corruptum. CIC c. 815.

b) Er muß bereits ausgegoren sein: vinum non recens. Im Zustand der Gärung befindlicher Wein ist materia graviter illicita.

c) Er darf nicht bereits in zweite Gärung übergehen: vinum non acescens.

d) Es ist dem Wein in der Messe etwas Wasser beizumischen, was zwar nicht de essentia, aber streng geboten ist.

Der Alkoholgehalt des Meßweines darf nach einer Entscheidung der CInq vom 30. Juli 1890 bis 12 Prozent und nach einer vom 5. August 1896 insgesamt 17 bis 18 Prozent erreichen, doch ist der Alkoholzusatz zu machen, quando vinum est valde recens. Alkoholfreier „Wein" ist materia invalida, da jeder Wein de vite mindest 5 Prozent Alkohol enthält. Vergleiche dazu TheolPraktQschr 1911 37 und eine bezügliche Entscheidung („negative") der CR und Inq vom 1. Juni 1910 nach Olmütz. — Zur Beimischung von Wasser mag unmittelbar der gleiche Gebrauch der Juden beigetragen haben, dem sich gewiß auch Christus anschloß. Übrigens wurde die Vorschrift wohl auch im Gegensatze zu einzelnen Häretikern betont, die Wein allein oder Wasser allein (aquariorum species bei Cyprian, Ep. 63 ad Caecil.) zum Opfer verwendeten.

Die Sorge für echten Meßwein ist Pflicht des Rector ecclesiae; die Art der Beschaffung ist in manchen Diözesen genau vorgeschrieben. Die

---

[1] D. auth. 2714 (weitherzig; „servetur consuetudo"). — Zum Ganzen vgl. R. Fattinger, Pastoralchemie 24—40.

[2] Vgl. die Brünner Synode von 1909 150: Vinum ad sacrum faciendum a cauponibus vel mercatoribus vini emere in futurum severissime inter-

liturgie.de

Qualität des Meßweines soll nicht zu gering sein: Intolerabile esset, si ad tantum mysterium adhiberetur vinum, quod convivis apponere rectorem ecclesiae puderet. Conc. prov. Vienn., Tit. III c. 5. — Ob man Rot- oder Weißwein verwendet, ist an sich einerlei; das Wiener Provinzialkonzil zieht letzteren vor, ebenso die Linzer Diözesansynode von 1912 (S. 32).

Öl und Wasser.

1. Das Öl.

Im liturgischen Gebrauche kommen fünf verschiedene Arten von Öl vor: oleum catechumenorum, infirmorum, chrisma, oleum simpliciter benedictum [1] und das Öl für das Ewige Licht.

Das Öl war schon im griechisch-römischen (Zauber, Exorzismus, Weihe von Grab- und Götterstelen, Mysterien) sowie auch im alttestamentlichen Kult in Verwendung; [2] in der christlichen Kirche bezeugen das Konzil von Toledo 400 und Leo der Große [3] die Ölweihe; das Gelasianum hat am Gründonnerstag eine eigene Missa chrismatis.

Die Verwendung von Öl zu charismatischen Krankenheilungen wie auch bei der Taufe reicht in frühe christliche Zeiten zurück; private Segnungen von Öl durch Mönche (zu Heilzwecken) sind noch im 5. Jahrhundert nachzuweisen. Über die sehr verwickelte Geschichte der kirchlich-amtlichen Ölsalbung (*μῦρον, σφραγίς . . .*) vgl. etwa JahrbLiturgWiss 1925 237; 1927 266; 1929 213. Auch L. Eisenhofer, Liturgik I 310—315.

Die feierliche Weihe der heiligen Öle (oleum infirmorum für Krankenölung und Glockenweihe, oleum catechumenorum für Taufe, Taufwasserweihe, Priesterweihe, Kirchenkonsekration, chrisma für Taufwasserweihe, Taufe, Firmung, Konsekration von Bischof, Altar, Kelch, Patene, Glocken) findet am Gründonnerstag durch den Bischof für die ganze Diözese statt. Die Abholung der geweihten Öle sollten nach alten Vorschriften die Priester tunlichst selbst besorgen.

Das neugeweihte Öl ist bei der Taufwasserweihe am Karsamstag zu verwenden; sollte es noch nicht eingetroffen sein, so wäre das alte bis zur Pfingstwasserweihe weiter zu gebrauchen; das übriggebliebene alte Öl wird für das Ewige Licht verwendet. Drohen die heiligen Öle im Laufe des Jahres auszugehen, so ist im Notfalle, auch wiederholt, Beimischung nichtgeweihten

---

dicimus. Ähnlich die Linzer Synode 1912 32, die Fuldaer Bischofskonferenz 1925, die Kölner Diözesankonferenz 1925 65. — Zum Ganzen: R. Fattinger, Pastoralchemie 41—88.

[1] Rit. Rom., Tit. VIII c. 19.

[2] Vgl. Is 61 1; 1 Sa 10 1 10; Gen 28 18.

[3] Sermo 66 (52), 2, sanctificatio chrismatum, MPL 54 366.

liturgie.de

Olivenöles in minore quantitate als das jeweilig noch vorhandene gestattet. So bestimmt nach älteren Weisungen auch c. 734 des CIC.

Über die Symbolik des Chrisam als Mischung von Olivenöl und Balsam vgl. Catech. Rom. II c. 3 q. 7 ff.: Das Öl bedeute die plenitudo gratiarum, der Balsam den odor virtutum. Dann wird noch auf die antiseptischen Wirkungen des Balsams hingewiesen. — Zur Geschichte: F. X. Kraus, RE I 211 und DictArchLit VI 2779 ff.

2. Das Wasser.

Auf die symbolische Bedeutung der Verwendung von Wasser zu Waschungen vor liturgischen Handlungen wurde schon früher hingewiesen. Als Gnadenmittel ist das von der Kirche geweihte Wasser zu betrachten: das Taufwasser, das Weihwasser und endlich jenes, welches in der Messe als Beimischung zum Wein verwendet wird.

B. Die liturgischen Gewänder.

Für die Feier der heiligen Geheimnisse sind dem Liturgen ganz bestimmte Kultgewänder vorgeschrieben. Wir fragen nun um den Ursprung und die Weiterentwicklung dieses Brauches.

Es ist psychologisch erklärlich, daß man bei Vornahme von Kulthandlungen nicht in dem gewöhnlichen weltlichen Alltagskleid erscheint; dieser allgemein menschliche Beweggrund wird wohl auch die Christen der ersten christlichen Jahrhunderte geleitet haben; freilich fehlen uns ausdrückliche Zeugnisse für besondere Kultgewänder bis etwa ins 5. Jahrhundert hinein.

Über die Ausbildung der liturgischen Gewandung lassen sich im allgemeinen drei Ansichten unterscheiden:

a) Christus und die Apostel hätten Vorschriften über die Kultkleidung gegeben; *b)* sie sei den alttestamentlichen Gewändern der Leviten und Priester nachgebildet; *c)* sie habe sich aus der Profankleidung entwickelt und sei in dieser Form auch nach dem Abkommen der altrömischen und griechischen Tracht als ehrwürdig und passend behalten worden.

Für die erste Ansicht läßt sich überhaupt kein positives Zeugnis aufbringen; die zweite tritt erst im karolingischen Zeitalter unter der Herrschaft der allegorischen Liturgieerklärung auf und entbehrt ausreichender geschichtlicher Grundlagen, wenn sie auch für die Weiterentwicklung zumal der Pontifikalgewänder von einiger Bedeutung geworden sein mag;[1] es erübrigt also wohl nur die Annahme einer Ent-

[1] So etwa bei Einführung des Pektorale, der caligae u. a. Vgl. J. Braun, Liturgische Gewandung 385 ff.

liturgie.de

wicklung der Sakralgewänder aus den griechischen und römischen Profangewändern. Dafür besitzen wir nun wirklich positive Zeugnisse und Abbildungen; deutlich ausgesprochen wird diese Ansicht erstmals von Walafried Strabo.[1]

In der Entwicklung der liturgischen Gewänder lassen sich drei Perioden feststellen: Die ersten vier Jahrhunderte, die Zeit vom 5. Jahrhundert bis auf Karl den Großen, endlich das 9. bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts, mit dem die Entwicklung im Wesen abgeschlossen ist.

1. In den ersten vier Jahrhunderten war die liturgische Gewandung wohl ganz der profanen gleich; man wird in den Festtagskleidern die Liturgie begangen haben.[2] Die Profankleidung setzte sich ursprünglich zusammen aus der Tunika und der Toga, dem langen, faltenreichen Ehrengewande des römischen Bürgers; an die Stelle der Toga tritt indes in der Kaiserzeit immer mehr die dem griechischen ἱμάτιον entsprechende Pänula, ursprünglich ein schwererer, aber etwas kürzerer Mantel zum Schutze gegen Witterungsunbilden. In diesen Gewandstücken, tunica talaris und paenula (phenolium, amphibalus), sehen wir die Urform der beiden wichtigsten liturgischen Gewänder, der Alba und der Kasula.

2. Seit dem 4. Jahrhundert ist die ehedem lange und weite römische Profankleidung kürzer und knapper geworden, nicht gerade durch germanische Einflüsse, die man oft zur Erklärung der Änderung heranzog.[3] Die Kirche hielt indes an der alten würdigen Tracht fest, wodurch sich also schon ein Unterschied zwischen Profan- und Sakralkleidung ergibt. Dazu kamen dann noch in dieser Periode neue Gewandstücke wie das Orarium und das sogenannte pallium linostimum.

3. Im 8. Jahrhundert und den folgenden herrscht die allegorische Erklärungsweise der Liturgie vor, welche die liturgischen Gewänder im Alten Testamente vorgebildet sieht; so bei Amalar von Metz und Ivo von Chartres. In ihrer Weiterentwicklung sucht dann die allegorisch-rememorativ-mystische Richtung Beziehungspunkte zwischen den

---

[1] Liber de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum c. 25: Primis temporibus communi indumento vestiti missas agebant, sicut et hactenus quidam Orientalium facere perhibentur. MPL 114 952.

[2] Vgl. Clem. Alex., Paedag. III 11, MPG 8 627 ff.; auch J. Braun, Liturgische Gewandung 770: „Es darf als sehr wahrscheinlich gelten, daß man schon in vorkonstantinischer Zeit... bei der Feier der Liturgie, wo es anging, bessere oder doch anständige Gewänder benutzte." — Zum Ganzen auch F. X. Kraus, RE II 175—215.

[3] Vgl. J. Braun, Liturgische Gewandung 71.

liturgie.de

liturgischen Gewändern und dem Leiden des Herrn,[1] und deutet die Sakralgewänder endlich auf die für den opfernden Priester notwendigen Tugenden: ein Gedanke, der noch heute in dem bei Anlegung der Gewandstücke vorgeschriebenen Gebete durchklingt.

Zur Zeit Innozenz' III. erscheint die Entwicklung der liturgischen Gewänder insofern abgeschlossen, als seither keine neuen mehr hinzukamen. In Schnitt und Größe haben sie sich allerdings stark geändert, wie im folgenden dargetan werden wird.[2]

Die Einteilung der Sakralgewänder.

Die priesterlichen Gewänder lassen sich ähnlich wie die antiken (*ἐνδύματα* und *περιβλήματα*, indumenta und amictus) einteilen in:

a) Liturgische Untergewänder: Amikt, Alba, Superpelliz, Rochett, Zingulum;

b) liturgische Obergewänder: Kasula, Pluviale, Dalmatika, Tunicella. — Dazu treten dann etwa noch

c) liturgische Insignien: Manipel, Stola.

Die priesterlichen Gewänder im einzelnen.

A. Die liturgischen Untergewänder.

1. *Der Amikt.*

Der Amikt (von amicire, umhüllen), auch Humerale genannt, tritt auf den uns erhaltenen Bildwerken nicht vor dem 9. Jahrhundert auf; in schriftlichen Quellen wird er etwas früher erwähnt, zuerst sicher im 1. Römischen Ordo. Veranlassung zur Einführung des Humerale mag der Wunsch gegeben haben, den Hals zu bedecken, sei es aus Schönheits- und Schicklichkeitsgründen, zum Schutze gegen Zugluft und Kälte oder zum Schutze der allmählich kostbar ausgestatteten Planeta und Stola. Wegen der im 10. Jahrhundert üblichen Umhüllung des Hinterhauptes mit dem Humerale hat man es wohl auch als Schutz gegen Zerstreuungen gedeutet.

Das bei Isidor, Etym. 19 25, MPL 82 693, genannte Anaboladium bezeichnet dort kein liturgisches Gewandstück, sondern ein Frauentuch. Man

[1] So wird die Alba als Bild des Spottkleides (Lk 23 11), das Zingulum als Bild der Stricke, mit denen Jesus gefesselt wurde (Jo 18 12) usw. gedeutet.

[2] Zur Literatur sei neben dem grundlegenden großen Werk von J. Braun noch genannt: F. Bock, Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters, 3 Bände, 1856—71, heute noch wegen der Bildertafeln wertvoll. J. Wilpert, Die Gewandung der Christen in den ersten Jahrhunderten, 1898. J. Wilpert, Die römischen Mosaiken und Malereien, 1917. Das bekannte Monumentalwerk behandelt in Bd. I 92—96 die mittelalterlichen Gewänder. J. Braun, Die liturgischen Paramente ² 1924.

liturgie.de

vergleiche auch J. Braun, Gewandung 24. — Das Wort wurde übrigens in anabolagium und sogar anagolaium oder anagolagium weitergebildet. — Das Wort fano (fanum) bedeutet ein besonderes päpstliches Humerale. J. Braun, Gewandung 49.

Ch. Rohault de Fleury[1] wollte das Humerale von dem Kopftuche der heidnischen Priester ableiten; doch war dem christlichen Liturgen gerade die Entblößung des Hauptes geboten; ebensowenig kann es von dem jüdischen Ephod hergeleitet werden, das ja das vornehmste Gewandstück des Hohenpriesters war; die Ableitung von dem erst später auftretenden caputium ist gleichfalls unmöglich.

Das Humerale war ursprünglich ein einfaches rechteckiges oder quadratisches Linnentuch, zunächst wohl ohne Bänder. Allmählich wurde es durch Stickereibesatz (parura, auch aurifrisium oder auriphrygium genannt) verziert, bisweilen in kostbarer Weise, wie in Domschätzen erhaltene Humeralien bezeugen.[2] Der Stoff war manchmal Seide; heute ist Linnen oder Hanf vorgeschrieben.

In symbolischer Weise wird das Humerale auf die priesterliche Standhaftigkeit und Eingezogenheit gedeutet; ebenso auf die Spotthülle bei Lk 22 64.

2. *Die Alba.*

Die Alba, auch camisia oder tunica talaris, tunica linea, ποδήρης, genannt, ist jedenfalls aus der griechisch-römischen Tunika entstanden und gehört naturgemäß zu den ältesten liturgischen Gewandstücken. Besonders seit der Karolingerzeit wird sie als das unumgänglich nötige Kultgewand bezeichnet, das auch die als Sänger tätigen Kleriker tragen mußten:[3] albae planae, das heißt ohne Verzierung.

Schnitt und Ausstattung der Alba haben sich im Laufe der Zeit bedeutend geändert. Von Rabanus Maurus wird sie als eng, von Amalar als weit beschrieben; vielfach wurde sie in nach unten verbreiterter Keilform geschnitten;[4] im 12. Jahrhundert erscheint sie durch aufgenähte Seidenstücke, Gold- oder Silberbesätze[5] verziert, deren Stelle seit dem 16. Jahrhundert eingestickte und aufgenähte Spitzen übernehmen.

---

[1] La messe VII 4 10.

[2] Vgl. J. Braun, Gewandung 32 ff. (mehrere Abbildungen). Auch J. Braun, Paramente 70—72.

[3] So nach Amalar, De eccl. off. III 4 15, MPL 105 1108 1123: Albam sine casula portat lector seu cantor.

[4] Vergleiche die Alba des hl. Bernulf bei J. Braun, Gewandung 73, Paramente 79. — Die Sack-, Giren- und Spatelform ebenda 74—77.

[5] Diese umgaben aber gewöhnlich die Alba nicht ringsum, sondern waren an der Vorderseite angebracht. Vergleiche bei J. Braun, Gewandung, die Abbildungen 27, 34, 35, 39 (S. 74—91).

liturgie.de

Was den Gebrauch der Alba betrifft, wurde sie ehedem von allen Ordines und bei allen liturgischen Verrichtungen getragen; gegen 1200 wird sie teilweise durch das Superpelliceum ersetzt und seit dem 15. Jahrhundert nur noch von Majoristen und Priestern getragen. Heutzutage kommt sie bei der Messe und allen mit ihr zusammenhängenden Funktionen (Kerzenweihe, Aschenweihe, Palmenweihe, Bitt-, Fronleichnamsprozession) in Verwendung, bei anderen liturgischen Handlungen wird sie gewöhnlich durch das fälschlich so genannte Rochett, richtiger durch das Superpelliz, eine verkürzte Alba, vertreten.

Über den praktisch heute minder beachteten Unterschied zwischen Rochett und Superpelliceum oder Cotta vgl. J. Braun, Gewandung 125—148, Paramente 87 176. In der äußeren Form unterscheiden sie sich gegenwärtig nur dadurch, daß das Superpelliz weitere, das Rochett engere Ärmel hat. Der Gebrauch des Rochettes ist an sich Prälatenrecht.[1]

Gedeutet wird die Alba auf die Reinheit und Gerechtigkeit, die den Priester zieren soll; so in der Oration bei Anlegung der Alba; ferner auf das von Herodes dem Heiland angetane weiße Spottgewand bei Lk 23 11.

3. *Das Zingulum.*

Die Namen für dieses Gewandstück sind: cinctorium, cingulum, zona, balteus oder balteum. Seit etwa 800 wird es als liturgisches Gebrauchsstück behandelt; so von Rabanus, Walafried und Amalar; nach einzelnen mittelalterlichen Liturgikern wurde der Gürtel mit der Stola verbunden. Im 11. Jahrhundert war das Zingulum noch schmucklos, später wurde es mannigfach verziert[2] und öfters aus Seide gefertigt, Die Form des Gürtels war die Band- und Strickform, letztere schon im 15. Jahrhundert.[3] Zunächst bloß als praktischer Behelf zur Schürzung der Alba betrachtet, wurde es später auf die priesterliche Keuschheit[4] oder auf die Fesseln bei der Gefangennahme Jesu (Jo 18 12) gedeutet.

Das Zingulum ist aus Leinen oder Hanf zu fertigen; auch Woll- und Seidenzingula sind erlaubt; ebenso Zingula in der Tagesfarbe.

B. Die liturgischen Obergewänder.

1. *Die Kasula.*

Die Namen für dieses als „Meßgewand" *κατ' ἐξοχήν* bezeichnete Kleid sind amphibalus (in der vorkarolingischen Zeit), planeta

[1] Über die rubrizistischen Vorschriften, auch für das Folgende, vergleiche etwa G. Kieffer, Rubrizistik (⁷1928) 121—125.

[2] Vergleiche die Abbildungen bei J. Braun, Gewandung 107—111, Paramente 82 f.

[3] So J. Braun, Gewandung 111, gegen F. Bock, Geschichte der liturgischen Gewänder des MA.

[4] Vergleiche das bei der Anlegung vorgeschriebene Gebet.

liturgie.de

(bis etwa 1000 ziemlich ausschließlich), infula (seit dem 11. Jahrhundert, besonders in England, Ungarn, Frankreich), endlich casula; doch ist das Wort planeta weiter im liturgischen Sprachgebrauche geblieben.

Nach J. Braun, Gewandung 155, ist der Name casula außerrömischen Ursprunges; er wird mit casa, Hütte, Zelt, in Verbindung gebracht. Die Herkunft des bisweilen auf πλανᾶσθαι zurückgeführten Ausdruckes planeta ist dunkel.

Was das Alter der Kasula anlangt, finden wir sie in Italien zunächst zwar nicht schriftlich, aber bildlich seit dem 5. Jahrhundert bezeugt; so in einem Mosaik der Satyruskapelle in Mailand, das den hl. Ambrosius darstellt, in einem Mosaik Honorius' I. in St. Agnes vor den Mauern Roms, endlich in dem Mosaik von S. Vitale in Ravenna, das den Erzbischof Maximian mit Gefolge beim Empfange Justinians I. darstellt. Danach war also im 5., 6. und 7. Jahrhundert die Kasula in Italien liturgisches Gewand wenigstens der Bischöfe; in Spanien wird sie als planeta auf dem Konzil von Toledo 633 erwähnt, in Frankreich im 8. Jahrhundert.

In der römischen Kirche erscheint übrigens die Kasula vom 8. bis zum 11. Jahrhundert auch als Gewand der Akolythen, wohl in kleineren Ausmaßen, um nicht zu behindern;[1] ebenso trug sie der Diakon an Bußtagen statt der Dalmatik; man vergleiche damit den noch heute erhaltenen Gebrauch der planetae plicatae.[2]

Die Ausgestaltung der Kasula:

a) In der vorkarolingischen Zeit war sie ein konischer, glockenförmig herabwallender Überwurf mit einer Kopföffnung und reichte wenigstens bis zu den Knien. Die Ausstattung war ziemlich einfach, die Farbe meist braun, violett, blau oder gelb, die Verzierung bildeten zunächst die römischen clavi, die im Mittelalter durch Gabel- und waagrechtarmiges Kreuz abgelöst werden.

b) Im 9. bis zum 12. Jahrhundert bleibt die Form wesentlich dieselbe; doch wird die Halsöffnung oft mit einer krausenartigen breiten Borte versehen; auch werden kostbarere, schwere, gemusterte Stoffe für die Kasula verwendet; die Herstellungsweise war immerhin noch einfach.

Dabei zeigten sich aber schon manche Nachteile und Unschönheiten: die schweren Stoffe bildeten — wegen Nichtberücksichtigung von Schulterhöhe

---

[1] J. Braun, Gewandung 169.

[2] Vgl. Caerem. Episc. II c. 13 16 17 u. ö. — G. Kieffer, Rubrizistik 121 f.

liturgie.de

und Schulterbreite — häßliche Bäusche,[1] die Muster stießen an der Naht unregelmäßig zusammen, die Falten behinderten die Bewegung der Arme; auch war das Gewicht des Gewandes oft lästig.[2] Um die Naht zu verdecken, wurden auf ihr breite Borten angebracht, die sich zu Zierstreifen herausbildeten; anfänglich bloß an der Vorderseite, setzten sie sich allmählich um die Halsöffnung und endlich auch auf der Rückseite fort; damit war der Anstoß zu dem späteren Kaselkreuz gegeben.

c) Im späteren Mittelalter erfuhr die Kasula Veränderungen bezüglich der Länge und der Glockenform sowie bezüglich der Stäbe oder des Kreuzes. Des bequemeren Gebrauches wegen wurde die Planeta etwas kürzer gemacht und an den Seiten unbedeutend ausgeschnitten, bewahrte sich aber immerhin bis in das 14. Jahrhundert hinein noch große Stoff- und Faltenfülle. Durch fortgesetzte Verkürzung, zumal an den Seiten, wurde die Form der Kasula allmählich stark geändert und schließlich geradezu verunstaltet, besonders seitdem man statt der weichen, fließenden Stoffe steife wählte oder aber übermäßig breite „Stäbe" oder Mittelstücke einfügte, die oft überladenen Goldschmuck zeigten.

Die Gründe für die Verkürzung der Kasula waren teils ästhetische (häßliche Falten bei steifem Stoff), teils solche der Bequemlichkeit, endlich wohl auch Sparsamkeitsrücksichten, zumal nach Einbürgerung der Kirchenfarben, die eine größere Anzahl von Kaseln notwendig machte.

d) In der Neuzeit ging die Verstümmelung der Kasula weiter bis zur Schürzen- und Baßgeigenform; auch die Länge wurde ungebührlich verringert;[3] Paul IV. suchte die mittelalterliche Form wieder einzuführen, allerdings erfolglos. Dafür wurde aber der Prunksucht der weiteste Raum gegeben. Im 18. Jahrhundert wurden Paramente aus geblumten Möbelstoffen, ja selbst aus Leder, Stroh und Stoffen mit eingewebten Glasfäden gefertigt.

In neuerer Zeit ist dem Wunsche nach würdigerer Gewandform und Ausstattung der Kasula wiederholt Ausdruck gegeben und ein Zurückgehen auf die sogenannte „gotische Kasula", das heißt die Form der Kasel des 13. bis 15. Jahrhunderts, angeregt worden; Wünsche, die allerdings auf Hindernisse stießen und vorerst mehr für die Aus-

---

[1] Irrtümlich als Kapuze gedeutet. J. Braun, Gewandung 176.

[2] Vergleiche den Bericht der Mainzer Chronik aus dem 13. Jahrhundert (J. Braun, Gewandung 185) über ein Meßgewand aus Goldstoff, das so schwer war, daß es nur ein kräftiger Mann benützen konnte.

[3] Dagegen verfügte Karl Borromäus für seine Kirchenprovinz, daß die Kasula bis fast an die Knöchel reichen und nach unserem Maße etwa 1 Meter 30 Zentimeter breit sein solle.

liturgie.de

stattung (Zurückgehen auf altchristliche und mittelalterliche Motive in Stickerei und Stoffmustern) als für die Form Erfüllung fanden.

Statt der Bezeichnung „gotische" wäre freilich besser „spätmittelalterliche Kasula" zu sagen. Die Namen altdeutsche oder Bernardus-Kasula für dieselbe sind schlechthin falsch, wie J. Braun, Gewandung 198, zeigt. — Eine kleinere Form der „spätmittelalterlichen" Kasula bezeichnet man als Borromäus-Kasula.

Was das Material der Kasula anlangt, sind gefärbte Linnen- oder Baumwollstoffe, auch reine Wollstoffe und Stoffe mit eingewebten Glasfäden verboten; der ideale Kaselstoff bleibt die Seide.[1]

Die Ableitung der Kasula. Das Meßgewand ist wohl sicher aus der Pänula entstanden, die, ursprünglich ein Mantel gegen Wetter und Regen, sich wegen ihrer Bequemlichkeit seit dem 3. Jahrhundert ganz allgemein eingebürgert hatte.

Gedeutet wurde die Kasula auf die alles bedeckende Liebe;[2] so auch im Überreichungsgebete bei der Priesterweihe; ferner auf das iugum Christi; endlich wird sie auch mit der tunica inconsutilis Jo 19 23 in Beziehung gebracht.

In den griechischen Riten hat sich die Kasula im allgemeinen in der alten Glockenform erhalten und heißt *φελόνιον (φελόνης, φαινόλιον)*; in den übrigen orientalischen Kirchen sieht das Meßkleid .unserem Pluviale ähnlich.[3]

2. Dalmatika und Tunicella.

Diese beiden Gewänder sind für den Diakon und den Subdiakon bei der Messe vorgeschrieben, dem Meßkleide des Zelebranten entsprechend. Die Dalmatika ist ein angeblich aus Dalmatien[4] eingeführtes Überkleid, das gegen Ende des Altertums wieder abkam. Die liturgische Dalmatik wurde gelegentlich mit zwei Purpurstreifen (clavi) verziert.

Die Tunicella ist nichts anderes als eine zunächst schmucklosere Nachbildung der Dalmatik. Seit dem 11. Jahrhundert werden beide als Gewänder der Freude aufgefaßt.[5]

---

[1] Vgl. D. auth. 2949 3543 2675 u. a.

[2] Wegen der umhüllenden Glockenform; so von Rabanus bis Durandus.

[3] J. Braun, Gewandung 234, Paramente 245.

[4] So Isid., Etym. 19 22, MPL 82 695. — Diese Ansicht ist dann immer wiederholt worden. Die Dalmatika ist eine weite, lange Tunika mit breiten Ärmeln, die in Rom im Zeitalter der Antonine aufkam und von den höheren Kreisen getragen wurde.

[5] Vergleiche die bei ihrer Anlegung vorgeschriebenen Gebete. — Zur Geschichte: J. Braun, Paramente 91 ff.

liturgie.de

3. Das Pluviale.

Das Pluviale, auch Cappa, Rauch- oder Vespermantel genannt, ist ein vorn geöffnetes, mantelartiges Gewand mit dem auf eine ursprüngliche Kapuze zurückgehenden „Schild" auf der Rückseite. Als liturgisches Gewand ist es seit dem 9. Jahrhundert bezeugt, im 10. Jahrhundert war es allgemein verbreitet.[1] Verwendet wurde es von den Cantores beim Gottesdienst, vom inzensierenden Priester bei Benedictus und Magnificat an Festtagen — daher „Rauchmantel" —, ferner bei Prozessionen und feierlichen Segnungen und bei den Synoden.[2] Heutzutage wird es auch beim sakramentalen Segen und bei der Aspersion des Volkes getragen; auch bei Exequien [3] und diözesanüblich bei Trauungen wird es gebraucht.

Von dem Pluviale zu unterscheiden ist die Cappa magna der Kardinäle, römischen Prälaten und, ex privilegio, mancher Domkapitel; bei letzteren in der Regel ein breiterer Schulterkragen mit cucullus und cauda, das heißt kleiner Kapuze und Schleife.

C. Die Insignien.

1. Die Stola.

Der Name στολή bezeichnet ein Kleid überhaupt sowie prägnant ein Ehrenkleid; so hieß in Rom das lang herabwallende Gewand der Matronen stola.

Als liturgisches Gewand ist die Stola im Morgenlande durch das Konzil von Laodicea, also zwischen 343 und 381, im Abendland erst im 6. Jahrhundert bezeugt,[4] hier wie dort unter dem Namen orarium, ὠράριον.[5] Übrigens verschwindet allmählich diese Bezeichnung; im 10. und 11. Jahrhundert ist stola schon ganz gebräuchlich, und seit

---

[1] J. Braun, Gewandung 310 ff., Paramente 120. — Abbildungen im ersteren Werke 319—345.

[2] J. Braun, Gewandung 315. G. Kieffer, Rubrizistik 122.

[3] Rit. Rom., Tit. VI c. 8: Parochus indutus superpelliceo et stola nigra vel etiam pluviali eiusdem coloris.

[4] Die Synode von Laodicea verbietet das Tragen des Orariums den Subdiakonen, die von Braga 563 wendet sich gegen den Brauch, daß der Diakon es unter der Tunika trage. In Rom wäre das Orarium nach L. Duchesne (Liber Pontificalis I 481) erst im 10. Jahrhundert in Aufnahme gekommen; J. Braun weist es im 8. Jahrhundert nach (Gewandung 574, Paramente 136).

[5] Offenbar ist der griechische Ausdruck dem lateinischen entnommen. In seinem Zusammenhange mit os bedeutet er zunächst ein Tuch zum Abwischen des Gesichtes, dann auch ein Halstuch und Tuch überhaupt. Die Ableitung (bei mittelalterlichen Liturgikern) von orare = beten oder predigen ist unhaltbar.

liturgie.de

1200 kommt der Ausdruck orarium fast gar nicht mehr vor. Seit dem Jahre 1000 etwa ist in Rom das bislang dort von allen Klerikern getragene Orarium nur noch Abzeichen der Majoristen. Im Fränkischen Reiche war im 9. Jahrhundert den Priestern das beständige Tragen des Orariums, auch auf Reisen, zur Pflicht gemacht.[1]

Ihrer Beschaffenheit nach war die Stola ein streifenförmiges, langes Gewandstück, dessen Enden Verzierungen aufweisen. Ursprünglich mögen die Stolen aus waschbarem Linnen- oder Wollstoff gewesen sein; seit dem 12. Jahrhundert finden wir in Inventarienverzeichnissen vielfach Seidenstolen, die zudem mit Goldstickerei und Fransen verziert waren; die heute üblichen drei Kreuze wurden erst seit dem 16. Jahrhundert allgemein. Die Farbe der Stola war anfänglich ins Belieben gestellt, mit der Festlegung der Kirchenfarben richtete sich die Farbe dann nach dem Meßgewande;[2] doch kamen immerhin noch längere Zeit Abweichungen vor. Für die Ausschmükkung der Stola wurden gern Motive aus dem Pflanzenreich und geometrische Figuren gewählt.

Im 16. Jahrhundert wurden die Enden der Stola oft stark verbreitert, im 17. bis zu unförmlichen, trapez- oder schaufelartigen, überladen verzierten Fortsätzen; dafür wurde häufig an der Länge gespart. Nach Karl Borromäus sollte die Stola etwa 2·60 Meter lang und etwa 11 Zentimeter breit sein.

Über den Ursprung der Stola herrscht keine Übereinstimmung. J. Braun hält nunmehr (Paramente 142) dafür, daß sie außerhalb Roms von Anfang an ein liturgisches Abzeichen der höheren Ordines gewesen sei; nach Rom selbst sei sie aus dem Morgenland eingeführt und dann Abzeichen der Kleriker überhaupt geworden.

Die Verwendung der Stola: Der Regel nach wurde die Stola unter der Dalmatika[3] oder Kasula getragen; die schärpenweise Anlegung seitens des Diakons kam nach Amalar und vor Duranti auf, also zwischen 857 und 1296. Die Kreuzung der Stola stammt erst aus der letzten Zeit des Mittelalters; der Bischof trägt sie ungekreuzt. Als Abzeichen des empfangenen Ordo wird die Stola bei den durch den Ordo bedingten Amtshandlungen getragen; so bei der Messe, bei der Sakramenten- und Sakramentalienspendung, bei der Berührung des Allerheiligsten, nach Diözesangebrauch wohl auch bei der Predigt. Bei

---

[1] Konzil von Mainz 813 c. 20, Hartzh. I 411. Vgl. J. Braun, Gewandung 590, Paramente 137.

[2] Abbildungen siehe J. Braun, Gewandung 591 599.

[3] In Mailand trägt sie der Diakon bis heutzutage über der Dalmatik. J. Braun, Gewandung 585.

liturgie.de

Prozessionen tragen die Pfarrer die Stola, wenigstens wenn sie collegialiter an ihnen teilnehmen.[1]

Die Deutung der Stola: Die mittelalterlichen Liturgiker beziehen sie meist auf das iugum Christi, dann auf die damit zusammenhängenden Tugenden, wie Gehorsam, Demut, Herzensreinheit, Geduld. Als Symbol des Kreuzes Christi erschien sie wohl wegen ihrer kreuzförmigen Anlegung.

2. *Der Manipel.*

Die Bezeichnungen für dieses liturgische Gewandstück sind: manipulus, mappula, sudarium, mantile, fano, sestace.[2]

Der Manipel ist spätestens im 9. Jahrhundert allgemein gebräuchlich. Für Rom wird im 1. Ordo Romanus eine „mappula" bezeugt, die wohl mit dem pallium linostimum im Liber Pontificalis (vita Silvestri und Zosimi)[3] identisch ist.

Über den Streit Gregors des Großen mit Erzbischof Johannes von Ravenna wegen unbefugter Verwendung von „mappulae" seitens der Kleriker des letzteren vgl. J. Braun, Gewandung 525—529, wo Braun seine ursprüngliche Ansicht, die mappulae seien Reiterschabraken gewesen, aufgibt und „nahezu zweifellos" die mappulae für das pallium linostimum des Papstbuches, also für unseren Manipel hält. Ebenso auch Paramente 129.

Die Ableitung des Manipels ist nicht recht sicher. Während ihn B. Kleinschmidt[4] mit anderen aus einer heidnischen priesterlichen Armschürze (Serviette?) erklären wollte, sieht J. Braun (a. a. O. 558) in ihm ein Schweißtuch, allerdings kein gewöhnliches, sondern „ein von der Etikette gefordertes feines Tuch, das zur Vervollständigung der liturgischen Tracht gehörte und mehr der Zierde als des praktischen Gebrauches wegen in der Hand oder auf dem Arme getragen wurde, ähnlich wie das bekannte, mit Spitzen besetzte Batisttüchlein, das noch jetzt nicht ganz ausgestorben ist". Vielleicht war der Manipel ein eigenes Abzeichen des Liturgen, ähnlich wie die Konsularmanipel.

Die Form des Manipels war ursprünglich länger und schmäler; zuerst in der Hand getragen (manum implens?), wurde er später gefaltet, seit dem 11. Jahrhundert auf den Arm gelegt und vom Stoff der Kasula gefertigt; damit ging nun die ursprüngliche Bedeutung

---

[1] Die ungemein zahlreichen diesbezüglichen Entscheidungen der CR siehe in D. auth. Band V S. 469—471.

[2] Diese absonderliche Bezeichnung ist nach J. Brauns Ermittlungen (Gewandung 519) die latinisierte Form eines vulgär-arabisch-persischen Wortes, das Handtuch bedeutet.

[3] Duchesne, LP I 171 188 225.

[4] Katholik 1900 II 165 ff.

liturgie.de

verloren, und der Manipel wurde bisweilen sehr kostbar ausgestattet.[1] In der Rokokozeit wurde er wie die Stola schaufelförmig ausgebuchtet und unförmlich groß gestaltet; gegenwärtig zieht man wieder die edlere alte Form vor.

Die Träger des Manipels: Mancherorts scheinen ihn alle im Chor Anwesenden getragen zu haben;[2] seit dem 8. Jahrhundert ist er auf Bischof, Priester und Diakon beschränkt; der Subdiakon erhielt ihn wohl erst gegen das Jahr 1000. Die Anlegung erfolgte ursprünglich nach dem Confiteor, wie heute noch in der Bischofsmesse. Der Manipel wird getragen, wenn die Kasula verwendet wird, und überhaupt, wo ein wirklicher oder ursprünglicher Zusammenhang mit der Messe besteht, wie zum Beispiel bei der Palmweihe. Pluviale und Manipel gehören nicht zusammen.

Gedeutet wird der Manipel, im Mittelalter oft in phantasiereichster Symbolik, auf die Mühen des apostolischen Amtes (sudarium!), auf die fructus bonorum operum (Subdiakonatsweiheritus), auf die Fesseln des leidenden Heilandes.

Zusatz. Als Kopfbedeckung des Liturgen ist das Birett (und die bei den pontifikalen Gewändern zu behandelnde Mitra) zu nennen. Das Birett kommt am Ende des 10. Jahrhunderts[3] unter dem Namen infula, am Anfange des 12. Jahrhunderts als pileus vor; seit dem 13. Jahrhundert führt es auch den Namen birettum. Ursprünglich war es eine Mütze oder ein Hut, der auch im Chor getragen wurde. Darstellungen aus dem 14. Jahhrundert[4] zeigen es als niedrige Mütze mit einer Quaste; im 16. Jahrhundert fand die Umbildung in die heute übliche Form statt. Die steifen Hörner wurden wohl nur des leichteren Abnehmens wegen angefügt. Das sogenannte römische Birett hat drei cornua, das in Deutschland, England, Frankreich usw. gebräuchliche meist vier, das spanische bei Wahrung der älteren Form bloß Einbuchtungen an den Kanten.

Der Name birettum mag vielleicht mit birrus, byrrus, byrrhus (griechisch *βίρρος*, fälschlich von *πυρρός*) zusammenhängen; der Ausdruck bezeichnet ursprünglich ein auch den Kopf schützendes Kleidungsstück. Vgl. Thesaur. ling. lat. II 2005. Auch DictArchLit II 967. — Wohl nicht ganz richtig H. Thurston in CathEnc II 577.

---

[1] Abbildungen J. Braun, Gewandung 534—542.

[2] Vgl. J. Braun, Gewandung 522.

[3] Die KL II 855 angeführte Degradation eines Klerikers verwechselt Johannes XXII. mit Johannes XII. und das Doktorenbirett mit dem priesterlichen. Vgl. J. Braun, Gewandung 510.

[4] Abbildungen und Beispiele bei J. Braun, Gewandung 512 513, Paramente 181.

liturgie.de

Die Pontifikalgewänder.

Als Bestandteile der pontifikalen Amtskleidung sind zu nennen: der Prälatentalar, das Rochett, Mozzetta und cappa magna, die Tunicella; ferner die Mitra und das Submitrale (pileolus, Solideo), dann Handschuhe und Pontifikalschuhe.

Als Insignien sind zu bezeichnen das Pallium und das an einzelnen Kathedralen übliche Rationale. Äußere Abzeichen sind endlich Ring, Stab und Pektorale. Über die hervorragenderen Pontifikalgewänder seien nun einige kurze Bemerkungen angefügt:[1]

Die Mozzetta ist ein Schulterkragen mit kleiner Kapuze, vorn durch Knöpfe geschlossen. Der Papst und die Kardinäle tragen eine Mozzetta von roter, Bischöfe und sonstige Prälaten eine solche von schwarzer oder violetter Farbe. Seit dem ausgehenden Mittelalter in Gebrauch, wird die Mozzetta entweder von einer verkürzten cappa magna oder von der sogenannten Almutia hergeleitet, einem ursprünglich aus Pelzwerk gefertigten Chorgewande, das zugleich Kopfbedeckung und Schulterkragen war, später aber teilweise bloßes Abzeichen wurde.

Die Mitra, etwa seit 1000 im Gebrauche, war ursprünglich eine Art Mütze, vielleicht aus dem päpstlichen camelaucum hervorgegangen, einer Kopfbedeckung, die seit dem 8. Jahrhundert nachweisbar ist und in allerdings sehr veränderter Gestalt zur Tiara auswuchs. Ursprünglich wohl bloß als päpstliche Auszeichnung verliehen, wurde die Mitra bald allgemeine bischöfliche Kopfbedeckung. Im 11. Jahrhundert kegelförmig, erscheint sie im 12. als abgerundete Haube mit ursprünglich seitlichen Ausbuchtungen, die dann der heutigen Form wichen. Die Bänder (vittae, fasciae) mochten zunächst praktischen Zwecken dienen, wurden aber bald Zierstücke.

Das Caeremoniale Episcoporum unterscheidet drei Arten von Mitren oder infulae: die mitra pretiosa (gemmis, lapidibus ornata), die auriphrygiata, bei der die Edelsteine fehlen, und die unverzierte mitra simplex aus Seide oder Silberbrokat, wie sie am Karfreitag und bei Requialfunktionen getragen wird.

Die päpstliche Tiara, die übrigens kein eigentliches liturgisches Gewandstück ist, war ursprünglich eine Mitra mit einem goldenen Reif, zu dem unter Bonifatius VIII. ein zweiter und spätestens seit Klemens V. ein dritter trat.[2]

---

[1] Vgl. J. Braun, Gewandung, zu den einzelnen Paramenten; J. Braun, Paramente 73 84 143 151 154—176; L. Eisenhofer, Liturgik I 416—472.

[2] Vgl. JahrbLiturgWiss 1923 148 (A. Bernareggi): Ältester Name ist camelaucum, dann phrygium. Die Mütze wird allmählich höher, der untere Rand kronenartig geschmückt, der obere Teil mit Netzwerk. Unter Bonifaz VIII.

liturgie.de

Das Submitrale, Solideo, calotta, zucchetto, ist eine kleine, runde, die Tonsur bedeckende Mütze, beim Papst von weißer, bei Kardinälen von roter, bei Bischöfen von violetter Farbe. Seit dem 15. Jahrhundert tragen die zum usus Pontificalium berechtigten Prälaten den pileolus oder die calotta auch unter der Mitra. Bei der Messe ist sie zur Zeit des ehemaligen Eucharistischen Hochgebetes (Präfation bis Kommunion) abzulegen: daher die Bezeichnung „soli Deo" (deponendum).

Die pontifikale Fuß- und Handbekleidung hat den Charakter von Prunkstücken. Prunkschuhe waren als Auszeichnung schon vor Gregor I. üblich; ursprünglich Sandalen, entwickelten sie sich zu förmlichen Schuhen und Pantoffeln. Die caligae sind wohl am treffendsten als eine Art Wickelgamaschen zu kennzeichnen. Die Pontifikalhandschuhe, seit dem 10. Jahrhundert üblich, richten sich nach der Tagesfarbe und sind ausgesprochene Zierstücke mit Stulpen, Prunkplättchen und Darstellungen des Agnus Dei.

Das Pallium, griechisch bezeichnend ὠμοφόριον, μηλωτή genannt, ist seit etwa dem 4. Jahrhundert im Orient, seit dem 6. in Rom nachweisbar. Entstanden wohl ursprünglich aus dem Philosophenmantel mit seiner contabulatio oder Faltelung vor der Brust,[1] schrumpfte es zu einem bloßen um die Schultern gelegten Streifen zusammen. Heute ist es eine Binde aus weißer Wolle, mit sechs eingewobenen schwarzen Kreuzen verziert. Getragen wird das Pallium von Erzbischöfen oder eigens dazu berechtigten Bischöfen, und zwar nur an bestimmten Tagen und nur in der Kirche innerhalb der eigenen Provinz oder Diözese. Als das Hirtenvlies, die ποιμαντική δορά, ist es Sinnbild der oberhirtlichen Gewalt und der Vereinigung mit Rom.

Das Rationale, wohl als eine Art Ersatz des Palliums zu erklären, ein Schmuckstück als Schulterkragen ähnlich dem Pallium oder dem hohepriesterlichen Ephod, war im Mittelalter in vielen zum Deutschen Reiche gehörigen Diözesen verbreitet.[2] Gegenwärtig ist es noch in Eichstädt, Paderborn, Toul-Nancy und Krakau in Verwendung.

Der Pontifikalring ist etwa seit dem 7. Jahrhundert bezeugt und seit 1000 allgemein. Ursprünglich mag es sich um Siegelringe zu Beglaubigungszwecken gehandelt haben. Dann wurde der Ring als

---

kommt die zweite Krone hinzu, Klemens V. wird 1365 gekrönt una corona cum tribus circulis. Seit etwa 1300 eine Kugel, später auch ein Kreuz auf der Spitze. — Über Verbindungslinien zu orientalisch-symbolischen Tiaren vgl. JahrbLiturgWiss 1925 207.

[1] J. Wilpert, Gewandung 50, und RömQschr 1926 95—110.

[2] Eine Aufzählung bei J. Braun, Paramente 152.

liturgie.de

Symbol der Verbindung mit Christus, als Verlobungsring mit der Kirche, als signaculum fidei gedeutet.

Der Hirtenstab, baculus, pedum, ist zunächst aus Spanien und Frankreich seit dem 6. Jahrhundert bezeugt. In Rom wurde er erst später eingeführt; im 11. Jahrhundert war der Krummstab (cambuca) bereits allgemeiner außerrömischer Gebrauch.

Eine ganz sinnige Symbolik sah in der curvatura die Hirtensorgfalt, in dem Schaft die verschiedenen Hirtentätigkeiten, nötigenfalls mit dem entsprechenden kraftvollen Auftreten, in dem stimulus am Ende des Stabes die Strafgewalt des Bischofs.

Das Pektorale ist ähnlich wie die griechischen ἐγκόλπια als Symbol des Glaubens an Christus und der opferbereiten Vereinigung mit ihm seit der zweiten Hälfte des Mittelalters allgemein üblich geworden.

Die Patriarchen, Primaten und Erzbischöfe nach Erhalt des Palliums, sowie einzelne Bischöfe haben das Recht, sich ein besonderes Kreuz vorantragen zu lassen.

Die Paramente für die liturgischen Gegenstände.

1. *Für den Altar.*

a) Der Altar ist mit drei linnenen oder aus Hanf gefertigten Altartüchern (tobaleae, mappae) zu bedecken; die zwei unteren können durch Zusammenlegung eines einzigen Stückes gebildet werden, müssen aber die ganze Mensa bedecken; das dritte sollte seitlich bis zu den Altarstufen reichen. Unter den Altartüchern liegt das sogenannte Chrismale, eine Wachsleinwand zum Schutze gegen Feuchtigkeit. Vorgeschrieben ist es allerdings bloß für den Konsekrationstag des Altares.[1]

b) Die Vorderseite des Altares soll durch das Antependium (pallium, frontale) bedeckt sein, das übrigens bei sonst würdiger Altarfront entbehrlich ist. Das Antependium richtet sich nach der Tagesfarbe; statt schwarzer sind violette Antependien zu verwenden; bei Aussetzung des Allerheiligsten ist es weiß. Der liturgische Stoff für das Antependium ist Seide; aus früheren Jahrhunderten finden sich auch Frontalien aus Marmor, Gold- oder Silberplatten, wohl auch aus verziertem Holz oder Leder, was alles dem Charakter des „pallium" wenig entspricht.

c) Zum Schutze der Altardecken gegen Staub usw. dient das Vesperale (cortina, stragula vestis), eine Decke etwa aus Tuch,

[1] Pontif. Rom., De Eccl. Consecratione, gegen Ende.

liturgie.de

Wolle oder stärkerer Leinwand. Farbe (meist wohl rot, grün, grau) und Verzierung sind ins Belieben gestellt.

„Vespertuch" wird die Decke genannt, weil sie bei den Vespern auf dem Altare liegenbleiben darf und nur bei der Inzensation des Altares zurückzuschlagen ist. So Caerem. Ep. II 1 13. Wo sich, wie in unseren Gegenden häufig, an die Vesper der sakramentale Segen anschließt, muß natürlich das Vespertuch entfernt werden.

2. *Zum Meßkelche gehört:*

a) Das Purifikatorium, ein Linnentüchlein zur Austrocknung des Kelches. Zur Vermeidung von Verwechslungen trägt es in der Regel ein Kreuzchen in der Mitte.

b) Das Kelchvelum, ursprünglich aus Linnen, jetzt aus Seide.[1] Das Velum soll weich und von genügender Größe sein, so daß es den Kelch tatsächlich verhüllt.

c) Die Bursa (pera, theca corporalis), eine Art Tasche zur Aufnahme des Korporale, nicht bloß eine Decke. Sie wird jetzt wohl allgemein aus dem Stoffe des Meßgewandes gefertigt.

d) Das Korporale, ein linnenes Tuch zur Aufnahme der heiligen Hostie und des Kelches. Ursprünglich größer, wurde es auch zur Bedeckung des Kelches an Stelle der gleich zu erwähnenden Palla verwendet; daher auch heute noch die einheitliche Benediktionsformel für beide. An die seinerzeitige feierliche Abholung durch zwei Kleriker und die Ausbreitung vor der Opferung erinnert noch heute ein Ritus im Hochamt: Abholung durch den Diakon.

e) Die Palla, eine viereckige Decke für den Kelch. Sie muß ebenfalls aus Linnen sein; eine Auflage aus dem Stoff des Meßgewandes (außer schwarz) ist gestattet. Als Verzierung der Palla wären Bilder oder Symbole Christi, nicht aber solche von Heiligen, zu verwenden.

3. *Für die Pyxis oder das „Ziborium"* ist ein Mäntelchen als Schmuck und Schutz des Gefäßes vorgeschrieben: Pyxis albo velo cooperta.[2] Das Ziboriumvelum besteht wohl entsprechender aus einem Stück als aus vier Flügeln, wie sie in neuerer Zeit öfter zu sehen sind.

Neben dem eben besprochenen Velum sei noch erwähnt das weiße Schultervelum beim Segen mit dem Allerheiligsten[3] und — wenigstens

[1] Rit. celebr. miss., Tit. 1 1: Patenam tegit parva Palla linea, tum Velo serico.

[2] Rit. Rom., Tit. IV c. 1 5.

[3] Absque velo humerali populum (cum Sanctissimo) benedicere non licet. D. auth. 3582 1.

liturgie.de

der ursprünglichen Vorschrift nach — beim Versehgang; endlich das Velum des Subdiakons in der Messe, das der Tagesfarbe (außer schwarz) zu entsprechen hat.

Die Eigenschaften der Paramente.[1]

a) Der Stoff der Paramente soll nicht der des Alltagsgebrauches sein. So ist bei der Kasula und den zugehörigen Stücken Seide, Silber-, Goldbrokat zu verwenden; die liturgischen Wäschestücke für die Messe sind aus Leinen oder Hanf zu fertigen. Für „Chorrock" (superpelliceum) und Zingulum besteht keine Vorschrift, doch ist auch da Leinen entsprechender.

b) In der Form sollen sich die Paramente im allgemeinen an den römischen Schnitt halten; stärkere Abweichungen wären vorerst von der kirchlichen Behörde gutzuheißen.[2] Ferner sollte Sorge dafür getragen werden, daß die Paramente nicht zu klein, nicht steif und unförmig gefertigt werden und daß sie den Gewandcharakter wahren.

Was die Verzierung der Paramente betrifft, werden die Wäschestücke passend mit Bordüren, eingestickten oder eingenähten, allerdings nicht zu breiten Spitzenmustern geschmückt. Die Kasula und die zugehörigen Stücke dürfen mit Gold-, Silber- oder Seidenstickerei verziert sein, auch mit aufgenähten Borten, die übrigens einigermaßen den alten clavi und parurae entsprechen. Auch das Bemalen der Paramente ist gestattet.[3]

Eine neuere, aus Java übernommene Methode der Dekoration ist das Batiken der Paramente: der zu behandelnde Gegenstand wird mit Wachs überstrichen; dieses kann dann nach beliebigen Mustern stellenweise entfernt werden, worauf die freien Stellen gefärbt werden.

c) Die Farben der Paramente. Der kirchliche Farbenkanon hat sich erst allmählich entwickelt: Weiß, Rot, Schwarz (= Dunkel) als Haupt- und ursprünglich einzige liturgische Farben, entsprechend den charakteristischen Tagen des Kirchenjahres. Dann kommen für die liturgisch weniger betonten Zeiten Farben hinzu, die man als Mittel-

---

[1] Vgl. J. Braun, die liturgischen Paramente 5—46; derselbe, Winke für die Anfertigung und Verzierung der Paramente; derselbe, 150 Vorlagen für die Paramentenstickereien; H. Stummel, Paramentik.

[2] Vgl. CR vom 9. Dezember 1925, ActaApSed 1926 58: In conficiendis et adhibendis paramentis pro Missae sacrificio sacrisque functionibus ... recedere non licere ab usu in Ecclesia recepto inconsulta Apostolica Sede; iuxta Decretum SRC ad Reverendissimos Ordinarios datum sub die 21. Augusti 1863.

[3] D. auth. 3628.

liturgie.de

farben zwischen den hellen und den dunklen ansah: Grün (Grau-, Olivgrün), Gelb, Violett als gemildertes Schwarz. — In der vorkonstantinischen Zeit mag vielleicht die weiße Farbe vorgeherrscht haben, in der nachkonstantinischen ist auf den uns erhaltenen Monumenten die Kasula fast immer farbig. Die ersten Nachrichten über bestimmte Farben für einzelne Feste stammen etwa aus dem 9. Jahrhundert; um 1200 war der heutige Farbenkanon schon ganz entwickelt, und zwar auf Grundlage der symbolisierend-mystischen Richtung jener Zeit. Innozenz III. hat ihn nicht erst geschaffen, sondern übernommen.[1] Die tatsächliche und völlige Anpassung an die römische Farbenregel erfolgte allerdings erst spät[2] und vielfach nur für die Hauptfeste, während man sich für die anderen die Wahl unter den vorhandenen Paramenten offenhielt.

Nach den gegenwärtigen Vorschriften ist die weiße Farbe an den Festen des Herrn, der Mutter Gottes, der Engel, des hl. Josef, am Geburtstage des hl. Johannes des Täufers und an allen Festen von Nichtmärtyrern zu verwenden; die rote Farbe ist für die Feste des Heiligen Geistes, die Kreuzfeste, die Märtyrertage bestimmt, die violette für die Temporalmessen (und Temporaloffizien) der Advent- und Fastenzeit sowie für die sonstigen wirklichen oder ursprünglichen Fasttage (Vigilien, Rogationen); die schwarze für Karfreitag, Allerseelen und Requialmessen überhaupt, die grüne für die Ferialtage und Sonntage De ea nach Epiphanie und Pfingsten. Innerhalb von Oktaven behauptet sich die grüne Farbe an Sonntagen, wenn Offizium und Messe de Dominica ist. Paramente coloris rosacei dürfen am dritten Advent- und vierten Fastensonntage in allen Messen[3] verwendet werden. Blau und Gelb sind keine liturgischen Farben; übrigens soll eine bestimmte Kirchenfarbe auf dem Paramente deutlich vorherrschen.

Über die Abtönung innerhalb der Kirchenfarben (reine oder sogenannte gebrochene Farben) müssen der Geschmack und etwa die Beleuchtungsverhältnisse der Kirche entscheiden; jedenfalls meide man einerseits schreiende und anderseits verwaschen aussehende Töne.[4]

Die Segnung der Paramente.

Die mit der Meßfeier in unmittelbare Beziehung kommenden Gewänder sind zu benedizieren; daher ist die Weihe vorgeschrieben

---

[1] Vgl. J. Braun, Gewandung 734; Innoc., De sacrif. miss. I 65, MPL 217 799 ff.

[2] Vgl. J. Braun, a. a. O. 736 und das komplizierte Verzeichnis aus dem Kloster Eberbach im Rheingau aus dem 16. Jahrhundert (738 und 739). — Ins einzelne gehende Angaben über die zutreffenden liturgischen Farben enthält Tit. XVIII De Coloribus Paramentorum in den Generalrubriken des Missale.

[3] D. auth. 4084 3.

[4] Vgl. auch J. Braun, Paramente 41 f.

liturgie.de

für Humerale, Alba, Zingulum, Manipel, Stola, Kasula, dann für die Korporalien, Pallen und Altartücher. Für die übrigen in Betracht kommenden priesterlichen Gewänder ist sie nicht verlangt.

Das christliche Altertum sah eine Weihe der Sakralgewänder in der Tatsache, daß sie beim Gottesdienst verwendet wurden, ähnlich wie beim Altar. Bestimmt nachweisbar sind Segnungen von Paramenten seit dem 9. Jahrhundert, die von Altartüchern schon über 100 Jahre früher. Die Benediktionsgebete des Mittelalters waren sehr mannigfach, die Segnung grundsätzlich bischöfliches Vorrecht.

Nach c. 1304 haben gegenwärtig die Pfarrer für die Kirchen und Oratorien ihrer Pfarrei und die Rectores ecclesiarum für die ihnen zugewiesenen Kirchen die Vollmacht, die vorgeschriebenen Segnungen der Paramente und sonstigen liturgischen Gebrauchsstücke vorzunehmen. Die Benediktion, beziehungsweise die Konsekration, geht nach c. 1305 verloren, wenn die betreffenden Gegenstände ad usus indecoros verwendet oder öffentlich versteigert wurden, ebenso bei solchen Beschädigungen oder Änderungen, quibus suppellex pristinam amiserit formam et iam ad suos usus non habeatur idonea.

Bezüglich der Anfertigung liturgischer Gebrauchsstücke verfügt c. 1296 § 3: Circa materiam et formam sacrae supellectilis serventur praescripta liturgica, ecclesiastica traditio et, meliore quo fieri potest modo, etiam artis sacrae leges.

C. Die liturgischen Gefäße.

Zu den liturgischen Gefäßen sind vornehmlich zu zählen: der Kelch, die Patene, die Pyxis, das Ostensorium oder die Monstranz mit der Lunula, die Gefäße für die heiligen Öle, die Meßkännchen, das Rauchfaß mit dem naviculum.[1]

1. *Der Kelch.*

Der Name Kelch ist von calyx, calix (*κύλιξ*, Becher, Pokal, Schale) abzuleiten. Im NT kommt statt *κάλυξ* öfter die Bezeichnung *ποτήριον* vor.[2] Die Verwendung eines Opferkelches hängt mit der Feier des eucharistischen Opfers notwendig zusammen. Ursprünglich mögen auch Glas-, Ton- oder Steinkelche verwendet worden sein; die Ehrfurcht vor dem heiligen Opfer brachte es wohl bald mit sich, daß die Opferkelche aus edlen Metallen und mit reichem Schmuck gefertigt wur-

---

[1] Zum Ganzen vgl. das grundlegende Werk von J. Braun, Das christliche Altargerät (1932).

[2] Vgl. 1 Kor 11 25: *Ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων· Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη κτλ.* Ebenso Mt 26 27; Lk 22 20.

liturgie.de

den;[1] doch erhielten sich bis weit in das Mittelalter hinein auch Kelche aus unedlen Metallen, ja selbst aus Holz.[2]

Um die Wende des Altertums und des Mittelalters gebrauchte man nach dem Liber Pontificalis in Rom bei der Opferfeier neben dem eigentlichen Konsekrationskelch auch noch einen zweiten Spendekelch für die Kommunion der Gläubigen. Diese meist mit Henkeln versehenen Kelche wurden in Rom calices ministeriales, ansati genannt. — Für die Reise hatte man oft sehr kleine Kelche.

Der Meßkelch besteht aus Fuß, Nodus und Kuppa. Der Stilart nach unterscheidet man romanische, gotische und Renaissancekelche; ebenso solche mit Barockmotiven. Nach den gegenwärtig geltenden Vorschriften muß die Kuppa des Kelches aus Gold, Silber oder wenigstens Zinn,[3] nicht aus Erz oder Glas, und jedenfalls innen gut vergoldet sein; der Fuß kann auch aus geringerem Metall gefertigt werden. Jeder Meßkelch ist vor dem Gebrauch zu konsekrieren.[4]

2. *Die Patene.*

Die Patene, patĕna, patina, selten patera und paropsis, vom griechischen *πατάνη* = Schüssel abzuleiten,[5] gehört gleichfalls zu den ältesten liturgischen Geräten. Im christlichen Altertum und im früheren Mittelalter hatte sie die Gestalt einer großen, oft recht schweren[6] (und bisweilen mit Henkeln versehenen?) Schüssel zur Aufnahme der Naturaloblationen. Allmählich brachte man sie auf die heute übliche geringere Ausdehnung. Die liturgischen Vorschriften über Material und Konsekration sind dieselben wie beim Kelch.

Die Konsekration von Kelch und Patene geht verloren durch Unbrauchbarwerden (Zerbrechen, Durchlöcherung), jedoch nicht durch innere Neuvergoldung oder anderweitige kleinere Reparaturen. Nach c. 1305 des CIC hat der Rector ecclesiae die gravis obligatio, für rechtzeitige Neuvergoldung zu sorgen.

---

[1] Man verwies dafür auf die Notiz des Papstbuches über Urban I. (223 bis 230): Hic fecit ministeria sacrata omnia argentea et patenas argenteas XXV posuit. L. Duchesne, LP 143. Doch ist sie nicht beweiskräftig; vgl. J. Braun, Altargerät 34.

[2] J. Braun, Altargerät 45 48.

[3] Vgl. Miss. Rom., De defectibus circa miss. X 1; dazu Ritus celebr. miss. I 1, wo wenigstens Silberkelche vorausgesetzt werden.

[4] Das Formulare siehe im Pontif. Rom. II: De patenae et calicis consecratione.

[5] Im Mittelalter brachte man den Namen irrig mit patere in Verbindung.

[6] Vgl. LP vita Sergii: Hic fecit patenam auream maiorem pens. lib. XX. L. Duchesne I 375. Dazu J. Braun, Altargerät 202. Keine Henkelpatenen: ebenda 209.

liturgie.de

3. *Das Ziborium, die Pyxis.*

Das Ziborium ist das Gefäß zur Aufbewahrung der heiligen Spezies für die Kommunion der Gläubigen; vor dem 16. Jahrhundert und in den amtlichen liturgischen Büchern bis heute noch heißt es meist pyxis. Das Ziborium ist ein Kelch mit breiterer und geräumigerer Kuppa und einem gut schließenden Deckel. Das Material des Ziboriums soll würdig sein; im Notfalle ist auch vergoldetes Kupfer[1] gestattet.

Das Ziborium ist vom Bischof oder einem im Sinne des c. 1304 des CIC bevollmächtigten Priester zu benedizieren[2] und soll, wenn es die heiligen Spezies enthält, mit einem weißen (seidenen) Velum verhüllt sein.

Für Versehgänge ist an sich gleichfalls eine Pyxis vorausgesetzt.[3] Doch verwendet man dafür häufiger sogenannte Versehpatenen oder kleinere vergoldete Büchsen, die in einer Bursa getragen werden. In keinem Falle darf das Gefäß für das Krankenöl mit dem für die heilige Hostie verbunden sein.[4]

4. *Die Monstranz.*

Die Monstranz (ostensorium, custodia, tabernaculum, hierotheca, vas monstrans, davon die Singularform monstrantia) dient der Aussetzung des Allerheiligsten und ist somit erst seit der durch die Einführung des Fronleichnamsfestes in Übung gekommenen Art der Verehrung der Eucharistie in Verwendung. Die ältesten erhaltenen Monstranzen zeigen deshalb gotische Formen; romanische sind jüngeren Ursprunges. Übrigens setzte sich der Gebrauch des Ostensoriums in manchen Diözesen erst im 16. Jahrhundert durch.

Die Monstranz erscheint in zwei Hauptgestalten: in der älteren Turm- oder Domform und in der zur Zeit der Renaissance in Aufnahme gekommenen Scheiben- und Sonnenform; beide sind gestattet, ansprechender ist vielleicht die erstere. Der unmittelbaren Aufnahme der heiligen Hostie dient die Lunula, aus zwei halbmondförmigen Teilen bestehend, deren einer zu bequemer Reinigung umlegbar sein sollte.[5]

Die Monstranz und zumal die Lunula sollen aus Edelmetall gefertigt sein. Mindestens die Lunula ist zu benedizieren.

---

[1] D. auth. 3162 ad 6. Dasselbe gilt für Monstranz und Lunula. Ebenda.

[2] Rit. Rom., Tit. VIII c. 23.

[3] Ebenda Tit. IV c. 4 12: Particulam . . . ponat in pyxide seu parva custodia.

[4] Praedictum usum tolerari omnino non posse. D. auth. 3086 ad 6.

[5] Vgl. über die Lunula J. Braun 393, über die Monstranz 348—411.

liturgie.de

Aus verschiedenen Gründen (wegen der Größe und Kostbarkeit der Monstranz u. ä.) wird für die Aufbewahrung der größeren heiligen Hostie oft die sogenannte Custodia, auch Repositorium genannt, verwendet. Die Lunula wird in diese hineingestellt. Die Custodia hat zweckmäßig die Form einer kleinen Monstranz. — Vgl. J. Braun 281 289.

5. *Die Opferkännchen.*

Die Namen für die Meßkännchen sind amae, amulae, cannae, ampullae, urceoli. Über das Material und die Ausführung der Opferkännchen hat die Kirche nur Bestimmungen allgemeinerer Art erlassen.[1] Aus dem Mittelalter sind Meßkännchen aus edlem Metall und von kunstvoller Ausführung erhalten.

Am zweckmäßigsten dürften Opferkännchen aus geschliffenem Glas sein; undurchsichtige wären deutlich mit den Buchstaben V (vinum) und A (aqua) zu bezeichnen. Beide Kännchen sind auf einer entsprechenden Tasse (pelvicula, bacile, aquamanile) zum Altar zu bringen. Für die Beimischung des Wassers zum Opferwein beim Offertorium bedient man sich wohl auch eines nicht vorgeschriebenen kleinen Löffelchens (cochlear parvum), das erst in der Neuzeit mehr in Gebrauch kam. Vgl. J. Braun 446.

6. *Das Thuribulum und Naviculum.*

Das Thuribulum[2] hat sich aus der antiken Rauchopferschale oder Rauchopferpfanne (acerra) entwickelt. Die Formen des Rauchfasses waren mannigfach und lehnten sich auch an heidnische Vorbilder an. Die Ketten der Rauchfässer dienten ursprünglich wohl nur zum Tragen, nicht zum Schwingen des Gefäßes. Das Naviculum kommt in Schiffchenform erst im Mittelalter auf, vordem hatte man zylindrische Büchsen.

Das Thuribulum wird oft auf das dufterfüllte Haus des Herrn gedeutet. Die Gemma animae I c. 12 sieht in ihm ein Bild des Leibes Jesu: Thuribulum significat corpus Christi Domini, incensum eius divinitatem, ignis Spiritum sanctum. Si est aureum, significat eius divinitatem omnia praecellentem; si argenteum, demonstrat ipsius humanitatem omnium sanctitate nitentem; si cupreum, demonstrat eius carnem pro nobis fragilem; si ferreum, insinuat eius carnem mortuam in resurrectione mortem superantem. MPL 172 548. — Die Stelle ist ein typisches Beispiel mittelalterlicher mystisch-allegorischer Deutung.

---

[1] Vgl. Rubr. gen. Miss., Tit. XX, und D. auth. 3149; auch Rit. Rom., Tit. V c. 1 3. — J. Braun, Altargerät 414—440.

[2] Griechisch *θυμιατήριον;* nach LP, L. Duchesne I 174 (Vita Silvestri) ist dem Baptisterium des Laterans ein 15 Pfund schweres thymiaterium ex auro purissimo cum gemmis geschenkt worden.

liturgie.de

7. *Die Gefäße für die heiligen Öle.*

Für die geweihten Öle sind drei Gefäße mit genauer Bezeichnung (Cat., I., Chr. oder O. I. S.)[1] notwendig. Als Stoff dieser Gefäße kommt etwa Silber oder mindestens Zinn in Betracht; ihre Größe wird von dem Bedarfe der Kirche abhängen; übrigens hat man neben den größeren Ölgefäßen wohl meist noch kleinere für den laufenden Gebrauch. In letztere wird zweckmäßig Watte eingelegt, auf die man das geweihte Öl gießt, um ein Verschütten zu verhindern.

Das geweihte Öl ist unter Verschluß in der Kirche, beziehungsweise in der Sakristei und nur bei weiter Entfernung des Pfarrhauses von der Kirche etwa auch in ersterem aufzubewahren.[2] Das Krankenöl soll bei Provisuren in einem durch eine Schnur verschließbaren Säckchen aus violetter Seide getragen werden.[3]

---

[1] S = oleum sacrum = chrisma; die erstgenannten Buchstaben wären vorzuziehen. Übrigens sollten die Buchstaben auf dem Gefäße selbst, nicht bloß auf dem Deckel stehen, besonders wenn er abnehmbar ist.

[2] D. auth. 2650 III. Quo in casu omnino servetur etiam domi Rubrica quoad honestam et decentem tutamque custodiam. Ähnlich CIC c. 735.

[3] Rit. Rom., Tit. V c. 2 2. Quodsi longius iter peragendum vel alias adsit periculum effusionis, vas Olei sacculo aut bursa inclusum ad collum appendat.

liturgie.de

Zweiter Hauptteil.

Besondere Liturgik.

Im Mittelpunkt des liturgischen Lebens stand und steht die Eucharistiefeier als die Liturgie κατ' ἐξοχήν. Das allmählich zum kirchlichen „Stundengebet" entwickelte Gebet leitete die Eucharistiefeier ein und gab ihr den Ausklang. Die Sakramente und „Sakramentalien" stehen grundsätzlich in inniger Verbindung mit der Eucharistiefeier und dürfen von ihr auch heute noch zum Teil nicht getrennt werden; so die Erteilung der höheren Weihen vom Subdiakonat an und die Kerzenweihe am 2. Februar, die Aschen- und die Palmenweihe, denen die Tagesmesse unmittelbar folgen muß. Äußere Umstände haben freilich bei einzelnen Sakramenten und noch mehr bei den zahlreich gewordenen Sakramentalien den Zusammenhang mit der Eucharistiefeier gelockert, den wir nicht außer acht lassen wollen, wenn wir auch im nachfolgenden aus methodischen Gründen Gebet, Opfer, Sakramente und Sakramentalien gesondert behandeln.

I. Das liturgische Gebet.

Seine hervorragende Stellung fand das Gebet in der altchristlichen Kirche in der Verbindung mit der Opferfeier. Die allmähliche Entwicklung der Formen des christlichen Kultes brachte — neben dem psychologisch bedingten privaten Gebete — auch liturgische, gemeinsame Gebetsübungen außerhalb der Opferfeier mit sich. Den Kern dieser Gebete bildeten bestimmte, der Hl. Schrift entnommene oder aus ihr heraus weiterentwickelte Gebetsformularien, die zumal in dem zur breiten Entfaltung gelangten kanonischen Stundengebete deutlich hervortreten. In dem Maße, als das Volk an dem lateinischen Stundengebete nicht mehr teilnahm, entwickelten sich naturgemäß andere, dem Volksverständnisse näherliegende Volksandachten, die von der Kirche approbiert oder wenigstens geduldet wurden.

liturgie.de

Die wichtigsten liturgischen Gebetsformeln.

1. Das Paternoster.

Als das von Christus gelehrte „Gebet des Herrn" κατ' ἐξοχήν (Mt 6 9—13; Lk 11 2—4) bildete das Vaterunser in der altchristlichen Kirche ein Arkanstück, das den Kompetenten erst kurz vor der Taufe mitgeteilt wurde; so im Gelasianum und im 7. Römischen Ordo.[1] Das Beten des Paternoster blieb den Gläubigen vorbehalten,[2] die es öfter im Tage sprechen sollten; nach der Weisung der Const. Ap. VII 24 dreimal, um die 3., 6. und 9. Stunde.

In der Opferfeier ist das Paternoster seit der Mitte des 3. Jahrhunderts bezeugt; es hatte seine Stellung zwischen Konsekration und Kommunion oder schloß sich an die letztere an;[3] von Gregor dem Großen erhielt es seinen heutigen Platz zugewiesen.

Bei der Taufe wurde nach Const. Ap. III 18, VII 44 das Paternoster während des Heraustretens aus dem Wasser von den Täuflingen gesprochen.

Die heutige Verwendung:

a) In der Messe hat das Paternoster ausnahmslos seine ihm von Gregor dem Großen gegebene Stellung.

b) Im Stundengebet wird es den einzelnen Horen vorausgeschickt und innerhalb derselben in Verbindung mit Kyrie eleison (Rest der alten litania) als Bittgebet verwendet, besonders an Bußtagen. Das Nähere besagen die Brevierrubriken.

c) Bei der Sakramentenspendung: Im Taufritus hat sich die altkirchliche Redditio des Paternoster noch im Abbeten beim Gange zum Baptisterium erhalten; ebenso steht es nach Erteilung der Krankenölung, als Bestandteil einer kurzen litania.

d) Häufig ist der Gebrauch des Paternoster bei den Sakramentalien; so in der Benedictio Apostolica in articulo mortis, im Ordo commendationis animae und In exspiratione, im Begräbnisritus, bei einzelnen feierlichen Benediktionen, im Ordo exorcizandi obsessos a daemone usw.

Das abschließende Amen gehört nicht zum ursprünglichen Text des Paternoster, noch weniger die bei den Protestanten üblich gewordene Doxologie, die auch Cyrill von Jerusalem nicht kennt; man vergleiche Cat. myst. V 18, MPG 33 1124.

Seit dem 12. Jahrhundert[4] bürgerte sich der Gebrauch ein, mit dem Paternoster das Ave Maria zu verbinden; das abschließende, wohl

---

[1] Sacr. Gelas., H. Wilson 58; F. Probst, Sacr. und Ordines 405. Vgl. Sacr. Greg., H. Lietzmann 50.

[2] F. Probst, Lehre und Gebet 316. Vgl. auch G. Morin in Jahrb LiturgWiss 1928 93.

[3] Vgl. G. Rietschel, Liturgik I 385; L. Eisenhofer, Liturgik II 196.

[4] Vgl. JahrbLiturgWiss 1923 206; LexThKi I 864.

liturgie.de

aus Italien stammende Bittgebet Sancta Maria ... ora pro nobis peccatoribus kam im 16. Jahrhundert dazu und wurde nach der Aufnahme in das Brevier durch Pius V. 1568 allmählich allgemein.

Innerhalb der Messe und des Officiums sowie in der Taufliturgie wird das Ave Maria nicht verwendet; vor den einzelnen Horen steht es in Verbindung mit dem Paternoster, vielleicht nur in Anlehnung an den beim Volke üblich gewordenen Gebrauch oder etwa als Ersatz für das seit der Brevierreform Pius' V. nicht mehr pflichtmäßige Officium parvum B. M. V., das ehedem täglich zu beten war.

Das heute in katholischen Gegenden allgemeine Aveläuten hat sich im Laufe der zweiten Hälfte des Mittelalters entwickelt. Ursprünglich seit dem 13. Jahrhundert als bloßes Abendläuten üblich, das einzelne auf den anfänglich nicht religiösen Brauch des pulsus campanae ignitegii zurückführen, leitete es später zum Morgen- und endlich auch zum Mittagläuten (dies zunächst nur Freitag als „Angstläuten") weiter. Beim Läuten wurden ursprünglich nur drei Ave (in der damaligen Ausbildung) gebetet; dann kamen die Geheimnisse der Inkarnation dazu.

Das Mittagläuten wäre nach ZschrKathTheol 1906 768 erstmals 1458 zu Goch bei Cleve und nach ZschrKathTheol 1904 403 für Annecy 1460 bezeugt. L. Eisenhofer, I 179, führt eine Prager Synodalverfügung von 1386 dafür an. — Über den Angelus Domini vgl. TheolQschr 1906 436, wo ein von 1302 stammender, das Jahr 1282 betreffender Text aus einer Vita des sel. Benedikt Sinigardi aus Arezzo angeführt wird: Benedictus instituit fratribus suis antiphonam quae cantatur post completorium: „Angelus locutus est Mariae", quam semper maxima devotione recitabat et canebat. Zum Ganzen wäre auch St. Beissel, Verehrung Marias während des MA. 228 ff., einzusehen.

Das an das abendliche Angelusläuten angeschlossene sogenannte Armenseelenläuten wird aus Salzburg 1616, aus Köln 1627 bezeugt.[1]

2. Das Symbolum.

In der Liturgie sind mehrere Formeln in Gebrauch, welche den Glaubensinhalt kurz zusammenfassen und Symbola genannt werden: das Apostolicum, das Nicaeno-Constantinopolitanum und das sogenannte Athanasianum, denen die Professio fidei Tridentina und deren Nachträge anzureihen sind.

Der Name stammt von *συμβάλλειν* = zusammentragen, vergleichen; daher bedeutet *σύμβολον* Wahrzeichen, Erkennungszeichen. So ergab sich die

[1] Hartzheim, Conc. Germ. IX 267. Vgl. L. Eisenhofer, Liturgik I 179 180.

liturgie.de

Rufinische Übersetzung signum, indicium neben der minder glücklichen Bezeichnung collatio[1] (Expos. Symb. c. 2, MPL 21 337).

Die Entstehung des Symbolum erklärt sich aus dem Bedürfnisse, für den Unterricht der Katechumenen eine Richtschnur zu besitzen; tatsächlich wird denn auch das Symbolum geradezu als Taufbekenntnis gedeutet[2] und gestaltete sich zur regula fidei für das spätere Leben der Getauften aus, ist vielleicht auch aus bei der Liturgiefeier gebrauchten Stücken zusammengefaßt worden. Was das Alter des ursprünglichen Symbolum, des sogenannten Apostolicum, betrifft, finden sich Stücke desselben unverkennbar schon bei Ignatius, Justinus, Irenäus bezeugt. Das ganze Symbolium teilt erstmals wohl um 450 Faustus von Riez mit.[3] Bei Rufin fehlen nur noch unwesentliche Stücke.

Die Verwendung des Apostolischen Symbolum in der Liturgie:

a) Bei der Sakramentenspendung: Bei der Taufe hat es seine alte Bedeutung als Glaubensbekenntnis; daher die Redditio symboli beim Gange zum Baptisterium, ebenso das summarische Abfragen des Symbolum durch den Priester unmittelbar vor dem Taufakte. Bei der Priesterweihe bildet es die Glaubensgrundlage, auf der sich die Neugeweihten für ihre Priestertätigkeit verpflichten.

b) Bei der Sakramentalienspendung findet es sich im Großen Exorzismus, als Schutzmittel gegen die Angriffe des bösen Feindes.

c) Im Breviergebet bildet das Apostolicum mit Pater noster und Ave die Einleitung zu dem Nacht- und Tagoffizium (Matutin, Prim) sowie den Abschluß nach dem ganzen Offizium. Innerhalb desselben findet es sich in den ehedem täglich gebeteten Preces der Prim und des Kompletorium.

Seit dem 4. Jahrhundert wurde das Symbolum auch als Privatgebet der Gläubigen allgemein üblich und von der Kirche als solches gefördert.[4]

---

[1] Ein Ausdruck, der zur Festigung der in Const. Ap. VI 14 (Funk 335) ausgesprochenen Ansicht von der Zusammenstellung der Glaubensartikel durch die einzelnen Apostel beitrug; im übrigen entstammt er vielleicht der Verwechslung von *σύμβολον* mit *συμβολή*. Vgl. F. Kattenbusch in RealEnc XIX 198.

[2] Vgl. Cyprian, ep. 69, 7, CSEL III 756.

[3] Vgl. F. Probst, Lehre und Gebet 78; F. Kattenbusch, Die Grundgestalt des Taufsymbols (1894); G. Rauschen-B. Altaner, Patrologie 23 f. — W. Peitz sucht aus dem Liber Diurnus der mittelalterlichen Papstkanzlei nachzuweisen, daß das Symbolum bis in den Anfang des 2. Jahrhunderts zurückreichte. Vgl. „Das Glaubensbekenntnis der Apostel", in StimmZeit 1918 553 und W. Peitz, Liber Diurnus, I. Überlieferung des Kanzleibuches und sein vorgregorian. Ursprung (1918). Würdigung auch in TheolRevue 1920 54. — Auch H. Lietzmann, Symbolstudien, in ZschrNTWiss 1922 1—34.

[4] Vgl. L. Eisenhofer, Liturgik I 185.

liturgie.de

Das sogenannte Nicaeno-Konstantinopolitanische Symbolum findet seine Verwendung in der Messe. Das Nähere darüber folgt in der Behandlung des Meßritus. In der Skrutinienordnung In apertione aurium wurde dieses Symbolum griechisch und lateinisch tradiert.[1]

Das sogenannte Athanasianum, das erst nach dem Konzil von Chalzedon (451) verfaßt sein kann, ist abendländischen Ursprunges. Als Verfasser wurden Vinzenz von Lerin, Fulgentius von Ruspe, Cäsarius von Arles u. a. angegeben.[2] Es findet seine (durch die Brevierreform Pius' X. vom 1. November 1911 bedeutend eingeschränkte) Verwendung in der Prim von Sonntagoffizien.[3]

Die Professio fidei Tridentina Pius' IV. mit dem vatikanischen (und dem antimodernistischen) Zusatz ist als Glaubensbekenntnis bei Konversionen, vor Empfang der höheren Weihen, bei Besitznahme kirchlicher Ämter usw. vorgeschrieben.

3. Die kleine Doxologie.

Als kleine Doxologie wird der Lobspruch Gloria Patri usw. bezeichnet, während das Gloria in excelsis Deo als große Doxologie gilt. Die doxologia minor rührt aus Lobpreisungen in den Apostolischen Briefen her, in denen die einzelnen göttlichen Personen genannt werden;[4] durch Zusammen- und Gleichsetzung der Glieder ist die heutige Formel, wenigstens ihrem ersten Teile nach, entstanden. In den ältesten Fassungen wird die δόξα dem Vater zuerkannt, die beiden anderen göttlichen Personen werden durch διά, ἐν, μετά, σύν angeschlossen. Wohl unter dem Einflusse der arianischen und mazedonianischen Irrlehren und in Anlehnung an die Taufformel Mt 28 19 bildete sich die gegenwärtige Form aus. Das sicut erat in principio ist abendländischen Ursprunges, wohl aus dem 6. Jahrhundert, und bildete zur Zeit des beginnenden morgenländischen Schismas einen Gegenstand des Vorwurfes der Griechen gegen die Lateiner.[5] Das Subjekt zu erat wurde

---

[1] Sacr. Gelas., H. Wilson 53. F. Probst, Sacr. und Ordines 404.

[2] H. Brewer, „Das Symbolum Athanasianum, ein Werk des Ambrosius" (1909), wendet sich gegen die üblichen Hypothesen und gegen K. Künstle, der es nach Spanien als gegen die Priszillianisten gerichtet verlegt. Vgl. zum Ganzen G. Rauschen-B. Altaner, Patrologie 205.

[3] Im Mittelalter wurde es in Formeln für den Wettersegen und für Gottesurteile aufgenommen. Vgl. A. Franz, Benediktionen II 93 364.

[4] Röm 11 36, 16 27; Gal 1 5 u. a. Eine ähnliche Lobpreisung auch 2 Kor 13 13, verbunden mit einem Segenswunsche. Zum Ganzen vgl. L. Eisenhofer I 169 ff.; G. Rietschel I 355; F. Probst, Lehre und Gebet 319 ff.

[5] Walafried, De rer. eccl. exord. c. 25, MPL 114 955.

liturgie.de

bald auf Gott Sohn, bald auf gloria, bald auf den ganzen Gedanken gedeutet.

Die liturgische Verwendung der Doxologie.

a) Im Offizium steht das Gloria Patri nach den Einleitungsversen, in einzelnen Responsorien und als Abschluß der Psalmen und Cantica. Die Anfügung an die Psalmen mag um das Ende des 4. Jahrhunderts stattgefunden haben; sichere Nachrichten darüber fehlen; ein diesbezüglicher Brief des hl. Hieronymus an Papst Damasus ist unecht.

b) In der Messe wird das Gloria Patri im Anschlusse an die Psalmodie gebraucht: bei Stufengebet, Introitus, Lavabo.

Da die Doxologie als Äußerung der Freude erklärt wurde, entfällt sie in Offizium und Messe an Trauertagen: in den Offizien De tempore in der Passionszeit sowie in den Funktionen für Verstorbene.

Rupert von Deutz, De div. off. 5 2, MPL 170 122: Nos quoque cum illo (Christo) quodammodo secedimus (am Passionssonntag), dum vocem laetitiae et laudis aliquantulum supprimimus; nam de responsoriis Gloria Patri subtrahimus et apud quosdam ad missas quoque cum introitu officii non dicitur. — Zum Teil erklärt sich die Weglassung als Zurückgehen auf die alte Form; so im Triduum sacrum.

4. Kürzere Einleitungsformeln.

Das liturgische Gebet wird fast ausnahmslos mit einer oder mehreren kurzen Formeln begonnen.[1] Die wichtigsten seien hier besprochen, mit Ausnahme des am Ende dieser Abhandlung zu erörternden Kyrie eleison, das eine ausgedehnte Weiterbildung in den Litaneigebeten erfahren hat.

a) Der Gruß Dominus vobiscum, Pax vobis. Die beiden inhaltlich gleichen Formen sind biblischen Ursprunges (Ruth 2 4; Lk 24 36; Jo 20 19), die Antwort ist tautologisch. Der ursprüngliche christliche Segensgruß war wohl Pax vobis, im Morgenlande *Εἰρήνη πᾶσιν.*[2] Der Brauch, daß bloß die Bischöfe mit Pax vobis, die Priester dagegen mit Dominus vobiscum grüßen, ist schon dem Konzil von Braga 563 bekannt, das ihn bekämpft. Gegenwärtig ist Pax vobis auch beim Bischof auf den Anfangsgruß in der Messe und auf Tage freudigen Festcharakters beschränkt. Vor dem osculum pacis ist die Formel auch für den Priester: Pax Domini sit semper vobiscum, aller-

[1] Sie entfallen im Totenoffizium, im Offizium des Triduum sacrum, in der Liturgie des Karfreitags.

[2] Const. Ap. VIII 11 7: *Ἡ εἰρήνη τοῦ Θεοῦ μετὰ πάντων ὑμῶν· καὶ ὁ λαὸς ἀποκρινάσθω· καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου.* F. Funk 494.

liturgie.de

dings wohl wegen einer seinerzeit an dieser Stelle tatsächlich erfolgten Segenspendung für die Gläubigen, die sich vor der Kommunionausteilung entfernten.

Die disciplina vigens:

In der Messe steht das Dominus vobiscum vor den eigentlichen Orationen, den Evangelien, dem Offertorium und der Präfation sowie vor der das Stufengebet abschließenden Oration Aufer a nobis.

Im Offizium wird es gleichfalls den Orationen vorangestellt. Im Triduum sacrum entfällt es ebenso wie die übrigen Einleitungsformeln.

b) Die Formel Domine exaudi orationem meam stammt aus Ps 101 2. Später als die vorbesprochene eingeführt, fehlt sie vor den Kollekten; bei mehreren vorangegangenen Versikelpaaren bildet sie den Übergang zur Oration; der Subdiakon hat sie auch statt des erst dem Diakon zugestandenen Dominus vobiscum anzuwenden.

In der Messe kommt das Domine exaudi nur vor dem Aufer a nobis vor; im Brevier steht es bei den preces, beziehungsweise wenn mehrere Versikel der Oration vorangehen. Übrigens läßt sich ein einheitlicher Gesichtspunkt für die Anwendung des Domine exaudi nicht nachweisen.

c) Adiutorium nostrum in nomine Domini (Ps 123 8).

Der Zusammenhang zeigt, daß in dem genannten Psalm der Satz „Adiutorium nostrum ...“ affirmativ sein muß; es ist also erat oder est zu ergänzen.[1] In der liturgischen Verwendung kann derselbe Sinn beibehalten werden, zumal bei Spendung von Sakramentalien.

Gebraucht wird die Formel in der Messe und im Offizium vor dem Confiteor, dann als Einleitung bei Sakramentalien, endlich beim Segen in der Prim und beim feierlichen Pontifikalsegen in der Messe.

d) Deus in adiutorium meum intende (Ps 69 2).

Dieser Bittruf wird von Cassian besonders empfohlen,[2] fand in die Benediktinerregel Eingang und kam allmählich in allgemeinen kirchlichen Gebrauch; auch Luther behielt ihn als Einleitungsformel für Mette und Vesper.[3]

Ihre Verwendung findet die Formel am Anfange der Horen, auch im Kompletorium vor der Psalmodie. Die dreimalige Wiederholung in der Prim geht wohl auf die anschließend an die Psalmodie erfolgte Arbeitsverteilung in den Klöstern zurück, bei der der Segen Gottes besonders erfleht werden sollte. Im Triduum sacrum und in Totenoffizien entfällt die Formel ganz.

---

[1] Ähnlich Ps 122 2 „auxilium meum a Domino“, worauf sich G. Rietschel, Liturgik I 354, beruft.

[2] Collat. 10 8—10, MPL 49 832.

[3] Vgl. G. Rietschel a. a. O. 442.

liturgie.de

5. Liturgische Abschlußformeln.

Die allgemeinste Schlußformel bildet das Amen, das aus dem Hebräischen unübersetzt in die Liturgie übernommen worden ist, und zwar als Wunsch (Sept. *γένοιτο*, Vulg. fiat) oder als Bekräftigung; letzteres zum Beispiel nach den Glaubensbekenntnissen.

Der liturgische Gebrauch des Amen: Das Amen bildet die fast ständige Schlußformel der eigentlichen Gebete und wird beim öffentlichen Gottesdienste meist vom Volke, beziehungsweise den Altardienern oder dem Chor, seltener vom Priester selbst, wie in der Messe nach dem Paternoster, und nach dem Suscipiat vor der Secreta gesprochen. Das bei Justin[1] bezeugte zustimmende Amen des Volkes findet sich noch heute als Abschluß des Kanons; das Amen beim Kommunionempfang ist noch im Ritus der Priesterweihe erhalten.

Vgl. Ps. Ambrosius, De sacram. 4 c. 5 25: Cum accipis, dicis tu Amen. Dicit tibi sacerdos: Corpus Christi, et tu dicis: Amen, hoc est: verum. MPL 16 445. Man vergleiche dazu Pontif. Rom. De ordin. Presbyteri: Singulos communicat, dicens: Corpus Dni nostri . . . quilibet respondet: Amen. Allerdings ist letzteres an dieser Stelle optativisch.

b) Das Alleluja, das heißt „Preiset Jahve", ebenso wie das Amen aus dem Hebräischen übernommen,[2] ist in der Septuaginta (*ἀλληλούϊα*) wie im Lateinischen unübersetzt geblieben, wenn auch die eigentliche Bedeutung des Wortes wohl bald vergessen war, so daß es dann überhaupt als Ausdruck der Freude und des Jubels verwendet wurde.

Der Gebrauch des Alleluja in der Liturgie: Am häufigsten wird es in der Osterzeit, zumal in der Osterwoche, in geringerem Ausmaße vom Dreifaltigkeitssonntag bis Septuagesima, gar nicht in der Vorfasten- und Fastenzeit verwendet. Näherhin: In der Messe findet es sich im Graduale, in der Osterzeit auch am Schlusse von Introitus, Offertorium und Communio, in der Osterwoche außerdem als doppelte Anfügung an das Ite, missa est. Im Brevier wird das Alleluja außerhalb der Fasten- und Vorfastenzeit regelmäßig an das einleitende Gloria Patri der Horen angereiht; in der Osterzeit auch an Invitatorium, Antiphonen, Versikeln und Responsorien.

Am Samstag vor Septuagesima wird ein doppeltes Alleluja an das abschließende Benedicamus Domino der Vespern angefügt; von da an verstummt es bis zur feierlichen Wiederaufnahme in der heutzutage am Karsamstage antizipierten Osternachtsmesse nach der Epistel. Das Mittelalter hat dieses „Begraben" und „Auferstehen" des Alleluja mancherorts

[1] Vgl. Justin, Apol. 67: *Ὁ προεστὼς εὐχαριστίας ἀναπέμπει καὶ ὁ λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων τὸ Ἀμήν.* G. Rauschen, Florileg. II. Ebenso in den byzantinischen Liturgien sowie in der des hl. Markus und Jakobus.

[2] In einzelnen Sprachen wird es wohl auch übersetzt; vgl. das Louez Dieu des Französischen. — In Rom wohl durch Hieronymus eingeführt, auch bei Bestattungen gesungen. Vgl. Hieron., Ep. 77 Ad Oceanum, MPL 22 697.

liturgie.de

dramatisch begangen. Anklänge an Officia Allelujatica (Apostrophierung und Häufung des Rufes) finden sich noch im Breviergebet des ersten Sonntags nach Ostern. Man vergleiche C. Blume, Des Alleluja Leben, Begräbnis und Auferstehung, in StimmML 1897 429 ff. Auch JahrbLiturgWiss 1925 183 und 1926 218.

6. Das Kyrie eleison und seine Weiterbildung.

Die Worte *Κύριε ἐλέησον* erscheinen im NT als Hilferuf Bedrängter; so Mt 9 27 (die zwei Blinden), 15 22 (das kananäische Weib), 17 15 (der Vater des Mondsüchtigen) und an anderen Stellen. Schon frühzeitig kam der Kyrie-Ruf, ursprünglich nach antikem Vorbild Huldigungsruf an den höchsten Herrn, auch als Lob- und Bittruf in die Liturgie; so findet er sich in Const. Ap. VIII 6.[1] In Rom soll ihn nach dem Liber Pontificalis Papst Silvester I. (314—335) eingeführt haben. Die Zahl der Anrufungen war ursprünglich unbeschränkt, worauf auch die Worte der Aetheria „quorum voces infinitae sunt" hindeuten dürften. Im 9. Jahrhundert wurde die Zahl beschränkt und spätestens im 12. Jahrhundert auf neun für die Messe festgesetzt.[2] Der Wechsel von Kyrie und Christe eleison war schon zur Zeit Gregors I. üblich. In der Regel des hl. Benedikt sowie im 1. Ordo Romanus wird das Kyrie litania (letania) genannt. Im Verlaufe des Mittelalters wurde es so formelhaft, daß es als Refrain bei geistlichen Dichtungen der verschiedensten Art, ja selbst bei Hochzeitsliedern mit religiösem Ausklang Verwendung fand.[3]

Der heutige liturgische Gebrauch des Kyrie. In der Messe wird es nach dem Introitus als Responsorialgebet, das Kyrie und Christe eleison umfaßt, gesprochen; im Offizium leitet es die ursprünglichen oder noch vorhandenen preces feriales und die in festis non duplicibus ein; ebenso findet es sich im Ritus zahlreicher Sakramentalien sowie endlich als Einleitung und teilweise als Abschluß bei den sogenannten Litaneien.

Die Litaneien.

Das Wort „litaniae"[4] hat im kirchlichen Sprachgebrauche gewisse Wandlungen durchgemacht.

---

[1] *Καὶ πάντες οἱ πιστοὶ κατὰ διάνοιαν ὑπὲρ αὐτῶν* (die Katechumenen) *προσευχέσθωσαν λέγοντες Κύριε ἐλέησον.* Funk 478. Ähnlich die Peregrin. Aetheriae: Unus e diaconibus facit commemorationem singulorum . . . et pisinni (sic!) plurimi stant respondentes semper Kyrie eleison, quod dicimus nos miserere Domine; quorum voces infinitae sunt. CSEL 39 72.

[2] Vgl. G. Rietschel I 360; L. Eisenhofer II 88.

[3] Vgl. über die „Leisen" W. Bäumker, Kirchenlied I 7 f., mit Proben.

[4] So jetzt regelmäßig, früher auch litania, letania, von *λίτη, λιτανεία* = supplicatio, Hilferuf. Über sumerische und alttestamentliche Vorbilder

liturgie.de

a) Ursprünglich bedeutet es in Anlehnung an vorchristliche Vorbilder das Bittgebet eines Schutzflehenden, Schuldbeladenen überhaupt, und besonders die Bittrufe bei den kirchlichen Prozessionen. In diesem Sinne spricht das Rituale Romanum heute noch von der Processio in litaniis maioribus und minoribus.

b) Das Wort litania wurde auf das bei Prozessionen und in der Vormesse oft wiederholte *Κύριε ἐλέησον* übertragen, und

c) endlich von den Litaneien in unserem Sinne gebraucht, mit Kyrie eleison beginnenden Gebetsweisen, in denen man statt der bloßen Wiederholung des Rufes Kyrie eleison besondere, wechselnde, spruchartige Anrufungen und Bitten mit refrainartigen Antworten des Volkes einsetzte. Die Litaneien überhaupt entwickelten sich aus exorzistischen Anrufungen Gottes, der Engel, der Heiligen, die ursprünglich nur nach Klassen als Apostel, Märtyrer usw. genannt wurden. Die einzelnen Apostelnamen sind dann in der Reihenfolge wie im Meßkanon aufgenommen worden, was ein Zeichen für das hohe Alter der Allerheiligenlitanei ist. Die kürzere, heute noch im Ritus der Taufwasserweihe und bei der Commendatio animae gebrauchte Fassung stellt die ältere Form dar.

Die Litaneien sind im Volke rasch beliebt und im Laufe der Zeit sehr zahlreich geworden, wobei sich erklärlicherweise auch Irrtümer und Geschmacklosigkeiten einschlichen. Unter Benedikt XIV. wurden daher in Erneuerung früherer Dekrete für den liturgischen Gebrauch alle Litaneien bis auf die Allerheiligenlitanei und die Lauretanische verboten. Heute sind außer diesen beiden noch die Namen-Jesu- und die Herz-Jesu-Litanei sowie die zu Ehren des hl. Josef approbiert. Nach c. 1259 § 2 des CIC hat der Ordinarius nicht das Recht, neue Litaneien zu öffentlichem Gebrauche zu approbieren.

a) Die Allerheiligenlitanei.

Sie ist in ihren Grundzügen uralt und enthält Elemente der altchristlichen Oratio pro fidelibus.[1] Die Anzahl der aufgenommenen Heiligen ist im Laufe der Jahrhunderte recht beträchtlich geworden; eine Vereinheitlichung erfolgte durch das Brevier Pius' V. 1568 und das Pontificale Romanum 1596. Seither wurden nur geringere Zusätze gemacht. Gegen Erweiterungen sprachen sich Klemens VIII., Benedikt XIII. und XIV. aus.

Die Allerheiligenlitanei zeigt eine reichere Gliederung als die übrigen approbierten Litaneien.

---

vgl. JahrbLiturgWiss 1923 157, über älteste Supplikationen in der Vormesse ebenda 1926 270. Zum Ganzen LexThKi VI 598—601.

[1] Vgl. Const. Ap. VIII 10; F. Funk 488—492.

liturgie.de

Der Aufbau ist folgender:
1. Einleitung: Kyrie und ausdrückliche Anrufung der Trinität.
2. Die Litanei selbst:
   a) Invokationen — mit ora pro nobis beantwortet,
   b) Deprekationen — mit libera nos Domine,
   c) Obsekrationen — mit te rogamus audi nos.
3. Schluß: Agnus Dei und Kyrie.

Die Allerheiligenlitanei wird verwendet:
a) in Verbindung mit der Messe bei der Ordination und in abgekürzter Form am Karsamstag und Pfingstsamstag nach der Taufwasserweihe;
b) im Offizium ist sie am Markus- und an den Rogationstagen de praecepto für alle Majoristen.

Nach der Weisung des Pontificale Romanum haben Minoristen und Tonsuristen nach Empfang der Tonsur, beziehungsweise der Ordines minores die sieben Bußpsalmen mit der Allerheiligenlitanei zu beten.

b) Die Lauretanische Litanei.

Diese Litanei hat ihren Namen von dem sogenannten Heiligen Hause in Loreto, wo sie allwöchentlich feierlich gesungen wird. Die Zeit ihrer Entstehung ist unbekannt; jedenfalls bildete sie sich in der zweiten Hälfte des Mittelalters nach mehrfachen Vorbildern aus.[1] Inhaltlich ist sie eine feierliche Lobpreisung Mariens in lose aneinandergereihten biblischen Bildern, die nicht immer leicht verständlich sind, zumal in weniger klarer Übersetzung.[2] Unter Leo XIII. wurden die beiden vorletzten Invokationen beigefügt, unter Pius X. die Anrufung Mater boni consilii, unter Benedikt XV. die Schlußinvokation Regina pacis eingeschaltet. Der Aufbau der Lauretanischen Litanei ist einfach.

In Messe und Offizium kommt die Lauretanische Litanei nicht vor; dafür ist sie bei den sonn- und festtägigen Nachmittagsandachten viel in Gebrauch. Im römischen Rituale ist sie im Titulus X abgedruckt. Ebendort auch die folgenden.

c) Die Litanei vom Heiligen Namen Jesu.

Diese Litanei, als deren Verfasser Johannes von Capestrano oder Bernardin von Siena angeführt wurden, ist nach wiederholten Ab-

[1] St. Beissel, Verehrung Marias im 16. und 17. Jahrhundert, 466 ff. J. Braun, StimmML 1900 432—435, findet ihre erste Erwähnung in Loreto im Jahre 1576. — Über Loreto vgl. LexThKi VI 643—645.

[2] J. Fluck, Liturgik II 125, meinte: „Die Vorwürfe treffen eigentlich nur die unbeholfene deutsche Übersetzung. Viel richtiger ist die italienische, wo zum Beispiel das lateinische Vas spirituale mit Dimora dello Spirito santo = Wohnung des Heiligen Geistes, Vas honorabile mit Vaso di elezione = Werkzeug der Auserwählung, Vas insigne devotionis mit Modello di vera pietà = Muster wahrer Frömmigkeit, übersetzt ist."

liturgie.de

lehnungen erst 1862 für einzelne Diözesen, 1886 für die Gesamtkirche approbiert worden. Im äußeren Aufbau ahmt sie die Allerheiligenlitanei nach. Bezüglich des Gebrauches gilt dasselbe wie von der Lauretanischen und den noch zu behandelnden Litaneien.

d) Die Herz-Jesu-Litanei.

Die Herz-Jesu-Litanei wurde 1899 approbiert und kam besonders anläßlich der Weihe der Welt an das Herz Jesu an der Jahrhundertwende 1900 in Aufnahme. Ihr Text stammt im Wesen aus dem Jahre 1718.

e) Die Litanei zu Ehren des hl. Josef.

Sie wurde durch Pius X. 1909 approbiert und enthält eine verhältnismäßig geringe Zahl von Anrufungen.

7. Das Te Deum (Hymnus Ambrosianus).

Dieser regelmäßig als Abschluß der Matutin von Festoffizien verwendete, seit dem 6. Jahrhundert erwähnte Hymnus wurde von der Tradition auf Hilarius von Poitiers, Ambrosius oder vielleicht mit mehr Wahrscheinlichkeit auf den dazischen Missionsbischof Niketas von Remesiana († nach 414) zurückgeführt. Freilich kommt wohl auch er nicht als Verfasser, sondern nur etwa als Kompilator bereits vorhandener Stücke in Betracht. Der Hymnus dürfte allmählich entstanden sein und läßt wohl drei Schichtungen unterscheiden: die aus liturgischen Gebeten, namentlich aus Präfationen zusammengestellte Doxologie der Trinität (Te Deum — Paraclitum Spiritum), dann einen christologischen Teil etwa aus dem 4. Jahrhundert und endlich eine Anzahl von Psalmversen oder nach solchen gebildete Versikel. Der Ursprung des Hymnus ist vermutlich Norditalien oder Südgallien; der gegenwärtige Text geht wohl bei geringen Änderungen bis gegen das Ende des 4. Jahrhundertes zurück.[1]

Das Te Deum wird als Abschluß des Matutinum an allen Tagen gebraucht, an denen in der Messe das Gloria in excelsis gebetet wird; ferner ist das Te Deum der amtliche Dankhymnus, der im Rituale Romanum Pro gratiarum actione vorgeschrieben ist.[2]

---

[1] Vgl. C. Blume in StimmML 1911 274 401 487; G. Rauschen-B. Altaner, Patrol. 280.

[2] Rit. Rom., Tit. IX c. 13, De processione pro gratiarum actione: Initio processionis cantatur hymnus Te Deum laudamus.

liturgie.de

Das kirchliche Stundengebet.

Schon im frühen christlichen Altertum war es üblich, einzelne Tagesstunden als besondere Gebetzeiten zu begehen. Die Grundlage für diese Übung boten wohl Stellen wie Ps 118 62 164, 1 Par 23 30 ff., wo von dem Morgen- und Abendgebete der Leviten die Rede ist, Apg 2 15 (Stunde der Herabkunft des Heiligen Geistes) 10 9 (Gebet Petri in Joppe circa horam sextam) und ähnliche. Die Didache fordert zu dreimaligem Gebete am Tage auf; so c. 8 *τρὶς τῆς ἡμέρας οὕτω προσεύχεσθε*, ähnlich Origenes, Tertullian, Cyprian. Auch nächtliche Gebete werden aus dieser Zeit bezeugt.[1] Ein ganz geregeltes Stundengebet wurde naturgemäß durch die Entwicklung des Mönchtums bedeutend begünstigt; so bezeugen Athanasius und Johannes Chrysostomus[2] sechs Gebetzeiten für die Klöster. Seit Benedikt von Nursia wurde die Siebenzahl allgemein üblich und ging in die vita canonica über. Die Ordnung des abendländischen Breviers fällt in die Zeit vom 6. Jahrhundert[3] bis auf Gregor VII. Mit dem 11. Jahrhundert war das Stundengebet durch die Einbeziehung von Hymnen und Responsorien und die gleichzeitige Begehung von Fest- und Ferialoffizium (wohl daher officium duplex) sehr lang geworden. Deswegen entwickelte sich bald nach Gregor VII.[4] das gekürzte Breviarium secundum consuetudinem Romanae curiae, das auch die Franziskaner annahmen, deren fünfter General Haimo von Feversham um 1230 nach Aufforderung Gregors IX. eine Umarbeitung des Breviers versuchte. Unter Gregor XI. wurde das Kurialbrevier als Norm für das Stundengebet vorgeschrieben.[5] Unter dem Einflusse des Franziskanerordens wurden zahlreiche neue Heiligenfeste mit oft unkritischen Legenden, die sich über alle drei Nokturnen ausdehnten und die Schriftlesung verdrängten, in das Brevier eingeführt, was zu mancherlei Klagen Anlaß bot. Ein heftiger Gegner des Franziskanerbreviers war Radulph von Tongern († 1403), der in seiner Schrift De canonum observantia für

---

[1] Tertull., Ad uxor. II 5, MPL 1 1296; Clem. Alex., Paedag. II 9, MPG 8 493. — Zum Ganzen: L. Eisenhofer, Liturgik II 482—500. S. Bäumer, Geschichte des Breviers (1895). J. Brinktrine, Das Römische Brevier (1932).

[2] Athan., De virginit. c. 12 16 20, MPG 28 265 272 276; Chrysost., Hom. 14 in 1 Tim 5 4, MPG 62 576 u. ö.

[3] P. Batiffol hält gegen S. Bäumer dafür, daß die eigentliche Ausbildung des Stundengebetes aus der ursprünglichen Vigil erst im 7. und 8. Jahrhundert stattgefunden habe.

[4] Gregor VII. selbst nahm wohl keine Verkürzung des Breviers vor. Vgl. JahrbLiturgWiss 1929 181.

[5] Vgl. S. Bäumer, Brevier 321.

liturgie.de

die altrömische Einrichtung kämpfte.[1] So wurde eine neuerliche Bearbeitung des Breviers nötig, die der Kardinal F. Quiñonez vornahm; das neue Brevier erschien 1535 und wird gewöhnlich nach der Titelkirche S. Crucis des Verfassers als „Kreuzbrevier" bezeichnet.

Im Brevier von Quiñonez kam allwöchentlich das ganze Psalterium zur liturgischen Verwendung; das Alte Testament wurde fast ganz, das Neue außer der Apokalypse ganz gelesen, die Heiligenlegenden wurden einigermaßen kritisch gesichtet und auf die dritte Lektion beschränkt, Kapitel, Responsorien ganz, Hymnen und Antiphonen großenteils ausgeschieden. Das auf diese Weise immerhin gekürzte und übersichtlicher gestaltete Brevier fand aber nur sehr geteilte Aufnahme[2] und wurde durch die nächste Reform überhaupt verdrängt.

Eine Neuordnung des Breviers im Sinne des Tridentinums wurde durch Pius V. veranstaltet: 1568 wurde das revidierte Brevier durch die Bulle Quod a nobis allen Diözesen und religiösen Genossenschaften römischen Ritus' vorgeschrieben, die nicht schon 200 Jahre ein eigenes Brevier hatten. Geringere Verbesserungen erfuhr das Pianum unter Klemens VIII., Urban VIII. und Leo XIII., bis schließlich Pius X. 1911 und 1913 mit der Neuordnung des Psalteriums den Beginn einer weitgreifend gedachten Brevierreform machte.[3]

Einteilung und Bestandteile des Breviers.[4]

Das Brevier wird in vier herkömmlich nach den Jahreszeiten bezeichnete Teile eingeteilt; der erste, Pars hiemalis, umfaßt die Zeit vom ersten Adventsonntag bis zur Non des Samstags vor dem ersten Fastensonntag, der zweite als Pars verna den Zeitraum vom ersten Fastensonntag bis zum Samstag nach Pfingsten, der dritte, Pars aestiva, die Zeit vom Dreifaltigkeitssonntag bis zum Samstag vor dem dem 1. September nächstliegenden Sonntag, der vierte als Pars autumnalis die Zeit von da an bis zum Advent.

Jeder Teil des Breviers hat die vier Abschnitte: Psalterium, Proprium de tempore, Proprium Sanctorum, Commune Sanctorum;

---

[1] Vgl. C. Mohlberg, Radulph de Rivo I 143 ff.

[2] Vgl. S. Bäumer, Brevier 293—409. Eine Anzahl gesunder Reformgedanken des Kreuzbreviers erscheint übrigens in der Reform Pius' X. vom 1. November 1911 verwirklicht.

[3] Eine von Benedikt XIV. beabsichtigte Brevierreform kam nicht zur Vollendung; über die Vorschläge zur Brevierreform auf dem Vatikanum vgl. F. Schubert in TheolGl 1911 563—571.

[4] Für das Einzelne müssen Text und Rubriken des Breviers eingesehen werden; an dieser Stelle kommt nur eine grundlegende Übersicht in Betracht. — Zum äußeren Aufbau vgl. G. Kieffer, Rubrizistik[7] 23—81.

liturgie.de

dazu tritt noch ein Anhang, der unter anderem das Officium parvum B. M. V., das Totenoffizium, die Bußpsalmen mit der Allerheiligenlitanei enthält. Als Ergänzung des allgemeinen römischen Breviers ist das Diözesanproprium zu betrachten.

Die Hauptbestandteile, aus denen sich die kanonischen Tagzeiten zusammensetzen, sind Psalmen, Lesungen, Hymnen und Orationen. Dazu treten weniger umfangreiche Glieder, wie Antiphonen, Versikel, Responsorien, die Capitula und Lectiones breves. Den Abschluß des Offiziums bilden die nach den Kirchenzeiten wechselnden Marianischen Antiphonen: Alma Redemptoris Mater, Ave Regina coelorum, Regina coeli, Salve Regina mit den zugehörigen Orationen. Über die Einleitung und die Beendigung der Tagzeiten mit Paternoster, Ave und Credo wurde bereits oben gesprochen.

Die einzelnen kanonischen Tagzeiten.

1. *Die Vespern: I., II. Vesperae.*

Das liturgische Offizium beginnt an sich mit den 1. Vespern schon am Vorabende des kirchlichen Tages und schließt mit den 2. Vespern und dem Kompletorium des Tages selbst ab. Somit werden zunächst die Vespern zur Besprechung gelangen müssen.

Ursprünglich dürfte die Vesper mit Ausnahme der vom Samstagabend Privatgebet gewesen sein, als eine Art Tischgebet bei Agapen und Abendessen überhaupt. Von dem Ritus: Lichtanzünden, Mahl, Abschlußgebet machte sich der letzte Teil selbständig und wurde nach den Laudesgebeten geformt. So entstand die nach C. Callewaert auch in Rom schon im 4. Jahrhundert zum Offizium gezählte Vesper.[1]

Der Name vesperae oder lucernare,[2] lucernarium, *λυχνικόν*, erinnert an die abendliche Zeit der Verrichtung dieser Hore. In Verbindung mit der Fastenpraxis, zufolge der erst nach den Vespern das Mahl gehalten wurde, ergab sich eine Hinaufrückung der Vespern in die früheren Nachmittagsstunden, eben in dem Maße, als man die ursprünglich erst abends gehaltene Mahlzeit früher ansetzte. Darauf ist bereits in der Heortologie hingewiesen worden.

Die Vesper ist im ganzen ein Lob- und Dankgebet für die Gnaden und Wohltaten des zu Ende gehenden Tages, unter Bezugnahme auf die Festzeit oder den Tagescharakter; an Buß- und Fasttagen schließen sich die in eine litania gefaßten preces an.

---

[1] Vgl. C. Callewaert, Vesperae antiquae... (1929) auf JahrbLiturg Wiss 1929 179 f.

[2] Vgl. Peregr. Aeth. c. 29.

liturgie.de

Im Aufbau sind die Vespern des Römischen Breviers den Laudes gleich: fünf Psalmen mit den zugehörigen Antiphonen, Capitulum, Hymnus, Versikel, Antiphon, Magnificat, Orationen und etwaige Kommemorationen. Die Inzensation beim Magnificat, die früher[1] schon bei dem Versikel Dirigatur Domine oratio mea sicut incensum in conspectu tuo vorgenommen wurde, erinnert an das alttestamentliche Abendrauchopfer, von dem Ps. 140 spricht.

Schon zur Zeit Amalars wurden die ersten Vespern feierlicher begangen als die am Festtage selber: gloriosiore sono et maiore populorum conventu. De ord. antiph. c. 16, MPL 105 1272. Das gilt auch heute noch.

2. *Matutin und Laudes.*

Das Matutinum als Officium nocturnum ist mit den altchristlichen Vigilien in Verbindung zu bringen; nach der Regel des hl. Benedikt begann es etwa um 2 Uhr nachts, nach Amalar um die Zeit des Gallicinium, also im Winter etwa zwischen 4 und 6 Uhr nachts.[2] Von der Zeit der Gebetsübung stammen auch die Bezeichnungen: Vigiliae, Officium nocturnum, Matutinum. Nach den vier[3] Nachtwachen teilte man auch das nächtliche Offizium in drei Nokturnen und die Laudes, so genannt wegen der Lobpsalmen 148—150, die bis 1911 täglich den Abschluß der Psalmodie dieser Hore bildeten.

Die Einleitung zum Matutinum bildet, im Abendland wohl seit dem 6. Jahrhundert, das Invitatorium, eine Antiphon mit dem responsorisch nach der Fassung der Itala gebeteten Psalm 94; zeitweilig war es ein förmliches Sammelzeichen für das Chorgebet.[4] Im MA zeigt es große Mannigfaltigkeit.

Dann folgen der Hymnus, die Psalmodie in einem oder in drei Nokturnen, die Lektionen mit den Responsorien, deren letztes an Tagen mit festlichem Charakter (Feste, Osterzeit, Dominicae communes) durch Te Deum ersetzt wird.

Drei Nokturnen werden an Sonntagen und an Festen mit dem Ritus Semiduplex und Duplex gebetet. Das bloß aus einem Nokturn bestehende Oster- und Pfingstoffizium ist aus dem Zusammenhange mit den langen Taufzeremonien zu erklären. Einen Nokturn haben regelmäßig die Tage mit dem Ritus simplex. Seit der Brevierreform Pius' X. sind in jedem Matutinum nur mehr neun Psalmen, vordem waren es im Sonntagsoffizium achtzehn.

Die Laudes bildeten das dem abendlichen Lucernare entsprechende Morgengebet, zu dem man an den gewöhnlichen Sonntagen etwa zur

---

[1] Vgl. Amalar, De eccl. off. IV 7, MPL 105 1181; Duranti, Rationale V 9.

[2] Vgl. S. Bäumer, Brevier 20.

[3] Nach römischer Sitte; die Griechen rechneten drei φυλακαί.

[4] Amalar, De ord. antiph. 1, MPL 105 1247. Ähnlich Duranti.

liturgie.de

Zeit des Hahnenschreies zusammenkam. Es dürften also die Laudes öfter begangen worden sein als der Nachtgottesdienst, die Vigiliae oder *Παννυχίδες*. Seit dem 4. Jahrhundert scheinen die Laudes tägliches und öffentliches Gebet von Klerus und Volk geworden zu sein. Im Mönchsoffizium verschmelzen dann Vigiliae und Laudes fast zu einer Hore. Die Psalmenverteilung in den Laudes scheint vom Beginn des 5. Jahrhunderts bis auf Pius X. gleich geblieben zu sein.[1]

Im äußeren Aufbau entsprechen sie ganz den Vespern; die alten Laudeshymnen der gewöhnlichen Ferien und Sonntage sind ausgesprochene Morgengebete in poetischer Form. Das Canticum Zachariae (Lk 1 68—79) mag wegen der in den Schlußversen erwähnten geistigen Erleuchtung (Oriens ex alto, illuminare his, qui in tenebris et in umbra mortis sedent) beim Anbruche des physischen Tages gesungen worden sein.

3. *Die Horae minores.*

Den vier nächtlichen Vigiliae entsprachen in der römischen Tageseinteilung vier Stationes: von 6—9, von 9—12, von 12—3 und von 3—6 Uhr, die aber der Dreiteilung hora tertia (Morgen), sexta (Mittag), nona nicht standhalten konnten. Dem frommen Gebrauch, diese Abschnitte durch Gebet zu heiligen, entstammen die als Terz, Sext und Non bekannten ganz gleich gebauten Tagzeiten, die besonders in den Hymnen auf die ursprüngliche Zeit ihrer Verrichtung Bezug nehmen.[2]

Die Prim ist von dem Gebrauche der palästinensischen Mönche herzuleiten, nach dem Nachtoffizium sich nochmals zur Ruhe zu begeben; nach dem Aufstehen bei Sonnenaufgang wurde dann ein eigentliches Morgengebet als „altera Matutina" üblich, wie es Cassian[3] nennt; in der Benediktinerregel wird es als Prima bezeichnet, wohl wegen seiner Stellung am Anfange des Tages.

Die Prim entspricht in ihrem ersten Teile ganz den übrigen kleinen Horen: Hymnus, Psalmodie, Capitulum, Responsorium breve, Oration; der zweite Teil lehnt sich an das klösterliche sogenannte Officium capituli an, zu dem Verlesung des Martyrologium mit Anrufung der darin erwähnten Heiligen, Verteilung der Tagesarbeit unter Anrufung

[1] Vgl. C. Callewaert, Laudes Matutinae (1928) und JahrbLiturg Wiss 1928 295 f.

[2] Nunc sancte nobis Spiritus (vgl. Apg 2 15); Rector potens splendore mane illuminans et ignibus meridiem; Rerum tenax vigor largire lumen vespere.

[3] De instit. coenob. III 4 ff., MPL 49 126 ff. — Vgl. auch JahrbLiturg Wiss 1922 149.

liturgie.de

der Hilfe Gottes, Verlesung eines Stückes aus der Ordensregel, Segenerteilung durch den Vorgesetzten und Entlassung der Mönche (absolutio capituli) gehörten. Alle die genannten Elemente sind im zweiten Teile der Prim noch heute unschwer wiederzuerkennen.

Über die preces feriales und dominicales der Prim geben die Rubriken Aufschluß; an Sonntagen De ea nach Epiphanie und Pfingsten ist nach der Psalmodie das sogenannte Symbolum Athanasianum einzuschalten, dessen bereits bei der Besprechung der Symbola Erwähnung getan wurde.

4. *Das Kompletorium.*

Das Kompletorium ist das liturgische, die Tageszeiten abschließende Nachtgebet; im Morgenlande findet es sich vielleicht schon im 4. Jahrhundert angedeutet;[1] im Abendlande bestand es wohl schon vor dem hl. Benedikt, der ihm allerdings den jetzigen Namen gab.

Ähnlich wie die Prim enthält auch das Kompletorium einen dem Officium capituli entsprechenden Teil, nämlich die Gebete vor der mit Converte nos eingeleiteten Psalmodie; der übrige Aufbau gleicht dem der anderen Horen so ziemlich. Die Abschlußoration Visita habitationem istam und der nachfolgende Segen deuten wohl darauf hin, daß das Kompletorium ursprünglich im Dormitorium des Klosters gebetet und mit der Benediktion von seiten des Abtes beschlossen wurde.

Die kirchlichen Volksandachten.

Die kirchlichen Volksandachten haben erst allmählich Eingang gefunden, zumal seitdem die Gläubigen die Kirchensprache nicht mehr beherrschten und deshalb auch die Teilnahme an dem kanonischen Stundengebet, besonders an Laudes und Vespern, nachließ und ganz aufhörte. So stellen sich denn die kirchlichen Volksandachten zum Teil als ein Ersatz des Stundengebetes dar, der von der Kirche anerkannt, nach seiner Form geprüft und gebilligt und in einzelnen Fällen geradezu vorgeschrieben wurde.[2]

Die wesentlichen Bestandteile der öffentlichen Volksandachten sind die Aussetzung des Allerheiligsten, die Segenerteilung und Gebete in der Volkssprache.

---

[1] Vgl. Basil., Regulae fusius tract. c. 37 5, MPG 31 1016. — Jahrb LiturgWiss 1925 193; 1930 236 241.

[2] Über die Schwierigkeiten grundsätzlicher Natur, die sich bei der Einreihung der Volksandachten in die Liturgie der Kirche auftun, vgl. J. A. Jungmann, Was ist Liturgie?, in ZschrKathTheol 1931 83—102, und die kritische Stellungnahme zu dem Artikel durch O. Casel im JahrbLiturg Wiss 1930 (ausgegeben Ende 1931), 189—193.

liturgie.de

1. Die Aussetzung des Allerheiligsten.

In der altchristlichen und frühmittelalterlichen Kirche bis zur Jahrtausendwende war eine Aussetzung des Allerheiligsten unbekannt; auch die Erhebung der heiligen Gestalten bei der Wandlung findet sich erst um die Mitte des 13. Jahrhunderts als allgemeine Übung vor, war aber vor dem Ende des 12. noch unbekannt.[1]

Mit der Einbürgerung des Fronleichnamsfestes ist dann auch die Aussetzung häufiger geworden, doch besteht in diesem Punkte keine Einheitlichkeit. Jedenfalls findet die Aussetzung in unseren Gegenden viel öfter statt als in Rom.

Man vergleiche dazu die treffliche pastoralkluge Bemerkung bei Alphonsus, Th. mor. VI 424: In hoc spectandum, an in illis locis, in quibus fit expositio, devotio et cultus Sacramenti magis augeatur vel minuatur, et iuxta hanc regulam censeo expositionem faciendam vel omittendam; ubi enim cultus augetur, nescio cur potius non sit laudanda quam improbanda huiusmodi expositio, modo non sit nimis frequens.

Die Aussetzung des Allerheiligsten ist entweder Expositio publica oder privata.

a) Die Expositio publica besteht darin, daß das Allerheiligste aus dem Tabernakel gehoben und in throno zur Anbetung ausgesetzt wird — meist wohl in der Monstranz, nach Diözesangewohnheit oder bestimmter Anordnung auch im Ziborium. Die Bedingungen für eine solche Aussetzung sind eine causa gravis nach Ermessen des Bischofs, die nicht bloß angenommene Erlaubnis des Bischofs und die nötige decentia bezüglich der liturgischen Beleuchtung, der Zahl der zur Anbetung anwesenden Gläubigen usw.

b) Die Expositio privata besteht darin, daß das Tabernakel geöffnet wird, so daß das verhüllte Ziborium zum Vorschein kommt, ohne aber herausgenommen zu werden; am Schlusse ist gegenwärtig, entgegen früherer Spruchpraxis der CR, der Segen mit der Pyxis nicht unstatthaft.[2]

Die Expositio privata seu cum pyxide darf nach CIC c. 1274 § 1 in allen Kirchen und Oratorien, in denen das Allerheiligste aufbewahrt wird, ohne ausdrückliche Erlaubnis des Ordinarius ex qualibet iusta causa geschehen; die Expositio publica seu cum ostensorio am Fronleichnamstag und innerhalb der Oktav inter Missarum solemnia et ad Vesperas; für andere Anlässe ist die Erlaubnis des Ordinarius und eine iusta et gravis causa praesertim publica erfordert, auch in Kirchen eines exemten Ordens.

---

[1] Vgl. P. Browe, Die Verehrung der Eucharistie, 28 ff.; derselbe, Die Entstehung der Sakramentsandachten, JahrbLiturgWiss 1927 83—103.

[2] Vgl. D. auth. 3650 3875 3.

liturgie.de

Die Aussetzung und Reposition darf auch ein Diakon vornehmen (sacerdos vel diaconus), die Segenerteilung nur der Priester, der Diakon nur in dem Falle, daß er das Allerheiligste zu einem Kranken getragen hätte: c. 845 § 2.

2. Der Segen mit dem Allerheiligsten.

Der sakramentale Segen ist in manchen Gegenden Deutschlands in Verbindung mit der Fronleichnamsprozession schon in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts üblich gewesen, vielleicht in Anlehnung an die viel ältere Sitte, das Volk mit Reliquien zu segnen. Daran reihte sich zumal in Süddeutschland der Wettersegen und endlich der bei Nachmittagsandachten und für besondere Anlässe auch nach dem Hochamte;[1] so kam der sakramentale Segen etwa seit dem 15. Jahrhundert ganz allgemein in Übung, und zwar in unseren Gegenden wieder viel häufiger als in Rom. Nach der Instructio Clementina von 1705 sollte er nur am Ende der theophorischen Prozessionen oder des Vierzigstündigen Gebetes erteilt werden. In vielen Diözesen ist indes wenigstens allsonntägliche Segenerteilung üblich geworden.

Bei Segenerteilung mit der Monstranz sollte stets das Pluviale verwendet werden; beim Segen im unmittelbaren Anschlusse an die Messe wird freilich vielfach gewohnheitlich die Kasula behalten; für den Segen mit dem Ziborium, wo er gestattet ist, genügt Chorrock und Stola.

3. Gebete in der Volkssprache.

Solche sind bei den Volksandachten nach approbierten Texten gestattet; so zum Beispiel der Rosenkranz, die Litaneien, die Kreuzwegandacht, die nach der Predigt vorgeschriebenen Gebete und ähnliche. Auch die in manchen Diözesen seit Jahrhunderten übliche Vesper in der Volkssprache wäre hieher zu zählen; ebenso das Kirchenlied.

Aus Gründen der Pastoralklugheit wird der Seelsorger solche Volksandachten mit approbierten Gebetstexten erhalten dürfen, sie aber vor zum Mechanisieren führender Einförmigkeit zu bewahren haben. Zu den verbreitetsten derartigen Übungen gehören:

a) Die Nachmittagsandachten an Sonn- und Festtagen, bisweilen wohl auch an Wochentagen, wie am Samstag und an den Vigilien vor hohen Festen. Bei diesen Andachten, die in unseren Gegenden wohl regelmäßig mit Aussetzung und abschließendem sakramentalem Segen verbunden werden, kommen meist die approbierten Litaneien zur Verwendung, auch der Rosenkranz oder lateinische Vespern, die nicht notwendig mit dem Tagesoffizium übereinstimmen müssen.

---

[1] Vgl. P. Browe, Die Verehrung der Eucharistie 181—185.

liturgie.de

Vesperae, quae ad devotionem populi Dominicis et Festis cantantur in ecclesiis mere parochialibus, ubi non est obligatio chori, cantari possunt de quolibet officio, dummodo ii, qui ad Horas canonicas tenentur, privatim recitent illas de officio occurrente. D. auth. Band V S. 499 zu 3624 12.

b) Das Vierzigstündige Gebet. Spuren dieser Gebetsübung finden sich bereits im 13. Jahrhundert in Dalmatien;[1] in Italien wurde sie im 16. Jahrhundert durch Antonius Maria Zaccaria und den Kapuziner Josef von Fermo verbreitet; in Rom bildete sich 1560 ein eigener Gebetsverein dafür. Die vierzig Stunden wurden ursprünglich mit den Stunden der Grabesruhe des Herrn, später mit seinem vierzigtägigen Fasten in Verbindung gebracht. Durch Klemens VIII. wurde 1592 das Vierzigstündige Gebet in allen Kirchen Roms nach einer lückenlosen Reihenfolge eingeführt, so daß sich schon ein „Ewiges Gebet" ergab. Klemens XI. erließ 1705 die vielgenannte Instructio Clementina für die Abhaltung des Vierzigstündigen Gebetes.

Die Neuausgabe (durch Klemens XII. 1731) findet sich in D. auth. Band III, S. 377, der Kommentar Gardellinis dazu D. auth. Band IV S. 9—138. Der authentische Text ist italienisch; die Instruzione selbst gilt zunächst nur für die Kirchen Roms, enthält aber die Leitsätze für die Einrichtung der Gebetsübung in der Gesamtkirche. Die hauptsächlichsten sind nachstehende:

Die Aussetzung hat durch vierzig, nur gewohnheitlich durch die Nacht unterbrochene Stunden zu erfolgen; am Kirchenportal ist ein geeignetes, die Aussetzung anzeigendes Symbol anzubringen; die Exposition hat auf dem Hauptaltar zu geschehen; bei ausgesetzter Monstranz sollen wenigstens zwölf[2] Lichter brennen. Die Aussetzung darf an allen Tagen mit Ausnahme des Triduum sacrum und mit Genehmigung des Bischofs in allen Kirchen stattfinden, in denen das Allerheiligste aufbewahrt wird. In unseren Gegenden findet das Vierzigstündige Gebet gewöhnlich an den drei Tagen vor Aschermittwoch statt, bisweilen übrigens nur als „Dreizehnstündiges Gebet", und ist als Sühneandacht gedacht. Über die hochprivilegierte Votivmesse an den drei Tagen gibt wohl jedes Diözesandirektorium Aufschluß.

Der CIC c. 1275 wünscht, daß das Vierzigstündige Gebet in allen Pfarrkirchen und in anderen, in denen das Allerheiligste ständig aufbewahrt wird, alljährlich an den mit Einverständnis des Bischofs bestimmten Tagen feierlich begangen werde; ist es irgendwo aus schwerwiegenden Gründen untunlich, so soll der Bischof dafür sorgen, daß das Allerheiligste wenigstens durch einige Stunden hindurch feierlich ausgesetzt bleibe.

c) Die Kreuzwegandacht. Die Kreuzwegandacht ist besonders in der Fastenzeit, zumal an den Mittwochen, Freitagen und Sonntagen,

[1] Vgl. L. Eisenhofer II 324; F. Beringer-Steinen, Ablässe II 316—318.

[2] Die Instruzione selbst verlangt „almeno venti lumi" (§ IV); spätere Erklärungen und Modifikationen (so Benedikts XIV., vgl. D. auth. Band IV S. 24) begnügen sich mit 12.

liturgie.de

als gemeinsame Volksandacht viel in Gebrauch. Mit dem Namen „Kreuzweg" bezeichnete man zunächst den Weg, den der Erlöser selbst mit dem Kreuze gegangen ist, sodann die Andachtsübungen der diese Stätte besuchenden Christen, ferner die üblichen bildlichen Darstellungen des Leidensganges und endlich die Andacht in ihrer heutigen Form.[1]

Die sogenannten Stationen beruhen teils auf biblischer Grundlage, teils auf Tradition; so die Stationen 3, 7, 9, dann 4 und 6; die Bezeichnung statio rührt von dem betrachtenden stare der Pilger her und wurde allmählich vom Orte auf die Begebenheit übertragen.

Eine Vorstufe für die Entwicklung der Kreuzwegandacht bedeuten die seit dem Aufhören der Kreuzzüge häufigen „Geistlichen Pilgerfahrten" sowie Nachbildungen einzelner Stätten Jerusalems im Abendlande. Gegen Ende des 15. Jahrhunderts beginnen die plastischen Kreuzwegdarstellungen in der einfachen Weise, daß man bloß die beiden Endpunkte der Via dolorosa (Haus des Pilatus und Kreuz auf Golgotha) irgendwie bezeichnete. Die anfänglich rasche Weiterentwicklung wurde durch die Reformationswirren gehindert, die heutige Form der Andacht entwickelte sich in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, als Volksandacht seit Anfang des 18. Es entstanden zahlreiche „Kalvarienberge", oft in kunstvoller Ausführung, ebenso wie Kreuzwege in Kirchen. Ein Ablaß wurde für diese Gebetsübung zunächst für die Franziskanerbruderschaften von Innozenz XI. 1686 gewährt und allmählich auf alle Gläubigen ausgedehnt, die in Franziskanerkirchen oder auch in anderen die Kreuzwegandacht vor von einem bevollmächtigten Franziskanerpriester[2] geweihten Kreuzwegen verrichten.

Die Zahl der Stationsbilder schwankt zwischen 7 und 14 oder 15, vereinzelt kommen selbst 19 vor; die heute übliche Reihenfolge wurde erst seit dem 16. Jahrhundert herrschend, ebenso die Anfügung der beiden letzten Stationen. Bezüglich der biblisch nicht bezeugten bemerkt K. Kneller, Geschichte der Kreuzwegandacht 191: „Es muß festgehalten werden, daß niemand gezwungen ist, etwa die drei Fälle unter dem Kreuze oder die Veronikalegende als geschichtliche Wahrheit anzunehmen. Vom Besucher des Kreuzweges ist nicht gefordert, daß er gerade über diese 14 Stationen nachdenke, es ist nur die Betrachtung des Leidens Christi im allgemeinen verlangt."

Die Bedingungen für die kanonische Errichtung eines Kreuzweges sind die schriftliche Bewilligung des Bischofs (sub poena nullitatis) und die Weihe von 14 hölzernen Stationskreuzen (ohne Corpus) durch einen Franziskaner- oder anderen bevollmächtigten Priester. Die Anbringung des Kreuzweges und die erste Abhaltung der Kreuzwegandacht kann durch andere Personen geschehen, das erstere auch durch Laien. Stationsbilder werden nicht erfordert, sind aber wün-

[1] Zum Ganzen: F. Beringer-Steinen, Ablässe I 330—355.

[2] Den Franziskanern war 1312 die Bewachung des Heiligen Grabes übergeben worden; daher das Privileg.

liturgie.de

schenswert, wenn sie würdig und erbaulich ausgeführt werden. Die Kreuze dürfen von den Bildern getrennt sein und sollen von ihnen nicht verdeckt werden.

Zur Gewinnung der Kreuzwegablässe ist, der Idee und dem Ursprung der Andacht entsprechend, eine Betrachtung des Leidens Jesu (sufficit meditari, quantumvis breviter, passionem Domini) unter Bewegung von einer Station zur anderen erforderlich; bei gemeinsamer Verrichtung genügt die Bewegung des Leiters der Andacht. Das Nähere bei F. Beringer-Steinen, Ablässe I 346 ff. Eine Neuordnung der Ablaßbestimmungen erfolgte durch das Dekret der Apostolischen Pönitentiarie, Officium de Indulgentiis, vom 20. Oktober 1931, ActaApSed 1931 522.

d) Die Maiandacht gehört heute zu den meistbesuchten Volksandachten. Spuren finden sich schon bei den mittelalterlichen Mystikern, in ihrer heutigen Form wurde sie im 18. Jahrhundert in Italien üblich[1] und verbreitete sich von da nach Frankreich, Belgien, Deutschland und Österreich, zumal seitdem sie Pius VII. 1815 und 1822 besonders empfohlen hatte. Im Mittelpunkte der bei der Maiandacht verwendeten Texte steht die Lauretanische Litanei.

Vgl. J. Metzler, Die Marien-Maiandacht, in Zschr. f. Aszese u. Mystik 1928 89—101.

Die Prozessionen.

C. 1290 des CIC definiert die Prozessionen als Solemnes supplicationes, quae a populo fideli duce clero fiunt, eundo ordinatim de loco sacro ad locum sacrum, ad excitandam fidelium pietatem, ad commemoranda Dei beneficia eique gratias agendas, ad divinum auxilium implorandum.

Die altrömischen und griechischen Ausdrücke processio, processus, *πομπή παραπομπή* bezeichneten einen feierlichen Aufzug oder Einzug überhaupt.

Der letzte innere Grund für die Veranstaltung von religiösen Prozessionen liegt in dem Bestreben des Menschen, die ihn im Herzen bewegende religiöse Stimmung zur äußeren Bekundung zu bringen; so erklären sich kultische Bitt- oder Lobgänge im Heidentum wie im Judentum; ebenso sind in den frühen christlichen Jahrhunderten Prozessionen üblich gewesen, wie zum Beispiel die Peregrinatio Aetheriae des wiederholten bezeugt.[2]

Ihrem Zwecke nach unterscheidet man Lob-, Dank- und

[1] Anleitungen zur Feier des Mai als Marienmonat wurden unter anderem veröffentlicht von Hannibal Dionisi S. J. in Parma 1726, von Franz Lalomia S. J. in Palermo 1758 und besonders von Alphons Muzarelli in Ferrara 1785; letztere Anleitung fand in über 100 Auflagen Verbreitung. Der 1654 in Köln von J. Nadasi S. J. herausgegebene „Theophilus Marianus" ist nicht für den Mai gedacht.

[2] Vergleiche z. B. c. 26 31 37 40 42 43.

liturgie.de

Bittprozessionen;[1] je nachdem sie in regelmäßiger Folge oder in besonderen Ausnahmefällen stattfinden, werden sie in ordentliche und außerordentliche eingeteilt.

Der Ritus der Prozessionen ist im wesentlichen folgender: die Prozession geht von der Kirche aus und kehrt in der Regel zu derselben zurück; den Beginn macht, auch bei theophorischen Prozessionen, das Kreuz, dann folgen die religiösen Bruderschaften, der Regular- und der Säkularklerus mit dem Offiziator und seiner Assistenz am Schlusse, dann das gläubige Volk, und zwar zuerst die Männer. Auf dem Wege werden die vorgesehenen Gebete (Allerheiligenlitanei, Bußpsalmen, kirchliche Hymnen u. ä.) gesprochen oder gesungen; bei Ankunft in einer anderen Kirche wird Antiphon, Versikel und Oration des Titularheiligen gebetet. Die Messe sollte in der Regel nach Beendigung der Prozession gehalten werden, am Fronleichnamstag ist sie vorher zu feiern.— In den Hauptsachen stimmt somit die Prozessionsfeier mit der altkirchlichen Stationsbegehung überein.

Im einzelnen:

Zu den ordentlichen Prozessionen sind zu zählen: Die Lichterprozession am 2. Februar, die Palmenprozession am Palmsonntag, die theophorische Prozession am Gründonnerstag nach der heiligen Messe und am Karfreitag vor der Präsanktifikatenmesse, die Prozessionen In litaniis maioribus und minoribus am 25. April und an den Bittagen, endlich die Fronleichnamsprozession.

Nach c. 1291 des CIC soll am Fronleichnamstage nisi aliter ferat immemorabilis consuetudo vel locorum circumstantiae, nur eine einzige Prozession von der Hauptkirche aus gehalten werden, unter Beteiligung des Klerus und der religiösen Genossenschaften. Die übrigen Pfarrkirchen des Ortes, auch Regularkirchen, dürfen sie während der Oktav veranstalten. Nötigenfalls hat der Ordinarius Tag, Stunde und Weg vorzuschreiben.

Dazu kommen diözesanrechtlich in unseren Gegenden die Prozession zum Heiligen Grabe am Karfreitag und die Auferstehungsprozession, dann Prozessionen an den Sonntagen von Ostern bis Pfingsten; auch die Allerseelentagsprozession, wo sie üblich ist, ist hieher zu rechnen.

Über die allgemeinkirchlichen Prozessionen unterrichten das Missale und die in dieser Schrift bei Besprechung der zutreffenden Tage gebotenen Bemerkungen; es erübrigt somit nur, noch einige Ausführungen über die sogenannten Bittprozessionen zu bringen.

a) Die Prozession In litaniis maioribus am 25. April.

Diese Bittprozession wurde bereits in vorgregorianischer Zeit in Rom am 25. April als dem Tage der heidnischen Robigalia, einem

[1] Die letzteren werden im christlichen Altertum meist als litaniae (letaniae), supplicationes, rogationes, ἐξομολογήσεις bezeichnet.

liturgie.de

Umgang mit der Bitte um Gedeihen der Feldfrüchte, begangen. Im fränkischen Reiche fand diese Übung, auch letania Romana oder Gregoriana genannt, etwa mit Beginn des 9. Jahrhunderts als christliches Gegengewicht gegen die althergebrachten heidnischen Flurumzüge Eingang.[1]

Die Konvokationsformel vom Jahre 591 im Registr. Ep. Greg. M., Append. MPL 77 1329, spricht von einer schon bekannten litania quae maior ab omnibus appellatur. Mit dem Markusfeste steht sie in keinerlei Zusammenhang und findet auch bei Verlegung des Markusfestes, das im Abendlande übrigens erst seit dem 9. Jahrhundert erscheint, doch am 25. April statt.

In orientalischen Liturgien wurden nach der Konsekration Gebete um Gedeihen der Feldfrüchte eingeschaltet; so bei Serapion von Thmuis die *Εὐχὴ ὑπὲρ καρποφορίας* (bei F. Funk, Didascalia II 166). Ein Anklang daran mag sich in der Formel Per quem haec omnia semper bona creas etc. am Schlusse des Kanons finden. Bei den Bittprozessionen tritt jene altkirchliche Übung in verstärkter Betonung auf.

Der Ritus der Prozession ist im römischen Rituale, Tit. IX c. 4, angegeben, die Rogationsmesse findet sich im Missale nach der Dom. V. post Pascha.

b) Die Prozession In litaniis minoribus an den drei Bittagen.

In ihrer äußeren Begehung mit der Markusprozession vollständig übereinstimmend, sind diese Prozessionen gallischen Ursprunges; daher auch die spätere Bezeichnung litania Gallicana. Sie wurden von dem Bischof Mamertus von Vienne (um 470) wegen verschiedener Heimsuchungen (Erdbeben, Kriege) eingeführt[2] und seit dem Konzil von Orleans 511 in Gallien allgemein üblich; in Rom kamen sie erst um 800 durch Papst Leo III. in Aufnahme, in Deutschland durch die Synode von Mainz 813 c. 33.

In Spanien fanden an Stelle der Markus- und Rogationsprozessionen dreitägige litaniae im September, November und Dezember und seit dem Synodalbeschlusse von Gerunda (Gerona in Katalonien) 517 auch in der Woche nach Pfingsten statt. In Mailand wurden ähnliche Bittgänge in der Woche nach Christi Himmelfahrt gehalten.

Für Prozessionen mehr privater Natur, wie sie sich zum Beispiel bei Wallfahrten ergeben, ist in der Regel kein bestimmter Ritus vorgeschrieben. In jedem Falle wäre aber darauf zu sehen, daß die zur Verwendung gelangenden Gesänge und Gebete kirchlich approbiert seien. Eine Neueinführung von Prozessionen oder Abschaffung und Verlegung bisher üblicher ist nach c. 1294 § 1 des CIC nur mit Erlaubnis des Ordinarius statthaft. Religiosen, auch exemte, dürfen ohne Erlaubnis des Ordinarius außerhalb ihrer Kirchen und Klöster keine Prozessionen veranstalten: c. 1293 des CIC.

[1] Vgl. A. Franz, Bened. II 8. — JahrbLiturgWiss 1928 394.

[2] Greg. Tur., Hist. Franc. II 34, MG, Scr. I 1 97. — Zum Ganzen vgl. L. Eisenhofer, Liturgik I 557; A. Franz, Bened. II 7 ff.

liturgie.de

Das Meßopfer.

Der Mittelpunkt des gesamten kirchlich-religiösen Lebens ist die von Christus eingesetzte und anbefohlene Eucharistiefeier, wie Mt 26 26—28 und die Parallelberichte sowie 1 Kor 11 23—25 dartun. Der Beweis für die tatsächliche Vornahme der Meßfeier von Anfang an ergibt sich aus weiter unten zu behandelnden altchristlichen Zeugnissen. Die Namen für die Feier sind *κλάσις τοῦ ἄρτου*,[1] *εὐλογία, εὐχαριστία*,[2] *θυσία, θυσία λογική*,[3] *μυστήριον* = sacramentum; sacrificium, dominicum[4]; auch collecta = collectio, nach dem Justinischen Ausdruck *συνέλευσις*, dann officium, officium solemne, endlich die heute weitaus überwiegende Bezeichnung missa.

Sprachlich ist der Ausdruck missa mit missio, dimissio in Verbindung zu bringen. Eine liturgische dimissio oder Entlassung fand am Schlusse der Katechumenenmesse und der Gläubigenmesse statt, ebenso nach dem kirchlichen Stundengebet, dessen Endformeln auch missa genannt wurden. Sachlich bedeutet missa ganz sicher seit dem 6. Jahrhundert und wohl auch schon zur Zeit des hl. Ambrosius (Ep. 20 4) eben die Meßfeier. Letztere Ansicht findet eine Stütze darin, daß sich in der Peregrinatio Aetheriae der Ausdruck missa an einigen Stellen in der Bedeutung von Gottesdienst vorfindet.

Die ursprüngliche Form der Meßfeier.

Über die Entwicklung der Meßliturgie in den ersten christlichen Jahrhunderten sind der Hauptsache nach zwei Ansichten vertreten worden:

a) Die auf Isidor von Sevilla, Walafried Strabo u. a. fußende, von Kardinal J. Bona, P. Guéranger und V. Thalhofer vertretene Theorie ging im wesentlichen dahin, daß Christus der Begründer der Meßliturgie nur quoad essentiam gewesen ist und den Aposteln und ihren Nachfolgern die Gewalt gegeben habe, die begleitenden Zeremonien „einzusetzen, zu regeln und zu erweitern". Als Grundlage, die auf die apostolische Zeit zurückgehe, werden Schriftlesung, Predigt, Bitt- und Dankgebet mit eingefügter Konsekration und Kommunion be-

[1] Apg 2 42 46.

[2] 1 Kor 14 16 und dann allgemein zur Zeit Justins und des Origenes. (Just., Apol. c. 65 66 67; G. Rauschen, Florileg. II; Orig., C. Cels. VIII 57, MPG 11 1604.)

[3] zur Betonung einer vergeistigten Opfergabe, die in „Danksagung" dargebracht wird. Vgl. O. Casel in JahrbLiturgWiss 1921 150; 1922 128; 1924 37—47; 1927 226 („eine Formel, die geprägt wurde, als das Dankgebet für das Dankopfer eintrat"); 1931 1—19 (rationabilis seit Leo I. ausgedrückt durch spiritalis).

[4] Wiederholt bei Cyprian.

liturgie.de

trachtet; der Wortlaut für das Eucharistische Gebet und die begleitenden Zeremonien sei nach den einzelnen Kirchenprovinzen verschieden gewesen.

b) F. Probst und G. Bickell neigten zur Annahme einer allen Kirchen gemeinsamen, nicht bloß in den Hauptzügen gleichen Urliturgie, die sich erst im 4. Jahrhundert in die zwei großen Zweige der morgenländischen und abendländischen Liturgien geteilt habe. F. Probst wollte die gemeinsame Urliturgie sogar in dem Briefe Klemens I. an die Korinther angedeutet und in der Liturgie der Const. Ap. (VIII 6—15) verwirklicht sehen. G. Bickell sah das Vorbild für die Urliturgie in dem jüdischen Paschamahlritus (für die Gläubigenmesse) und in dem Sabbatmorgengebet (für die Katechumenenmesse).

Eine Mittelstellung nahm L. Duchesne ein, der einen Einfluß des jüdischen Kultes auf die Gestaltung des Meßritus zugibt, zumal ja die ersten Christengemeinden aus Judengemeinden hervorgewachsen seien; dagegen stellte er die von Bickell behauptete Gleichheit mit dem Paschamahlritus als unbeweisbar in Abrede.

Jüdische Beeinflussungen des christlichen Meßritus nahm auch A. Baumstark an; so weist er auf das Trishagion im Zentralgebet des synagogalen Gemeindegottesdienstes hin und findet den gemeinsamen Ursprung für Synagogalgebet und christliche Anaphoraformel in der Opferliturgie des zweiten Tempels; daneben hält er auch heidnisch-hellenistische Einflüsse für wahrscheinlich.

Die ältesten Zeugnisse für die altkirchliche Meßfeier.

Als erstes nachapostolisches Zeugnis ist in neuerer Zeit die Didache c. 9, 10 und 14 gedeutet worden. Indes muß weder die Wein- und Broteulogie noch die Aufforderung zur Feier mit Bestimmtheit auf die Eucharistie bezogen werden.[1]

Die Meßfeier nach dem Berichte Justins.

Justin bietet in c. 65 und 67 seiner größeren Apologie den frühesten uns erhaltenen Bericht über den Verlauf der Meßfeier; in c. 65 wird die Osternachtsmesse, in c. 67 die allsonntägliche beschrieben.[2]

[1] Vgl. O. Casel im JahrbLiturgWiss 1926 216 f. (gegen H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl) und L. Eisenhofer, Liturgik II 29—33.

[2] *Καὶ τῇ τοῦ Ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγιγνώσκεται μέχρις ἐγχωρεῖ. Εἶτα παυσαμένου τοῦ ἀναγιγνώσκοντος ὁ προεστὼς διὰ λόγου τὴν νουθησίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται. Ἔπειτα ἀνιστάμεθα πάντες καὶ εὐχὰς*

liturgie.de

Aus den beiden Stellen ergeben sich folgende Bestandteile der Meßliturgie: Lesungen aus dem Alten und Neuen Testamente, Predigt des Bischofs, das Allgemeine Gebet der Gläubigen, der Friedenskuß,[1] Herbeibringung von Brot und Wein, das Eucharistische Hochgebet des Bischofs mit Konsekration[2] und Amen des Volkes, Empfang der Eucharistie und Überbringung derselben an die Abwesenden durch die Diakone.

Aus der Justinischen Darstellung der Meßliturgie ergibt sich deutlich die Einteilung in die „Vormesse", die nach dem synagogalen Wortgottesdienst eingerichtet war, und in die eigentliche „Danksagung" mit Wandlung *(τὰ εὐχαριστηθέντα)* und Kommunion. Das Eucharistische Gebet, für das Justinus kein Formular angibt, mag dem bruchstückweise im Klemensbriefe c. 59—61 erhaltenen ähnlich gewesen sein.

Das Eucharistische Gebet, das unserem Kanon mit der Präfation entspricht, ist schon zur Zeit Justins umfangreich gewesen: c. 66: *εὐχαριστίαν ἐπὶ τὸ πολὺ ποιεῖται.* Eine schriftliche Fassung lag wohl in den Grundzügen, aber kaum in vollständiger Ausführung vor; c. 67: *εὐχαριστίας ὅση δύναμις αὐτῷ ἀναπέμπει.* Die Schriftlesung in der Vormesse war vom Gutdünken des Bischofs abhängig: *ἀναγιγνώσκεται μέχρις ἐγχωρεῖ.*

Die Meßfeier nach dem Berichte Hippolyts von Rom.

Aus dem ersten Drittel des 3. Jahrhunderts bietet die früher meist als Ägyptische Kirchenordnung bezeichnete, freilich nur bruchstückweise und teilweise nur in lateinischer Übersetzung[3] erhaltene Schrift *Ἀποστολικὴ παράδοσις* Hippolyts von Rom eine Darstellung der Messe eines neukonsekrierten Bischofs. Für unsere Zwecke kommt besonders der Text des Eucharistischen Gebetes in Betracht, in welchem nach den Einleitungsworten der heutigen Präfation Dank für die Ankunft des Erlösers, die Einsetzungsworte mit der Konsekration, Anamnese des Erlösungstodes und Epiklese, das heißt Anrufung des Heiligen

---

πέμπομεν· καὶ παυσαμένων ἡμῶν τῆς εὐχῆς ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ καὶ ὁ προεστὼς εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας ὅση δύναμις αὐτῷ ἀναπέμπει καὶ ὁ λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων τὸ Ἀμήν καὶ ἡ μετάληψις ἀπὸ τῶν εὐχαριστηθέντων ἑκάστῳ γίνεται καὶ τοῖς οὐ παροῦσι διὰ τῶν διακόνων πέμπεται. G. Rauschen, Florileg. II und VII.

[1] C. 65: *Ἀλλήλους φιλήματι ἀσπαζόμεθα παυσάμενοι τῶν εὐχῶν.*

[2] Von der Wandlung selbst spricht Justin in c. 66 der Apologie unter Anführung der Konsekrationsworte ganz ausdrücklich und ausführlich.

[3] E. Hauler, Didascaliae Apostolor. Fragm. Veronensia Lat. (1900). R. und H. Conolly, The so-called Egyptian Church Order, 1915.

liturgie.de

Geistes um Zuwendung der Früchte der Kommunion aufeinanderfolgen — ein Gedankengang, der uns in breitester oratorischer Umhüllung in den bald zu besprechenden Apostolischen Konstitutionen wieder entgegentritt.

Das Zeugnis von Dêr Balyzeh.

In den Ruinen eines koptischen Klosters von Dêr Balyzeh in Oberägypten ist auf allerdings stark beschädigten Papyrusblättern das Bruchstück eines Eucharistischen Hochgebetes aus dem 3. Jahrhundert entdeckt und im DictArchLit II 1882 ff. zugänglich gemacht worden. Der Text geht von der Engelschar Dan 7 10 (Septuaginta) aus und führt über das Dreimalheilig und den biblischen Einsetzungsbericht zur Anamnese und Kommunionbitte weiter.

Die Meßfeier nach dem Zeugnis Cyrills von Jerusalem.

Cyrill gibt in der 5. mystagogischen Katechese[1] einen Überblick über den Verlauf der Liturgie. Die Hauptzüge sind folgende:

Nachdem der Diakon Wasser zur Händewaschung für Bischof und Priester gereicht, fordert c. 3 zum Friedenskusse auf: *Ἀλλήλους ἀπολάβετε καὶ ἀλλήλους ἀσπαζώμεθα.* Nach der Opferung folgt, eingeleitet wie heute die Präfation, das Eucharistische Gebet mit dem historischen Bericht über die Weltschöpfung, mit der Epiklese, der Bitte für alle Stände der Lebenden wie für die Verstorbenen, dem Paternoster, zu dem in c. 11—18 eine weitläufigere Erklärung geboten wird; endlich schließt sich nach dem Mahnrufe *Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις* und der Antwort *Εἷς ἅγιος* die Kommunion unter Absingung des Psalmes 33 an. — Die Kapitel 21, 22 und 23 enthalten eine Anleitung zum Empfange der sakramentalen Gestalten und die Mahnung, sich von der Kommunion nicht auszuschließen. — Über die Verwandlung des Brotes und Weines spricht Cyrill im Anfange der 4. mystagogischen Katechese.[2]

Die Meßfeier nach den Apostolischen Konstitutionen.

In den Const. Ap. ist ein doppelter Bericht über die Meßliturgie enthalten: in Buch II 57 und Buch VIII 5—15,[3] an der letzteren Stelle

---

[1] J. Rauschen, Florileg. VII, MPG 33 1109 ff. Die Katechesen sind 347—348 gehalten.

[2] MPG 33 1097.

[3] F. Funk, Didascalia 165 166 471—520.

liturgie.de

unter Mitteilung weitläufiger Formularien für Katechumenen- und Gläubigenmesse. Die Grundlage bildet offenkundig Hippolyt.

Die beiden Liturgien stimmen miteinander nicht überein. A. Fortescue (The Mass 34—37) sieht in der Const. Ap. II überlieferten Liturgie die von Antiochien; A. Baumstark tritt für einen realen ägyptischen Typus als Grundlage für den Bearbeiter der Didaskalie ein; so im Oriens christianus VII 388—407: „Ägyptischer oder Antiochenischer Liturgietypus in Const. Ap. I—VII?"

Die im 8. Buche der Apostolischen Konstitutionen überlieferte sogenannte Klementinische Liturgie[1] hat in den Hauptzügen folgende Gestalt:

a) Die Liturgie beginnt mit zwei alttestamentlichen Lektionen, dann folgen (nach einer Psalmodie) zwei neutestamentliche Lesungen und die Predigt. Hierauf die Entlassung der Katechumenen, nachdem der Diakon die vom Volke mit *Κύριε ἐλέησον* begleiteten[2] Fürbittegebete gesprochen und der Bischof die Katechumenen gesegnet hat; ähnlich bei den Energumenen, Kompetenten und Büßern.

b) Den Übergang zur Missa fidelium bildet das den vorangegangenen Fürbitten ähnliche Gebet für die Gläubigen (c. 10), das auf alle Stände und Lebenslagen Bezug nimmt und vom Bischof (c. 11 1—6) abgeschlossen wird.

c) Es folgt die eigentliche Gläubigenmesse, eingeleitet mit dem Friedensgruße des Bischofs, dem allgemeinen osculum pacis[3] und der Händewaschung des Bischofs. Hierauf werden die Opfergaben von den Diakonen unter Stillgebet des Bischofs entgegengenommen; sodann reiht sich das lange,[4] in den Einleitungsworten mit unserer Präfation übereinstimmende Eucharistische Hochgebet an, welches weitläufig die Großtaten Gottes preist: Schöpfung, Sendung des Erlösers, an welcher Stelle das Dreimalheilig eingeschaltet wird, Schilderung der Tätigkeit Jesu, Bericht über die Einsetzung der Eucharistie, dabei die Konsekration; hierauf Anamnese, Epiklese, Interzessionsgebet für die schon am Beginne der Gläubigenmesse Genannten, dann nach einem Vorbereitungsgebete Kommunion des Bischofs, der Kle-

[1] Außer bei F. Funk wie oben auch bei G. Rauschen, Florileg. VII (c. 5 7—15 11), und H. Lietzmann, Kleine Texte, Nr. 61 (c. 5 11—15 11); beide aus Funk.

[2] *Ἐφ' ἑκάστῳ δὲ τούτων ὧν ὁ διάκονος προσφωνεῖ, λεγέτω ὁ λαός· Κύριε ἐλέησον, καὶ πρὸ πάντων τὰ παιδία.* C. 6 9; F. Funk 580.

[3] *Ὁ ἐπίσκοπος λεγέτω· Ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ μετὰ πάντων ὑμῶν . . . καὶ ὁ διάκονος εἰπάτω· Ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ.* C. 11 7; F. Funk 494.

[4] C. 12 4—13 12; F. Funk 496—516.

liturgie.de

riker und des Volkes unter Absingung des 33. Psalmes. Danksagung, Bitte und ein Segensgebet des Bischofs beschließen die Liturgie.

Eine eingehende Darstellung der Klementinischen Liturgie siehe etwa bei G. Rietschel I 280—288.

Die Meßliturgie seit dem 3. Jahrhundert.

Seit dem Ende des 3. Jahrhunderts entwickelte sich eine Anzahl von Liturgien, die sich zunächst in zwei Gruppen scheiden: morgenländische und abendländische Liturgien. In beiden Gruppen können dann weitere Unterabteilungen gebildet werden.

A. Die morgenländischen Liturgien.

Die morgenländischen Liturgien lassen sich auf zwei Grundformen zurückführen: die antiochenisch-syrisch-byzantinische und die alexandrinisch-ägyptische.

1. *Die westsyrische Liturgie* konzentrierte sich zunächst in Antiochia. Die Liturgie dieser Stadt wird in ihrem Gesamtverlaufe besonders durch die Predigten des hl. Johannes Chrysostomus in Antiochia überliefert und ist wohl die Grundlage für das im VIII. Buche der Const. Ap. erhaltene „Idealformular aus dem christlichen Altertum".[1] Ebenso ist für das westsyrische Gebiet von Bedeutung die ursprünglich griechische, dann in das Syrische übertragene Jakobusliturgie von Jerusalem, die sich bis heute in der Anaphora bei den monophysitischen Jakobiten erhalten hat.[2] Der Gang der Jakobusliturgie ist im Wesen mit der Klementinischen gleich.

2. *Die ostsyrisch-mesopotamische Liturgie* stellt sich vorzüglich in drei Formen dar, die nach Addäus und Maris, den angeblichen Begründern der Kirchengemeinden von Edessa und Seleukia, nach Theodor von Mopsuestia[3] und nach Nestorius benannt werden. Die abschließende Umgestaltung der nestorianischen Liturgien erfolgte unter byzantinischen Einflüssen um die Mitte des 7. Jahrhunderts, die uns erhaltenen Handschriften reichen indes nur bis in das 15. Jahrhundert zurück.

---

[1] A. Baumstark, Die Messe im Morgenland (1906) 29; Neudruck 1921: „ohne Vorwissen des Verfassers"; vgl. A. Baumstark, Vom geschichtlichen Werden der Liturgie (1923) 139.

[2] Ebenda 43.

[3] Vgl. A. Rücker, Ritus Baptismi et Missae, quem descripsit Theodorus Ep. Mopsuestenus (1933) 19—42. Die Messe ist der in den Apostolischen Konstitutionen beschriebenen ähnlich. Das Zeugnis ist etwas jünger als das Cyrills von Jerusalem über die Meßliturgie.

liturgie.de

Zwei unierte Kirchengemeinschaften, die Thomaschristen an der Malabarküste und die im chaldäischen Patriarchat organisierte, bedienen sich gleichfalls des ursprünglich ostsyrischen Ritus, der aber stark mit späteren morgenländischen und mit römischen Elementen versetzt ist.

3. *Die kleinasiatisch-byzantinische Liturgie.* Die alten Kirchengemeinden von Thessalonike, Korinth und Ephesus sind in liturgiegeschichtlicher Beziehung durch Konstantinopel verdrängt worden. Dagegen lassen sich in einigen Teilen Südkleinasiens noch Reste der alten Liturgie erkennen. Jene byzantinische Liturgie, die aus Cäsarea in Kappadozien ihren Ausgang nahm, wird wohl zutreffend mit dem hl. Basilius in Verbindung gebracht und Basiliusliturgie genannt, eine zweite, regelmäßig gebrauchte, mit der altgallischen und altspanischen stark verwandte Liturgie von Konstantinopel wird gemeinhin als Chrysostomusliturgie bezeichnet; doch kann sie in ihrer endgültigen, fälschlich dem hl. Johannes Chrysostomus zugeschriebenen Redaktion erst zur Zeit des Nestorius, also längst nach dem Tode des Heiligen, bearbeitet worden sein.

In ihrem griechischen Original verbreitete sich die Basilius- und Chrysostomusliturgie über das byzantinische Reich, also auch in Sizilien und Süditalien; in Übersetzungen fand sie bei den „Melchiten" in den Patriarchaten Jerusalem und Antiochia sowie besonders in Bulgarien und im heutigen Rußland Aufnahme.

Um die Zeit der Kreuzzüge finden sich einzelne, freilich wenig erfolgreiche Versuche einer Verschmelzung der byzantinischen und römischen Liturgie. Die griechische sogenannte „Liturgie des hl. Petrus" dagegen scheint im früheren Mittelalter tatsächlich in Kirchen Italiens in Gebrauch gestanden zu sein. Die älteste Handschrift stammt aus dem 9. oder 10. Jahrhundert und enthält in einem byzantinischen Ordo missae den ins Griechische übersetzten, etwas veränderten römischen Kanon der Messe. Möglicherweise sollte dieses liturgische Mittelding die Brücke zwischen der byzantinischen und der römischen Liturgie in den einst oströmischen Gebieten Italiens schlagen helfen.

4. *Die ägyptisch-alexandrinische Liturgie.* In Alexandria war eine Meßliturgie in Gebrauch, die spätestens im 7. Jahrhundert auf den hl. Markus zurückgeführt wurde. Vor dieser Zeit finden sich nur vereinzelte Angaben[1] für die alexandrinische Messe; die Handschriften der Markusliturgie reichen nicht über das 12. Jahrhundert zurück und zeigen schon deutlich byzantinische Beeinflussung. Von größter Bedeutung für die alexandrinische Liturgie ist der inhaltlich wohl in die Mitte des 4. Jahrhunderts zurückreichende Papyrus von Dêr Balyzeh und die aus dem 4. Jahrhundert stammende sogenannte Anaphora des Bischofs Serapion von Thmuis († nach 360) in

[1] Vgl. A. Baumstark, Messe 67.

liturgie.de

Unterägypten, Gebete, welche die Einleitung für die Anaphora oder das Eucharistische Hochgebet und letzteres selbst bis zum Schlusse der Meßfeier enthalten.[1] — Dazu kommen noch drei koptische Liturgien, die unter dem Namen der Heiligen Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nazianz und Basilius eingeführt werden.[2]

In lateinischer Übersetzung gab Prinz Max von Sachsen heraus: Ritus missae ecclesiarum Orientalium S. Rom. Eccl. unitarum: Missa Syro-Maronitica, Chaldaica, Graeca, Armenica, Syriaca-Antiochena. (1907—1908.)

B. Die abendländischen Liturgien.

Zu den abendländischen Liturgien zählen wir die römische, die ambrosianische, die mozarabische und die gallikanische.

1. Die römische Liturgie.

Das erste Zeugnis finden wir bei Justin, dessen in Rom und für den römischen Hof geschriebene Apologie doch offenbar den Verlauf der Meßfeier in Rom selbst schildern will. Sodann kommt die gleichfalls schon erwähnte Liturgieschilderung in der Ἀποστολικὴ παράδοσις Hippolyts in Betracht. Möglicherweise gehen gewisse Wendungen bei Firmicus Maternus und Marius Victorinus[3] auf in der römischen Liturgie übliche Formeln zurück; indes sind diese Zeugnisse, abgesehen von ihrer Unsicherheit, doch auch nur von recht geringem Umfang, was das liturgische Gebiet anlangt. Zeugnisse für einzelne Teile der Liturgie und für einzelne Formeln, zum Beispiel die Einleitungsgebete zu unserer heutigen Präfation, stehen uns aus Nordafrika (Tertullian, Cyprian) zu Gebote. Die Umformung der Liturgie zu der knappen römischen Gestalt mag sich mit der Verdrängung der griechischen Kultsprache durch die lateinische vollzogen haben.

Die im Liber Pontificalis enthaltenen Berichte über die altrömische Meßfeier sind zum größten Teil unzuverlässig; dagegen ist die (pseudo?)-ambrosianische Schrift De sacramentis, die etwa nach 400 vielleicht in Ravenna verfaßt ist,[4] von Bedeutung für den damaligen Meßritus. Sie bezeugt

[1] Text bei F. Funk, Const. Ap. Vol. II 158—195; G. Rauschen, Florileg. VII. Die Schrift wurde erstmals 1894 in Kiew und 1899 durch G. Wobbermin veröffentlicht.

[2] Vgl. A. Baumstark, Messe 70—74. — Zum Ganzen auch L. Eisenhofer, in LexThKi VI 607—610.

[3] Vgl. dazu O. Bardenhewer, Altkirchl. Literatur III² 456 ff., und G. Rauschen-B. Altaner, Patrologie 281 f., mit dort verzeichneter Literatur.

[4] Text bei MPL 16 417—462. Nach P. Morin handelte es sich um eine Überarbeitung von Vorträgen des Ambrosius. Vgl. G. Rauschen-B. Altaner, Patrologie 294.

liturgie.de

Schriftlesung, Gesang, Predigt, die Oblation seitens der Gläubigen, Präfation mit dem Sanctus, Interzessionsgebet, das dem heutigen Kanon schon ähnliche Eucharistische Gebet, Kommunion unter der Formel „Corpus Christi, Amen" und das Paternoster als Abschluß. Die Epiklese fehlt.

Hervorragende Quellenschriften für die römische Liturgie stellen die sogenannten römischen Sakramentarien[1] dar, die als Leonianum, Gelasianum und Gregorianum bezeichnet werden, wenn sie auch, wenigstens in der uns vorliegenden Fassung, nicht von den genannten Päpsten herrühren.

a) Das Sacramentarium Leonianum, von J. Bianchini 1735 aus der einzigen vorhandenen Handschrift Cod. Veron. 85 herausgegeben und Leo I. zugeschrieben, ist eine unvollständig erhaltene, wohl von einem nichtrömischen Privatmann besorgte Zusammenstellung römischer Meßgebete. F. Probst setzte seine Entstehung in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts, L. Duchesne wohl richtiger in die Zeit zwischen 538 und 590; ähnlich H. Lietzmann.[2] Die Heimat des Sakramentars ist höchstwahrscheinlich Rom. Nach Ch. Feltoe, von dem die beste Ausgabe des Leonianum stammt, ist in der Handschrift aus dem 7. Jahrhundert das Original selbst zu sehen.

b) Das Sacramentarium Gelasianum wurde erstmals 1680 von Kardinal J. Tommasi herausgegeben. Mit Papst Gelasius I. (492—496) wird es erst in karolingischer Zeit in Verbindung gebracht. Die ältere, wohl in Gallien entstandene Rezension dürfte eine Mischung von vorgregorianischen mit gallikanischen Meßgebeten sein. Die jüngere ist vielleicht zur Zeit Pipins nach 750 im Frankenreich entstanden, mit Gregorianischen Einschaltungen.[3]

c) Das Sacramentarium Gregorianum, zuerst von J. Pamelius 1571 herausgegeben,[4] wird auf Gregor I. zurückgeführt, kann aber in der gegenwärtig vorliegenden, etwa aus dem 8. Jahrhundert stammenden Form nicht von Gregor I. herrühren. Indes ist die Autorschaft Gregors I. bezüglich der ursprünglichen Gestalt wohl sicher. Das von Papst Hadrian I. zwischen 781 und 791 an Karl den Großen gesandte,

---

[1] Die Sakramentarien enthalten ihrer Hauptsache nach die vom Priester zu sprechenden Stücke der Meßliturgie.

[2] H. Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom[2] 23 f. Vgl. auch Jahrb LiturgWiss 1922 101, A. Baumstark, Missale 32, und DictArchLit VIII 2549 ff.

[3] C. Mohlberg, Das fränkische Sacram. Gelas. in alamannischer Überlieferung (1918). — Vgl. A. Baumstark, Missale 37 ff.

[4] Ausgaben: H. Wilson (1915); H. Lietzmann (nach dem Aachener Urexemplar, 1921); C. Mohlberg-A. Baumstark (nach dem Cod. Pad. D. 47, 1927).

liturgie.de

in Aachen zur Abschrift aufgelegte Sakramentar ist wohl als eine Erweiterung des Gregorianum anzusehen. Alkuin hat an das Gregorianische Sakramentar offenbar Gebete und andere liturgische Formeln angefügt, welche dem Volke bekannt und lieb waren, um so die Abneigung gegen die neue Liturgie zu vermindern. In der Folgezeit ist dann anscheinend das Alkuinsche Hadrianum von dem unter den Ottonen herrschend gewordenen Typus verdrängt worden.

Außer den Sakramentarien sind als Quelle für die römische Meßliturgie die Ordines Romani[1] zu nennen, deren erster etwa um 770 entstand und auf einem ähnlichen, schon zur Zeit Gregors I. üblichen fußt. Ebenso kommen die Antiphonarien, Epistolarien und Evangeliarien in Betracht.[2]

Durch Zusammenfassung der einzelnen für die Meßfeier benötigten Schriften in ein einheitliches Buch (Missale plenum) entstand das Missale Romanum, das 1570 unter Pius V. in neugeordneter, für die Gesamtkirche mit Ausnahme zumal einzelner Orden verpflichtender Form herausgegeben und in der Folgezeit nur ganz unwesentlich geändert wurde. In Anlehnung an das Dekret Divino afflatu vom 1. November 1911 erschien mit Approbation der CR vom 25. Juli 1920 eine teilweise umgearbeitete Editio typica, auf die wir später noch zurückkommen müssen.

2. Die Ambrosianische Liturgie.

Die Liturgie der Kirche von Mailand ist jedenfalls, auch heute noch, eine romanisierte Form der gallikanischen Liturgie. Von Walafried Strabo[3] wird, allerdings grundlos, Ambrosius als Organisator der Mailänder Liturgie genannt. Das älteste Dokument derselben ist in dem Sakramentar von Biasca (9. Jahrhundert) erhalten. Der Gang der Liturgie ist im allgemeinen mit dem der römischen parallel. An den Fastensonntagen werden eingangs die langen Fürbittegebete (supplicationes) nach morgenländischer Form verrichtet. Der Kanon ist schon seit dem 10. Jahrhundert mit geringen Abweichungen der römische; die Präfationen sind zahlreicher, das Paternoster wird erst nach der Brechung der Hostie gesprochen. Der Friedensgruß steht an der Grenze von Katechumenen- und Gläubigenmesse.[4]

---

[1] Vgl. oben S. 8. — J. Mabillon veröffentlichte 1680 im Museum Ital. II 16 Ordines; bei MPL 78 937 ff. Eine kurze Inhaltsangabe bei L. Eisenhofer I 104 ff. Daselbst auch die einschlägige Literatur.

[2] Vgl. St. Beissel, Entstehung der Perikopen des römischen Meßbuches (1907); derselbe, Geschichte der Evangelienbücher (1906).

[3] De rer. eccl. exord. c. 22, MPL 114 944.

[4] Eine kurze Darstellung bei L. Eisenhofer, Liturgik II 57 f.

liturgie.de

3. Die gallikanische Liturgie.

Der gallikanische Ritus war ursprünglich in Frankreich, Spanien, auch in Oberitalien und teilweise selbst in England und Irland verbreitet und weist auf orientalische Herkunft hin.[1] Als wichtiges Zeugnis für den Gang der altgallikanischen Messe kommt vor allem die Expositio brevis antiquae liturgiae Gallicanae, die unter dem Namen des Bischofs Germanus von Paris († 576) geht,[2] in Betracht. Daneben sind das Missale Gothicum aus dem 7. oder 8. Jahrhundert, das ähnliche Missale Gallicanum vetus, das Sacramentarium Gallicanum aus Bobbio (Anfang des 7. Jahrhunderts) und die von F. Mone 1850 herausgegebenen Messen in gallikanischem Ritus zu nennen.[3]

Über den Verlauf der altgallikanischen Messe unterrichtet etwa L. Eisenhofer, Liturgik I 32 ff., II 50 ff., und noch ausführlicher G. Rietschel I 312—316. Ihre ganze Gestalt ist unverkennbar mehr morgenländisch als abendländisch. Unter den Karolingern wurde der gallikanische Ritus allmählich verdrängt und durch den römischen ersetzt, der aber seinerseits auch einzelne gallikanische Elemente aufnahm.

4. Die mozarabische Liturgie.

Die in Spanien vor Gregor VII. herrschend gewesene sogenannte mozarabische[4] Liturgie zeigt große Verwandtschaft mit der vorgenannten gallikanischen, von der sie vielfach abgeleitet wird.

Die ursprüngliche spanische Liturgie — ob morgen- oder abendländischen Ursprungs, ist nicht klar zu erweisen — hatte durch das Eindringen des Arianismus mannigfaltige irrige Zusätze erfahren; mit dem Siege des Katholizismus unter Rekkared (589) wurde die Liturgie gereinigt und gotische genannt. Wegen der überreichen Vielgestaltigkeit der „gotischen" Liturgie beschloß das Konzil von Toledo 633 die Einführung eines einheitlichen Ritus, der nach seinen wichtigsten Bearbeitern Isidor und Leander von Sevilla der Isidorianische und später unter der Herrschaft der Araber der mozarabische genannt wurde. Durch Alfons VI. gegen den Willen des Volkes bekämpft,

[1] F. Probst, Die abendländische Messe vom 5. bis 8. Jahrhundert, trat für römischen Ursprung ein.

[2] Die Expositio ist doch wohl unecht; vgl. O. Bardenhewer, Altkirchl. Lit. V 377, mit neuerer Literatur. Vielleicht stammt die Expositio aus dem 7. oder 8. Jahrhundert und beschreibt die Liturgie von Autun. — Neuausgabe von J. Quasten (1934).

[3] Vgl. JahrbLiturgWiss 1926 251 und 1930 368; LexThKi VI 611.

[4] Mozarabes, vom arabischen mosta'rib, bezeichnet die seit der Schlacht von Xeres de la Frontera 711 unter arabische Herrschaft gekommenen spanischen Christen. — Vgl. LexThKi VI 611; JahrbLiturgWiss 1922 144; 1928 399 (Gesang).

liturgie.de

wich er mit der Einführung des römischen Breviers durch das Konzil von Burgos 1085 endgültig dem römischen und erhielt sich bloß in sechs Kirchen von Toledo; von Kardinal Ximenes († 1517) wurde sein Weiterbestand an der Kathedrale von Toledo durch eine Stiftung gesichert.

Den sehr reichen Ritus der mozarabischen Messe bringen L. Eisenhofer II 54—57 und G. Rietschel I 321—327. Das sogenannte Missale mixtum des Kardinals Ximenes[1] wird von A. Fortescue (The Mass 105) in letzter Linie auf Papst Vigilius und Bischof Profuturus von Braga (538) zurückgeführt; nach A. Baumstark[2] ist es von Jerusalem beeinflußt; man denke an den regen Pilgerverkehr.

Die alte keltische Liturgie vor Gregor I. dürfte wie die altspanische und altgallische orientalischen Ursprungs gewesen sein. Schriftliche Aufzeichnungen altkeltischer Liturgien fehlen; das sogenannte Stowe-Missal,[3] das etwa aus dem 7. Jahrhundert stammt und spätere Interpolationen aufweist, steht bereits unter römischem Einflusse. Nach F. Probst[4] würde es die irorömische vorgregorianische Tagesmesse wiedergeben.

Die gegenwärtige römische Meßliturgie.

Vorbemerkung.

Die äußere Feier der Messe hat — bei gleichgebliebenen leitenden Gedanken und Hauptteilen — im Laufe der Jahrhunderte bis zur Festlegung des heutigen Ritus durch Pius V. immerhin bedeutende Abweichungen von der altkirchlichen Begehung aufzuweisen. Die Idealform der Messe ist das feierliche Hochamt. Bei diesem tritt der Gedanke der Gemeinschaftsfeier unter Beteiligung der Gläubigen an Gebet und Gesang des führenden Liturgen und seines Klerus deutlich hervor, und viele Einzelzeremonien erinnern an altchristliche Gebräuche. Die seit dem Ausgang des Altertums üblich gewordene Stille Messe verzichtet auf die Mitwirkung des Gesangschores und in weitem Maße auch auf die wirkliche Anwesenheit der Gemeinde,

[1] Abgedruckt bei MPL 85 109—1036 nach der Ausgabe von Fr. Lorenzana. Neue Ausgabe von M. Férotin 1912 (Monum. Eccl. Liturg. VI).

[2] TheolRevue 1912 510.

[3] So genannt nach seinem Aufbewahrungsorte bis 1849, einem Landgute des Herzogs von Buckingham. Es enthält bloß eine Messe mit Orationen für drei andere. Anhangsweise bringt es Auszüge aus dem JoEv, den Ordo baptizandi und visitandi infirmos, sowie einen irischen Traktat über die Messe.

[4] Abendländische Messe 43 ff. Text daselbst. Vgl. L. Eisenhofer II 53; G. Rietschel I 328.

liturgie.de

für die dann der Meßdiener als Vertreter mitbetet und mitwirkt. Die Gesangsstücke haben ihre eben den gesanglichen Vortrag voraussetzende Form auch für die bloße Rezitation weiterbehalten; auf diese Weise erklären sich gewisse, bei dem Abbeten auffallende Wiederholungen in den Texten, wo es sich um Psalmodie und Responsorialgesang handelt. Während der langen Gesänge waren allmählich zum Teil Stillgebete des Zelebranten festgelegt worden. Diese Gebete gingen nun wiederum in den Ritus der Stillmesse über, und andererseits übernahm später das Hochamt Teile, die in der Stillmesse vom Zelebranten an Stelle der fehlenden Leviten oder Assistenten gesprochen werden mußten, wie Epistel und Evangelium, wieder als Gebete oder stille Lesung des Zelebranten, obwohl dieselben Stücke gleichzeitig oder darauffolgend von den Leviten gesungen wurden. So liest heute im feierlichen Hochamt der Zelebrant die Epistel gleichzeitig mit dem Subdiakon und das Evangelium vor der Absingung durch den Diakon und spricht das gleiche Vorbereitungsgebet Munda cor meum, nach dessen Abbetung durch den Diakon er diesem den Segen für die nun folgende feierliche Absingung des Evangeliums erteilt. Auf ähnlicher Grundlage sind, wenigstens zum Teil, die Gebete im Oblationsritus zu erklären, deren stille Verrichtung schon deswegen natürlich war, weil sie gleichzeitig mit der Absingung des ursprünglichen Offertorialpsalmes stattfand. Auch die stille Verrichtung der Kanongebete, die mit dem Gesang des Sanctus zusammenfallen, findet so eine ursprünglichere Erklärung. Sämtliche Eigenheiten des gegenwärtigen Meßritus, der ja ein Ergebnis jahrhundertelanger Entwicklung ist, werden sich restlos um so weniger aufklären lassen, als im Mittelalter viele Einzelgebräuche auch in andere Gegenden übergingen und dort vielfach geändert wurden.

Dazu kommt dann noch die geänderte Stellung der Gläubigen zur Liturgiefeier. Ursprünglich wird diese nur als Gemeinschaftsfeier empfunden, bei der die Wünsche des einzelnen vor der Gemeinschaft zurücktreten. Im Allgemeinen Fürbittegebet und in den Diptychen wird wichtigerer Anliegen auch namentlich Erwähnung getan. Allmählich macht sich das Bestreben geltend, auch ohne Teilnahme der Gemeinschaft der Gnaden der Opferfeier teilhaftig zu werden: der letzte Grund für die sogenannten Votivmessen. Und da bei steigender Gläubigenzahl die Vota oder Sonderwünsche der Gläubigen auch an Zahl zunehmen, liegt die Wiederholung von Messen ex voto, auch mehrmals am Tage, nahe. Damit verbundene Mißbräuche, zumal bei dem sich entwickelnden Stipendienwesen, führen zum Verbot von Binationen und als Ausweg zu Missae bifaciatae, trifaciatae usw., bei denen Vormesse und Abschlußritus mehrmals, die

liturgie.de

eigentliche Opferhandlung aber nur einmal vorgenommen wird. Ähnliche Beweggründe, bisweilen auch gerade die Hochverehrung des Meßopfers als solchen, führen dann zu der Einrichtung der sogenannten Missa sicca: Vormesse und Abschluß, und an Stelle der eigentlichen Opferhandlung besondere, dem Einzelfall geltende Gebete. Dieser Brauch fand auch dort Eingang, wo eine wirkliche Meßfeier unstatthaft war, zum Beispiel in Krankenzimmern, und wurde in weiten Gegenden eben unter diesem Gesichtspunkt geduldet, wenn man ihn auch wegen der leicht damit verbundenen Unzukömmlichkeiten abzustellen bestrebt war. Anklänge an eine Missa sicca finden wir heute noch in dem Ritus der Palmweihe vor.[1]

So sind in der Mysterienfeier kirchliche Vorschriften durch Volkswünsche vielfach in der äußeren Formung abgeschwächt oder umgestaltet worden. Das Wesen blieb wie im alten Christentum, aber das Beiwerk erschwerte oft den ungehinderten Einblick in das Wesen. Und eine fromm-sinnige, aber phantasiereiche Meßerklärung, wie sie das Mittelalter weithin liebte, förderte die Beachtung des Beiwerkes. Der Liturgieforschung obliegt die Aufgabe, bei aller Pietät für den frommen Volkglauben dem Wesentlichen seinen Platz zu sichern.

Die Meßliturgie wird auf geschichtlicher Grundlage in die zwei Hauptteile „Katechumenen"- oder Vormesse und „Gläubigenmesse" eingeteilt; nach methodisch-didaktischen Gesichtspunkten gliedert man sie landläufig in drei oder vier „Hauptteile": (Evangelium), Opferung, Wandlung, Kommunion. Nach dem der Liturgiefeier zugrunde liegenden Ideengang darf man von Vorbereitungs- und Mysterienfeier im Sinne der altchristlichen *Εὐχαριστία* sprechen.

Auf Grundlage von 1 Tim 2 1: *Παρακαλῶ οὖν πρῶτον πάντων ποιεῖσθαι δεήσεις, προσευχάς, ἐντεύξεις, εὐχαριστίας*, teilte man im Mittelalter die Messe in vier Teile: so z. B. die Gemma animae I 112: Missa dividitur in quattuor species secundum obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones: ab initio usque ad offertorium sunt obsecrationes; a secreta usque ad Pater noster sunt orationes; deinde usque ad communionem postulationes; exinde usque in finem missae gratiarum actiones. MPL 172 581. Auch F. Probst

[1] Zum Ganzen: A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter (1902). — Für die Missa sicca: J. Pinsk, Die Missa Sicca, JahrbLiturgWiss 1924 90—118, und J. Brinktrine, ThGl 1924 269 f., der aus dem Ordo Missae des Johannes Burckard († 1506, endgültige Ordoausgabe 1502, neu herausgegeben Rom 1924) die Rubriken für die Missa sicca für drei als erlaubt angesehene Fälle mitteilt: *a)* wenn für einen Tag zwei Meßformulare vorhanden sind, wie z. B. in der Fastenzeit bei Heiligenfesten; *b)* wenn auf einem Schiff und *c)* bei einem Kranken oder sonst an der Meßfeier Verhinderten die Messe gelesen werden sollte.

liturgie.de

billigte diese Einteilung: man vergleiche „Lehre und Gebet" 297. Indes ist doch nicht zu leugnen, daß die genannten vier Ausdrücke, wenn schon nicht tautologisch, so doch sehr stark verwandt sind.

Die ursprüngliche Form der Meßfeier war die Konzelebration von Bischof und Priesterschaft. Wegen der wachsenden Zahl der Gläubigen konnte sie schon gegen Ende des 5. Jahrhunderts nicht mehr durchwegs eingehalten werden. Zur Zeit Innozenz' III. ist sie noch nachweisbar, heute findet sie sich noch in letzten Anklängen im Ritus der Priester- und Bischofsweihe.

A. Die Vormesse.

Die Vormesse bestand im christlichen Altertum wesentlich aus einem kurzen Einleitungsgebet, alt- und neutestamentlichen, auch durch Gesang unterbrochenen Lesungen, der Ansprache des Bischofs oder Presbyters und einem abschließenden Fürbittegebet für Katechumenen, Büßer[1] und Gläubige. Diese Stücke sind auch in der heutigen Vormesse vorhanden, teils ganz, teils in letzten Andeutungen. Ihr Zusammenhang indes ist durch Einschaltungen aus späterer Zeit nicht in allem so klar ersichtlich. Wir behandeln die einzelnen Teile nach ihrer heutigen Aufeinanderfolge und geben jeweils dazu die nötigen geschichtlichen Erläuterungen.

Das Stufengebet.

Das Stufen- oder Staffelgebet, wie es nach dem Orte seiner Verrichtung genannt wird, besteht aus einer Psalmodie mit einleitender und beschließender Antiphon und dem wechselseitigen Schuldbekenntnisse von Priester und Volk. Anfänglich Privatvorbereitungsgebet, kam das Stufengebet erst im Laufe der zweiten Hälfte des Mittelalters in den amtlichen Ritus der Messe und wies noch bis auf Pius V. manche Verschiedenheiten auf.

Das Kreuzzeichen vor dem Stufengebete ist aus dem altchristlichen Gebrauche zu erklären, gottesdienstliche wie profane Verrichtungen mit Berufung auf den Gekreuzigten zu beginnen.[2] Die Antiphon Introibo ad altare Dei wurde nach der ambrosianischen Schrift De my-

[1] Dabei wäre allerdings zu beachten, daß in Rom (und im Abendland überhaupt?) nach der Ansicht von J. A. Jungmann eine Entlassung der Büßer nach der „Katechumenenmesse" zum Unterschied vom Morgenland wahrscheinlich nicht stattgefunden hat, sondern daß sie „getrennt von der ecclesia im engeren Sinn, aber allen sichtbar, dem Gottesdienst beiwohnten", allerdings von Opferung und Kommunionempfang ausgeschlossen. Am Ende des Gottesdienstes sei dann über sie die Oratio super poenitentes gesprochen worden, die später Oratio super populum wurde. Vgl. J. A. Jungmann, Die lateinischen Bußriten (1932) 5 ff.

[2] Vergleiche oben S. 19.

liturgie.de

steriis c. 8 43[1] ehedem von den Neugetauften auf dem Wege vom Baptisterium zum Kommuniontische gesungen.

Der 42. Psalm, dem ja auch die Antiphon entnommen ist, drückt im Anfange schmerzliche Klage, am Ende vertrauensvolle Hoffnung aus; er entfällt in Messen mit Trauer- und ernstem Bußcharakter; so in den Requial- und in den Temporalmessen der Passionszeit. Der Entfall mag ursprünglich daher rühren, daß am Passionssonntag derselbe Psalm schon im Introitus gebraucht wurde. Weiterhin kann dann vielleicht auch der Ausfall des Gloria Patri zur Weglassung des ganzen Psalmes beigetragen haben. Über die Vielgestaltigkeit des Einleitungsgebetes im Mittelalter vgl. L. Eisenhofer, Liturgik II 76—79.

Das Confiteor entwickelte sich aus einem ursprünglich stillen Sündenbekenntnisse,[2] das ein altes Element der Liturgie bildet. Die Einfügung von Heiligennamen erfolgte je nach Diözesen verschieden; im Micrologus werden nur isti sancti et omnes sancti erwähnt. Seit Pius V. hat das Schuldbekenntnis die heutige Form; die Einfügung weiterer Heiligennamen wurde verboten; Orden und Kongregationen dürfen indes ihre kanonisierten Stifter mitnennen. — Den Abschluß bildet das Interzessionsgebet Misereatur vestri und Indulgentiam. Die nachfolgenden Versikel erinnern an die ähnliche Form in Prim und Kompletorium nach dem Confiteor.

Die beiden Gebete Aufer a nobis und Oramus Te Domine bitten um Reinigung des Herzens. Das erstgenannte Gebet findet sich schon im Gelasianum vor.[3]

Der Introitus.

Der Introitus bestand früher aus einem ganzen Psalm, der vom Volke oder den Sängern in zwei Chören gesungen wurde, während der Bischof zum Altare schritt. Nach Angabe des Liber Pontificalis[4] ist der Introitus von Papst Zölestin I. († 432) eingeführt worden; wohl schon unter Gregor I. fand die Verkürzung des Psalmes auf wenige oder einen Vers statt. Der Aufbau ist wie beim Stufengebet; einleitende und abschließende Antiphon, dazwischen der Psalm mit Gloria Patri.

Vor Einführung des Stufengebetes bildete im Mittelalter der Introitus den Anfang der Messe; daher das Kreuzzeichen am Beginne

[1] MPL 16 403.

[2] Vgl. Ord. Rom. II 4, III 8, MPL 78 970 979. Ein Rest der alten *ἀπολογία* (confessio).

[3] H. Wilson 15 XVII: Orationes et preces a Quinquagesima usque ad Quadragesimam. — C. Mohlberg 37. — Nach H. Grisar (Die römische Kapelle Sancta Sanctorum 23) sind die Orationen mit dem mittelalterlichen Ritus der päpstlichen Palastkapelle in Verbindung zu bringen.

[4] Text bei L. Duchesne, LP I 230. Vgl. auch L. Eisenhofer, Liturgik II 84; R. Stapper, Ordo Romanus Primus (1933) 18—20.

liturgie.de

des Introitus. Die Antiphon wird meist gleichfalls Psalmen oder anderen Bibelstellen entnommen, seltener Kirchenschriftstellern oder altchristlichen Dichtern; letztere Introitus pflegte man als irregulares zu bezeichnen. Im Mittelalter wurde der Introitus vielfach durch sogenannte Tropen in poetischer oder prosaischer Form interpoliert.

Der Name τρόπος ist wohl am wahrscheinlichsten auf die reichere Melodisierung zurückzuführen. Ein Beispiel eines tropisierten Introitus:

Am Epiphaniefeste lautet die Antiphon zum Introitus: Ecce advenit Dominator Dominus et regnum in manu eius et potestas et imperium.

Die tropisierte Form stellt sich nun so dar: Forma speciosissimus manuque potentissimus, ex Davidis origine natus Maria Virgine, ecclesiae sponsus, illuminator gentium, baptismatis sacrator, orbis redemptor: Ecce advenit Jesus, quem reges gentium cum muneribus mysticis Hierosolymam requirunt dicentes: Ubi est qui natus est Dominator? Vidimus stellam eius in oriente et agnovimus regem regum esse natum. Et regnum, cui soli debetur gloria, laus et iubilatio, et potestas.

Eine mittelalterliche Tropisierung zur Introitusantiphon in der Messe des Erzmärtyrers Stephanus lautet:

Nulli unquam nocui nec legum iura resolvi
Et iniqui persecuti sunt me
Christe, tuus fueram tantum, quia rite magister
Adiuva me, Domine Deus meus.

Das Kyrie.

Das aus dem uralten Litaneiruf *Κύριε ἐλέησον* erwachsene Wechselgebet Kyrie-Christe eleison war schon zur Zeit Gregors I. im Meßritus üblich[1] und wurde zunächst von Priester und Volk, dann nach dem Zeugnis der Ordines Romani von zwei Sängerchören vorgetragen, endlich vom Priester selbst und den Altardienern gesprochen. Die Einführung des Kyrie hängt jedenfalls mit der Stationsbegehung zusammen.

Wie der Introitus, wurde auch das Kyrie im Mittelalter vielfach tropisiert; man vergleiche das weitverbreitete Kyrie cunctipotens bei L. Eisenhofer II 89.

Das Gloria in excelsis Deo.

Das Gloria oder die große Doxologie setzt sich aus dem biblischen Einleitungsvers Lk 2 14 und einer erweiterten Lobpreisung der heiligen Dreifaltigkeit zusammen. In der Liturgie wurde das Gloria nach

[1] Kyrie eleison apud nos a clericis dicitur et a populo reppondetur et totidem vicibus etiam Christe eleison dicitur, quod apud Graecos nullo modo dicitur. Ep. l. IX 12, MPL 77 956. — R. Stapper, ORI 20.

liturgie.de

Const. Ap. VIII 13 13[1] vor dem Kommunionempfang gesungen; in der abendländischen Messe war es ursprünglich Vorrecht der Bischöfe; die Priester sollten es nur am Ostertage gebrauchen,[2] eine Beschränkung, die sich bis in das 10. Jahrhundert behaupten konnte. Im Advent wurde das Gloria ursprünglich nicht ausgelassen,[3] am Gründonnerstag sang es nur der Bischof wegen der Weihe der heiligen Öle.

Vielleicht bildeten die Grundlage für den Hymnus Akklamationen auf den verklärten Christus, die man hellenistischen nachdichtete. Über Ursprung und Einteilung des Hymnus vgl. J. Brinktrine in RömQschr 1927 303—315 und Messe (1931) 65—69.

Die Kollekte.

Der schon im zweiten Ordo Romanus vorkommende Name collecta ist wohl auf collectio, *σύναξις*, *συνέλευσις*, das heißt die gottesdienstliche Versammlung der Gläubigen, zurückzuführen, über die der Bischof nach Beendigung einer Lesung, der supplicatio oder des Einleitungspsalmes die Oratio ad collectam (= collectionem) sprach.[4] Der Kollekte entspricht im weiteren Verlaufe der Messe die Secreta (super oblata) und die Postcommunio (ad complendum).

Die Kollekte ist ein mit Dominus vobiscum eingeleitetes, meist an Gott Vater gerichtetes kurzes Gebet, das in seinem ersten Teile den Festgedanken berührt und im zweiten eine Bitte anknüpft; den Schluß bildet ständig die Berufung auf die Trinität. An den höchsten Festen und an Tagen von besonderer liturgischer Bedeutung (Weihnachtsvigil, Palmsonntag, Kar-, Pfingstsamstag) wird nur eine Kollekte gelesen; sonst schließen sich gewöhnlich Kommemorationen an, deren Zahl vor Einführung des Missales Pius' V. oft ganz bedeutend war; gegenwärtig sollen nicht über sieben Orationen genommen werden.[5]

Die Schriftlesung: Lektion, Epistel, Evangelium.

In ihrer ursprünglichen Form begann die Liturgie mit Lesungen, wie heute noch am Karfreitag. In der alten römischen Kirche wurde

[1] F. Funk 515; daselbst nur die Einleitungsworte; in VII 47 (Funk 454) findet es sich in einer der heutigen schon sehr ähnlichen Form vor.

[2] Sacr. Greg., MPL 78 25. H. Lietzmann, Sacr. Greg. 1.

[3] Ordo Rom. XI 4, MPL 78 1027.

[4] Vgl. dazu JahrbLiturgWiss 1923 136 und 1926 270. — Zum Stil der Orationen vgl. H. Rheinfelder, JahrbLiturgWiss 1931 20—34 und O. Casel, ebenda 35—45.

[5] Eine mystisch-allegorische Erklärung für den numerus impar orationum siehe bei Sicard von Cremona (Ende des 12. Jahrhunderts), Mitrale III 2, MPL 213 99. — Auch die neuen Rubriken von 1920 halten an der ungleichen Zahl fest, falls Votivorationen beigefügt werden; Tit. VI 6.

liturgie.de

vor dem Evangelium wohl regelmäßig eine alttestamentliche und eine neutestamentliche Lektion (apostolus) gelesen; die erstere später nur noch an Tagen mit Bußcharakter.[1] Die Lesung war, ausgenommen etwa die höchsten Feste, lectio continua, wie Justin bezeugt;[2] doch wurden die zu lesenden Bücher immerhin mit Beziehung auf den Gesamtcharakter der kirchlichen Zeit gewählt. Die ersten festbestimmten Evangelienperikopen hingen mit dem Osterfeste zusammen; in der Karwoche wurden die Texte über den Einzug in Jerusalem, die Fußwaschung, die Einsetzung des Altarsakramentes sowie die Leidensgeschichte wohl schon im 4. Jahrhundert gelesen. Dann mögen die Perikopen der Fastenzeit, des Epiphanie- und Weihnachtsfestes und des Advents hinzugetreten sein. Am spätesten hat sich naturgemäß entsprechend dem Ausbau des Kirchenjahres das Perikopensystem für die Sonntage nach Pfingsten entwickelt; ein einheitlicher Gesichtspunkt für ihre jetzige Abfolge läßt sich kaum finden.[3] Im Missale Pius' V. wurde das gegenwärtig geltende Perikopensystem endgültig vorgeschrieben.

Die Entstehung der Perikopen des Meßbuches wird ohne hinreichende Begründung mit Hieronymus in Verbindung gebracht, unter Berufung auf einen von G. Morin als unecht erwiesenen Brief des Hieronymus an Konstantius,[4] ein Schreiben, das als Vorrede zu dem „Comes" des Hieronymus betrachtet wurde. Einen Einblick in die Entwicklung des Perikopensystems bieten die Predigten Leos I. und Gregors I. Zumal die von letzterem zugrunde gelegte Perikopenordnung stimmt mit der heutigen fast ganz überein, soweit die schon damals vorhandenen Feste und Sonntage in Betracht kommen; eine übersichtliche Tabelle bringt Beissel a. a. O. 62 und 63. — Die auf uns gekommenen Lektionare gehen allerdings nicht über das frühe Mittelalter hinauf. Von besonderer Bedeutung ist der Lektionar von Silos in der Kirchenprovinz Toledo, der noch aus vorkarolingischer Zeit stammt und regelmäßig eine alt- und eine neutestamentliche Lektion vor dem Evangelium aufweist.[5] In einzelnen deutschen Diözesen, wie Eichstätt und Augsburg, gab es im MA eigene Lektionen für die Mittwoche und Freitage.

---

[1] Nach A. Fortescue (The Mass 257) wäre die alttestamentliche Lektion schon im 4. Jahrhundert aus dem römischen Ritus verdrängt worden; gegen ihn A. Baumstark und G. Morin, die sie noch bis in das 7. Jahrhundert vorfinden. Vgl. TheolRevue 1912 511 und LexThKi VI 493.

[2] *Ἀναγιγνώσκεται μέχρις ἐγχωρεῖ.* Apol. I 67.

[3] St. Beissel, Perikopen 195.

[4] Vgl. St. Beissel, Perikopen 52 ff.; A. Baumstark, Missale 25. Der Brief stammt von einem Bischof Unteritaliens aus der Zeit von 471—550. Den deutschen Text siehe bei St. Beissel 54.

[5] Herausgegeben von G. Morin in Anecdota Maredsol. I (1893). Vgl. H. Kellner, Heortol.[3] 278 ff.; St. Beissel, Perikopen 74 ff.

liturgie.de

Die Lektion oder Epistel wurde jahrhundertelang von den Lektoren gelesen; erst seit Amalar tritt der Subdiakon an die Stelle des Lektors. Die Verlesung des Evangeliums nahm schon früh der Diakon oder der zelebrierende Priester selbst vor;[1] bei der feierlichen Messe erfolgt die Absingung desselben nach einer Art von Prozession und unter Anwendung von Lichtern, was schon Hieronymus bezeugt;[2] ebenso ist das Stehen während des Evangeliums altchristliche Gepflogenheit.[3]

Der Kuß des Evangeliumtextes nach der Lesung ist seit dem 8. Jahrhundert, das Vorbereitungsgebet Munda cor meum seit dem Ende des Mittelalters üblich, fehlt aber immerhin auch in Meßbüchern des 16. Jahrhunderts noch öfter.

Graduale, Tractus, Sequenz.

Zwischen Epistel und Evangelium wurde schon frühzeitig Psalmengesang eingeschaltet, wohl ebenso wegen der Abwechslung als um die Pause während der Vorbereitungszeremonien vor dem Evangelium auszufüllen. Ursprünglich wurde ein ganzer Psalm gesungen; die gegenwärtige Form dürfte auf Gregor I. zurückgehen. Übrigens kommt auch heute noch als Tractus gelegentlich ein ganzer Psalm vor; so an Dom. I. Quadr. Ps. 90. Von den Stufen des Ambo, wo der Vorsänger stand, erhielt der responsorische Gesang den Namen Graduale; später wurde das Graduale als Bußgesang aufgefaßt[4] und darum in der Osterzeit durch einen Allelujagesang ersetzt; auch der sogenannte Tractus ist als Bußgesang gedeutet worden.

Der Name Tractus wird vielfach damit erklärt, daß der Gesang in einem Zuge (tractim) von einem Sänger, nicht responsorisch ausgeführt worden sei; indes war er ursprünglich gleichfalls responsorisch; der Name ist wohl nur die lateinische Übersetzung des griechischen musiktechnischen Ausdruckes εἱρμός, der eine Art Leitmelodie bezeichnet. Vgl. P. Wagner, Gregor. Melodien 102.

Es ergeben sich somit drei Formen für den Zwischengesang zwischen Epistel und Evangelium: *a)* Das Graduale, wie es von der Oktav nach Pfingsten bis zum Samstag vor Septuagesima üblich ist, *b)* das verkürzte Graduale mit dem Tractus in Vorfaste und Fastenzeit, *c)* der das Graduale teilweise ersetzende Allelujagesang in der Osterzeit.

---

[1] Vgl. Const. Ap. II 75; F. Funk 161: *Διάκονος ἢ πρεσβύτερος ἀναγιγνωσκέτω τὰ εὐαγγέλια.*

[2] Adv. Vigilant. c. 7, MPL 23 346.

[3] *Ὅταν ἀναγιγνωσκόμενον ἢ τὸ εὐαγγέλιον, οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ διάκονοι καὶ πᾶς ὁ λαός στηκέτωσαν μετὰ πολλῆς ἡσυχίας.* Const. Ap II, F. Funk 163.

[4] So von Innozenz III. und Duranti; ein befriedigender Grund für diese Annahme ist kaum zu finden. Vergleiche auch L. Eisenhofer, Liturgik II 105 ff.

liturgie.de

Die Sequenz.

An einzelnen Festen, heute viel seltener als im Mittelalter, werden an das Graduale hymnenartige Gesänge, Sequentiae genannt, angefügt. Heute gibt es deren noch fünf: in der Osterwoche (Victimae paschali), in der Pfingstwoche (Veni Sancte Spiritus), in der Fronleichnamsoktav (Lauda Sion), an den Festen Septem dolorum B. V. (Stabat mater) und in den Requialmessen (Dies irae).

Der Ursprung der Sequenzen geht auf den langgezogenen Gesang der letzten Silbe des Gradualalleluja zurück.[1] Diese ursprünglich textlosen Melodien, melismata oder iubili, die schon im 9. Jahrhundert sequentiae heißen, erhielten allmählich unterlegte Texte, anfänglich vielleicht als rhythmische „prosa", zumal unter byzantinischem Einflusse, später in Poesie. Die erste Heimat der Sequenzen dürfte Frankreich sein.

Der Name sequentia wird als Übersetzung des byzantinischen Musikterminus *ἀκολουθία* bezeichnet; einzelne deuten ihn dahin, daß in der langen Notenreihe des Jubilus das zu singende *a* nicht über jede Neume geschrieben, sondern kurzweg gleich die Bemerkung et sequentia gemacht worden sei, eine Bezeichnung, die man dann auf die unterlegten Texte übertragen habe.

Die im heutigen Missale verwendeten Sequenzen im einzelnen:

1. Die Ostersequenz Victimae Paschali stammt wohl nach Text und Melodie von dem Dichter und Geschichtschreiber Wipo, Hofkaplan Konrads II. und Heinrichs III.[2] Die in freiem Rhythmus gehaltenen Doppelzeilen erinnern deutlich an die im MA viel verbreiteten Ostermysterien, auch mit dem als Abschlußchor zu denkenden „Scimus Christum surrexisse a mortuis vere" etc. Die ganze Sequenz ist ein Triumphgesang in Dialogform.

2. Der Verfasser der Pfingstsequenz Veni Sancte Spiritus ist unbekannt; es wurden Hermannus Contractus, Innozenz III., Robert II. von Frankreich, aber ohne ausreichende Begründung, als Dichter dieses Hymnus genannt,[3] der die Gnadenwirkungen des Heiligen Geistes in einfacher Diktion und einfachem Metrum schildert.

3. Die Sequenz des Fronleichnamsfestes Lauda Sion ist von Thomas von Aquin nach dem Muster des Kreuzeshymnus Laudes

---

[1] Man vergleiche die Erklärung bei Bonaventura, Expos. miss. c. 1: Solemus longam notam post Alleluja super hanc litteram A prolixius decantare, quia gaudium sanctorum in coelis indeterminabile et ineffabile est.

[2] Vgl. zum Aufbau JahrbLiturgWiss 1930 338 (Weihnachtsresponsorium: Quem vidistis pastores).

[3] Heute wird Stephan Langton als Verfasser genannt. Vgl. JahrbLiturg Wiss 1930 387.

liturgie.de

crucis attollamus des Adam von St. Victor verfaßt. Sie stellt einen Lobgesang auf das Altarsakrament in feierlich dahinfließendem Metrum dar, das einigemale in der Begeisterung durchbrochen wird; die erste, größere Hälfte ist in Dreizeilen, die zweite in Vierzeilen gehalten. Ins Deutsche wurde der Hymnus schon im 14. Jahrhundert übersetzt, zunächst in Leichform.

4. Das Stabat mater dolorosa, die Sequenz an den Festen Septem dolorum B. M. V., galt jahrhundertelang als Werk des Franziskanerbruders Jacopone da Todi († 1306).[1] Der Hymnus zeichnet sich durch ergreifende Innigkeit bei einfachster Einkleidung aus und fand viele Nachdichtungen. Zu allgemeiner Verwendung, auch im Brevier, kam der Hymnus 1727 durch die Einführung des obgenannten Festes in der Passionswoche; örtlich wurde er schon viel eher verwendet.

5. Die Sequenz Dies irae, ein majestätisch-großartiger Hymnus, der in prägnanter, poetischer Sprache den Tod und das Gericht und deren Bedeutung im Lichte des Glaubens schildert, wird meist dem Franziskaner Thomas von Celano († um 1255) zugeschrieben[2] und war in Italien schon in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts bei Requialmessen in Gebrauch.

Die Melodie des Dies irae bewegt sich in vier musikalischen Sätzen; zum ersten gehören die Strophen 1, 2; 7, 8; 13, 14; zum zweiten 3, 4; 9, 10; 15, 16; zum dritten 5, 6; 11, 12, 17; zum letzten die beiden Schlußstrophen.

Das Symbolum.

Das sogenannte Nicaeno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis wurde von den rechtgläubigen Bischöfen des Morgenlandes[3] in die Liturgie nach dem Friedenskusse am Beginne der Gläubigenmesse aufgenommen. Im Abendlande fand es erst später Eingang; so unter Rekkared 589 in Spanien, nach dem Konzil von Frankfurt 794[4] in Frankreich und Deutschland, endlich nach dem glaubwürdigen Berichte Bernos von Reichenau auch in Rom 1014 auf Verwendung Hein-

[1] Cl. Blume spricht ihm in StimmZeit 1915 598 die Autorschaft als weder in äußeren Zeugnissen noch in inneren Merkmalen begründet ab. Er möchte etwa in Bonaventura den Verfasser sehen; ebenso Cl. Blume, Unsere liturg. Lieder (1932) 210.

[2] Zusammensetzung aus mehreren Hymnen: JahrbLiturgWiss 1924 338; Tropus zum Libera, dann Sequenz: ebenda 1921 191 (Cl. Blume).

[3] Nach Theodor Anagnostes (HE II 48 32, MPG 86 I 208 201) kam es in Antiochien unter Petrus dem Walker (470—478), in Konstantinopel unter Timotheus II. (511—517) in die Liturgie.

[4] Nach der Verurteilung des Adoptianers Felix von Urgelis, der 799 auf der Synode zu Aachen seine Irrlehre widerrief; vgl. Walafried, De exord. c. 22, MPL 114 947.

liturgie.de

richs II. In der römischen Messe steht es seit seiner Einführung gleich nach dem Evangelium und schließt die Vormesse ab; im mozarabischen Ritus findet es sich zwischen Paternoster und fractio panis.

Das Symbolum ist im allgemeinen an allen Sonn- und gebotenen Feiertagen, an den Festen des Herrn, der Mutter Gottes, der Engel, des hl. Josef, der Apostel, der Kirchenlehrer, des Kirchenpatrons und innerhalb der zugehörigen octavae non simplices zu beten. Auffallend ist das Kredo am Feste der hl. Maria Magdalena.[1] Ferner haben alle feierlichen Votivmessen das Symbolum. Nach D. auth. 3827 II (21. Mai 1894) sind Kürzungen im Gesange des Kredo unstatthaft: Symbolum per integrum, si recurrat, semper canendum erit.

An das Evangelium schloß sich von alters her die Predigt an;[2] erst mit dem Beginn der Neuzeit wurde sie allmählich ante vel post Missam üblich; doch wäre die möglichste Wiedereinführung der älteren Praxis dringend zu wünschen.[3] Die mit der Predigt in Verbindung stehenden Gebete und Verkündigungen werden vielfach als Pronaus bezeichnet. Die Einrichtung ist altkirchlich, die Bezeichnung frühmittelalterlich.[4]

Das heute übliche „Gebet für das allgemeine Anliegen der Christenheit" ist wesentlich das altchristliche Interzessionsgebet vor Beginn der Missa fidelium; das Formular geht wohl auf Petrus Canisius zurück. Die sogenannte „Offene Schuld" wurde schon im 10. Jahrhundert nach der Predigt gebetet; die Drei-göttlichen Tugenden sind durch Benedikt XIV. angefügt worden. Die genannten Gebetsformeln werden allerdings in vielen Kirchen nicht mehr verwendet.

B. Die Gläubigenmesse.

Die Gläubigenmesse geht über die Darbringung der Opfergaben und die „Danksagung" mit der Konsekration zum Opfermahl als Ziel. Darüber nun im einzelnen.

Der Oblationsakt.

Die gegenwärtige Form des Oblationsritus ist das Ergebnis einer jahrhundertelangen Entwicklung; daher kann es auch nicht wunder-

[1] Einen Erklärungsversuch dafür siehe bei L. Eisenhofer, Liturgik II 124 (Magdalena als „apostola apostolorum"). Ob nicht die Verehrung Magdalenas als Schutzheilige Galliens zu dem Brauch geführt hat?

[2] Vgl. Justin, Apol. 67.

[3] Caerem. Episc. I 22 2: Sermo regulariter infra missam debet esse de evangelio currenti. — In manchen Gegenden wird nach dem Kredo gepredigt.

[4] Die Bezeichnung kommt vielleicht daher, weil die Verkündigungen vom Schiff oder ambo der Kirche aus mitgeteilt wurden. Vgl. F. Kraus, RE II 659 f.

liturgie.de

nehmen, wenn der leitende Grundgedanke bisweilen nicht ganz deutlich aufscheint.

Der altchristliche Oblationsritus war sehr einfach: Nach der Begrüßung des Volkes und — wenigstens im Morgenlande — nach dem Friedenskuß erfolgte unter Psalmengesang die Darbringung der Opfergaben während eines Stillgebetes des Bischofs, der heute noch Secreta genannten Oratio super oblata, die ursprünglich immer auf die Naturaloblationen Bezug nahm.

Der heutige Ritus ist viel reicher. Nach dem die Gläubigenmesse eröffnenden Gruß an die Gemeinde folgt das Oremus, ein letzter Rest des ursprünglichen Interzessionsgebetes.[1] Die Oblationsgebete selbst sind erst zwischen 1200 und 1350 in ausgedehnteren Gebrauch gekommen und endgültig durch Pius V. festgesetzt worden.

Das älteste ist wohl das Suscipe sancta Trinitas; ihre Gesamtheit wurde gern „kleiner Kanon" genannt, der sich seit dem 10. Jahrhundert entwickelte, als Gebetsopfer statt der entfallenden materiellen Gaben des Volkes. Die Darbringung von Opfergaben durch die Gläubigen galt als Pflicht, beziehungsweise als Ehrenrecht. Trotzdem hörte sie immer mehr auf und erhielt sich nur an den höchsten Feiertagen, und auch da als Geldopfer. Die Gemma animae berichtet: Quidam de populo aurum, quidam argentum, quidam de alia substantia offerunt. Primo viri offerunt, deinde feminae, ad ultimum sacerdotes et ministri.[2]

Das heutige „Offertorium" ist die Antiphon zu dem verschwundenen Offertoriumpsalm; die Händewaschung, in verschiedenen Riten an verschiedener Stelle, ist im Zusammenhange mit der Entgegennahme der Naturaloblationen zu erklären;[3] heute bietet sie fast nur noch ein Symbol der für das heilige Opfer notwendigen Herzensreinheit. In der Anrufung Veni Sanctificator ... et benedic hoc sacrificium darf man einen letzten Nachklang der altchristlichen Epiklese sehen, die in den morgenländischen Liturgien die Gotteskraft zur Verwandlung der Opfergaben herabruft. Eine allgemeine ἐπίκλησις der Gotteskraft war Gemeingut aller altchristlichen Mysterienhandlungen; in der Messe bildete zunächst das Eucharistische Hochgebet als Ganzes diese „Herabrufung", seit dem 4. Jahrhundert entwickeln sich eigene Epiklesengebete im Morgenland und in der römischen Meßliturgie.[4] — Das Orate

---

[1] Vgl. A. Fortescue in CathEnc IX 793; L. Eisenhofer, Liturgik II 136, im Anschluß an L. Duchesne.

[2] I c. 27 28, MPL 172 553.

[3] Vgl. Ord. Rom. I 14, II 9, MPL 78 944 973; R. Stapper, Ordo Rom. Primus 24.

[4] Vgl. zu der Frage O. Casel im JahrbLiturgWiss 1923 100—102, 1924 169—178 und J. Brinktrine im LexThKi III 723 f.

liturgie.de

fratres, das seit dem zweiten Römischen Ordo in verschiedener Fassung auftritt, wird wohl meist als Wiederholung des Oremus am Anfange des Oblationsaktes gedeutet, freilich mit Außerachtlassung des Interzessionsgebetes, auf das sich das Oremus tatsächlich bezog.[1] — Die Secreta nimmt gegenwärtig meist auf die zu konsekrierenden Gaben, bisweilen auch nur auf den Festgedanken des Kirchenjahres Bezug.

Der Name ist auch von der Absonderung der zu konsekrierenden Gaben aus den Oblationen hergeleitet worden, also von secernere, wofür die Fügung Oratio super secreta spricht.

Die in der feierlichen Messe vor der Händewaschung einzufügende, seit dem 12. Jahrhundert nachweisliche Inzensation stellt sich als Gebetsopfer, Segnung der Opfergaben und apotropäische Reinigung des Altars und der Teilnehmer an der Liturgie dar. Die Inzensation der Opfergaben in der im Missale angedeuteten Kreuz- und Kreisform soll wohl nur eine allseitige Beräucherung bedeuten; ebenso wird der freistehend gedachte Altar in seiner gesamten Ausdehnung inzensiert (rückwärtige Fläche, Mensa, Seiten, Vorderfront), was auch in der Ausführung des Ritus zu deutlichem Ausdrucke kommen sollte.[2]

Das schwierige Offertorium der Requialmesse hat verschiedene Deutungen gefunden. So, „daß man infernus, os leonis, mors und tartarus als sehr starke Bezeichnung des Fegfeuers" nimmt und zu ne absorbeat, ne cadant etwa denuo, scilicet post hoc sacrificium, ergänzt in dem Sinne: laß sie nach dieser Opferdarbringung nicht neuerdings in das Leidensmeer hinabsinken. — Vgl. L. Eisenhofer II 138. Die Formulierung selbst wird mit der im Mittelalter verbreiteten Ansicht in Verbindung zu bringen sein, daß die Dämonen die an bestimmten Orten eingeschlossenen armen Seelen peinigen; auch mag der schon einmal berührte Umstand, daß man gelegentlich die Begriffe infernus und purgatorium nicht deutlich schied, zur Formulierung des Requialoffertoriums beigetragen haben.[3] Da es ganz gut dogmatisch richtig gedeutet werden kann, hat es die Kirche nach seiner Einbürgerung beibehalten.

J. Stiglmayr wollte das Requialoffertorium durch die altmönchischen Anschauungen über den Luftdurchgang der Seelen nach dem Tode, die πάροδος,

---

[1] Während es heute auf das Opfer Bezug nimmt (ut meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat). Das Orate fratres am Karfreitag ist wohl nur als allgemeine Aufforderung zum Gebete aufzufassen oder etwa auf das Weihrauchopfer zu beziehen.

[2] Bezüglich des Benediktionsgebetes vergleiche oben S. 125.

[3] Vgl. A. Franz, Messe 221 ff. „Mangelndes Verständnis oder absichtliche Irreführung mögen im Volke die Meinung hervorgerufen haben, daß es möglich sei, durch Gebete und Almosen Seelen aus der Hölle zu befreien. Berthold von Regensburg warnte daher vor den Betrügern, welche um Geld und Gut Seelen aus der Hölle zu erlösen versprechen." Ebenda 226. Vergleiche auch S. 121 und unten bei Behandlung der Requialmesse.

liturgie.de

erklären, bei der die Dämonen auf die Seelen Jagd machten, um sie für die Unterwelt einzufangen. Derartige Anschauungen finden sich in der Vita Antonii, bei Makarius von Ägypten, bei Cyrill von Jerusalem.

B. Bergevoort bringt das genannte Offertorium in Verbindung mit der Gefängniseinrichtung in Palästina zur Zeit Christi: das Vestibulum, dann das Robur oder Lignum, endlich darunter durch eine Falltüre (os leonis) getrennt das Barathrum oder Lacus oder Infernum. Diese termini technici habe man auf das Fegefeuer angewandt.[1]

Der Konsekrationsakt.

In der altchristlichen Liturgie fand die Konsekration inmitten des langen Eucharistischen Hochgebetes statt, das gegenwärtig in vier Teilen erscheint: in der Präfation, dem Kanon vor der Wandlung, der Wandlung selbst und dem Kanon nach der Wandlung.

Die Präfation.

Die Bezeichnungen dieses Stückes sind: Praefatio, Praefatio actionis, Contestatio, Immolatio, Illatio; doch hat sich im römischen Ritus nur die erstgenannte erhalten.

Die Präfation, ihrer Natur und eigentlichen Bestimmung nach ein feierlicher Lobgesang, wird durch eine Reihe altbezeugter liturgischer Formeln eingeleitet.[2] Im Abendland sind mit der Entwicklung des Kirchenjahres zahlreiche Präfationen entstanden, im Morgenlande blieb eine. Die gegenwärtige Disziplin kennt außer der Praefatio communis noch besondere, die aus Elogium, Kennzeichnung des Festgedankens oder der kirchlichen Zeit[3] und Überleitung zum Trishagion bestehen.

Die Präfation De Ss. Trinitate ist älter als das Dreifaltigkeitsfest selbst und wird gegenwärtig an allen Sonntagen ohne eigene Präfation gebraucht; die De B. M. V. wurde anläßlich des ersten Kreuzzuges 1095 zu Clermont verfaßt. Aus der neuesten Zeit stammen die Präfationen in honorem B. Joseph und in Requialmessen, in der Herz-Jesu-Messe, am Christkönigfest.

---

[1] J. Stiglmayr im „Katholik" 1913 248 ff. B. Bergevoort im „Pastor bonus" 1914 79 ff. — H. Podevijn (vgl. JahrbLiturgWiss 1922 147) sucht es als Weiterbildung aus der Sterbendenliturgie zu deuten.

[2] Const. Ap. VIII 12: *Ὁ ἀρχιερεύς: Ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ... μετὰ πάντων ὑμῶν. Καὶ πάντες· Καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου. Καὶ ὁ ἀρχιερεύς· Ἄνω τὸν νοῦν, καὶ πάντες· Ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον. Καὶ ὁ ἀρχιερεύς· Εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ, καὶ πάντες· Ἄξιον καὶ δίκαιον.* F. Funk 496. Also fast wörtlich die heutige Einleitung zur Präfation. — Über den Zusammenhang mit der Antike vgl. O. Casel in JahrbLiturgWiss 1923 7 ff.; F. J. Dölger, Sol Salutis (² 1925) 220 ff.

[3] Dieser zweite Teil fehlt naturgemäß in der Praefatio communis.

liturgie.de

Das Dreimalheilig (Hymnus angelicus, seraphicus, ἐπινίκιος, nach Is 6 2) ist ein altes Element der Liturgien;[1] in dem römischen Ritus sangen es nach den älteren Ordines Romani die Subdiakonen, seit dem 12. Jahrhundert die Chorsänger. Die Notiz des LP,[2] daß Papst Sixtus I. (117—126?) das Sanctus in die Liturgie angefügt habe, läßt sich nicht halten.

Der Kanon.

Der Kanon (κανών, regula),[3] so genannt wohl wegen seiner fast völligen Unveränderlichkeit in allen Messen, ist aus dem Eucharistischen Gebete hervorgegangen, mit dem er noch manche Züge gemeinsam hat. Der Verfasser des römischen Kanons wird wohl unermittelbar bleiben; nach dem Tridentinum besteht der Kanon cum ex ipsis Domini verbis tum ex apostolorum traditionibus ac sanctorum quoque pontificum piis institutionibus.[4] Seit Gregor I. hat er keine Änderung mehr erfahren, abgesehen von eigenmächtigen Erweiterungen in einzelnen Kirchen.[5]

Die Entstehung des römischen Kanons in seiner heutigen Form ist in die Zeit zwischen Justin und Gregor I. zu setzen; daß er sich aus dem Eucharistischen Gebet entwickelt haben muß, ist allgemein zugegeben; über die Art dieser Entwicklung gehen freilich die Ansichten stark auseinander. Einzelne Gebete, zumal die unmittelbar vor und nach den Wandlungsworten, finden sich in der Schrift De Sacramentis vor, so das Quam oblationem bis Supplices te rogamus einschließlich. Den vollständigen Text des heutigen Kanons bieten erst Handschriften aus dem 7. Jahrhundert. Vermutlich hat für ihn in den ersten Jahrhunderten auch in der römischen Liturgie keine feste Form, sondern nur ein Schema bestanden, nach dem der Liturge wie zur Zeit Justins ὅση δύναμις αὐτῷ das Gebet formte. Vielleicht hat eine Festlegung zu Ende des 4. Jahrhunderts stattgefunden, etwa unter Papst Damasus.

---

[1] Über die Beziehung zum jüdischen Großen Hallel (Ps 112—117) vgl. L. Eisenhofer II 161. Das Hosanna, ursprünglich Bittruf, ist zum Jubelruf geworden. Das Benedictus qui venit, das sich schon in der Didache und in Const. Ap. VII nach der Kommunion findet, ist vom Chor nach der Elevation zu singen, nicht vorher, wie neuerdings durch CR 14. Januar 1921 eingeschärft wurde.

[2] L. Duchesne, LP I 128.

[3] Weitere Namen sind: Actio (κατ' ἐξοχήν), Secretum missae, Ἀναφορά, Προσφορά, Prex (bei Gregor I.), Oratio (Cyprian) κατ' ἐξοχήν. Zu Actio vgl. O. Casel in JahrbLiturgWiss 1921 34—39.

[4] Sess. XXII De sacr. miss. c. 4.

[5] Vgl. Microl. c. 12, MPL 151 985.

liturgie.de

Um 540 wird für das Kanongebet bereits die „Apostolica traditio" in Anspruch genommen. Gregor I. hat nach glaubwürdiger Bezeugung nur noch die Einschiebung „Diesque nostros in tua pace disponas" vorgenommen.

Die gegenwärtige Abfolge der einzelnen Teilgebete des Kanons läßt es möglich erscheinen, daß sie ehemals in anderer Reihenfolge, vielleicht auch in Verbindung mit heute nicht mehr vorfindlichen Gebeten den Kanon gebildet haben. Es sind zumal in neuerer Zeit Rekonstruktionsversuche zu verzeichnen, die aber vorerst nur die Schwierigkeit des Problems zeigen, ohne selbst allgemeine Anerkennung finden zu können.

Eine gut übersichtliche Zusammenstellung der Ansichten von G. Bickell, F. Probst, Ch. Bunsen, P. Cagin, P. Drews, A. Baumstark und F. Funk bringt F. Cabrol in DictArchLit II 1869—1881. Manches auch bei A. Fortescue, Canon of the Mass II in CathEnc 256—261 und A. Fortescue, The Mass 148 ff. — H. Goussen nimmt Prosper Aquitanus als Verfasser des Kanons (für Leo I.) an. Vgl. TheolRevue 1924 17. Bruchstücke des ältesten ambrosianischen Kanons sieht Goussen in der eingangs des Missale Romanum stehenden Oratio s. Ambrosii, besonders Feria IV. Zwischen Feria IV und Sabbatum habe man sich die Konsekrationsworte zu denken.

Wir besprechen nunmehr den Kanon nach seiner heutigen Gestalt, unter Berücksichtigung seiner geschichtlichen Entwicklung.

a) Der Kanon vor der Wandlung.

Er besteht aus drei allerdings ungleich langen Orationen; die beiden ersten zeigen den üblichen Abschluß (Per Christum D. N.), die dritte leitet unmittelbar zu den Einsetzungsworten weiter.

Die erste Oration:

Das Te igitur supplices rogamus ist bei der gegenwärtigen Stellung am Anfange des Kanons leicht mit den ähnlichen Gedanken in der Präfation in Beziehung zu bringen: Nostras voces ut admitti iubeas o. ä. Dann folgt die Nennung der Kirche im allgemeinen und ihrer Vorsteher (Papst, Bischof)[1] und der Gläubigen im besonderen, näherhin im anschließenden Memento vivorum die Erwähnung jener Glieder der Kirche, deren bei der einzelnen Messe besonders gedacht werden soll, sowie der Anwesenden überhaupt. Der dritte Teil dieser ersten Oration enthält die nähere Begründung für die vorangegangenen ver-

[1] Seit dem 10. bis zum 16. Jahrhundert wurde gewöhnlich auch der König genannt; im Missale Pius' V. entfiel die amtliche Nennung; in Österreich wurden bis zum Zerfall der Monarchie die Worte et Imperatore nostro N. eingefügt: CR 10. Februar 1860.

liturgie.de

trauensvollen Bitten: die übernatürliche Lebens- und Gnadengemeinschaft mit den Heiligen, deren Katalog sich sofort anreiht.

Die Nennung der im ersten und zweiten Punkt erwähnten Personen ist ein Überrest der altchristlichen und mittelalterlichen Übung, die Namen der besonderen Wohltäter der Kirche aus den Diptychen (δίς, πτύσσειν, zwei zusammenzufaltende Tafeln) zu verlesen. Man vergleiche dazu den ähnlichen Gebrauch der heutigen „Kanzelfürbitten", die sich allerdings zumeist auf Verstorbene beziehen.

Die Partizipialformen Communicantes und memoriam venerantes sind als abhängig von Supplices rogamus ac petimus und offerimus zu erklären, wobei das Memento parenthetisch zu fassen wäre; oder aber es steht das Partizip für das Verbum finitum.[1] — Der Heiligenkatalog umfaßt die Mutter Gottes, die Apostel, die ersten Päpste, die Heiligen Cyprian, Laurentius und Sixtus II., hierauf die Märtyrer Chrysogonus, Johannes und Paulus und Kosmas und Damianus.[2] Die Wahl der Heiligen, zumal der letztgenannten, ist wohl mit den alten Stationskirchen in Rom in Verbindung zu bringen in Anlehnung an morgenländische Vorbilder; daß es bloß Märtyrer sind, ist mit ein Zeugnis für das hohe Alter des Kanons.[3]

Die Aufschrift Infra actionem (= intra canonem) soll jetzt nur noch auf die Abänderung des Communicantes aufmerksam machen, wie sie an einzelnen Hochfesten und privilegierten Tagen vorzunehmen ist. — Über frühere Bedeutung vgl. F. J. Dölger, Sol Salutis[2] 223 ff. Auch Antike und Christentum 1929 54—65.

Die zweite Oration:

Das igitur (Hanc igitur oblationem) ist heute wohl als zurückverweisend und an das Te igitur anknüpfend aufzufassen; die Worte Oblatio servitutis nostrae beziehen sich auf die ursprünglich von Laien und Priestern dargebrachten Naturaloblationen. Die Worte Diesque nostros in tua pace custodias sollen von Gregor I., angeblich wegen der mit den Langobardeneinfällen verbundenen innerpolitischen Schwierigkeiten, hinzugefügt worden sein.[4] — Durch die Ausstreckung der Hände über die Opfergaben, eine Geste, die erst im Missale Pius' V. die frühere Inklination verdrängte, soll wohl das Opfer als

[1] Vgl. eine ähnliche Konstruktion Röm 12 5 6 9 7.

[2] Vgl. dazu A. Baumstark, Das Communicantes und seine Heiligenliste, in JahrbLiturgWiss 1921 5—33; E. Hosp, Die Heiligen im Canon Missae (1926); J. Brinktrine, Messe 159 ff.

[3] Im Mittelalter wurden weitere Heilige beigefügt: so Hilarius und Martinus in Gallien, Bonifatius in Deutschland, Ambrosius in Oberitalien, u. a.

[4] LP, L. Duchesne, I 312.

liturgie.de

Weihegabe (placatus accipias) gekennzeichnet werden. Das Per Christum deutet den Schluß dieser zweiten Oration an.

Die dritte Oration:

Dieses Gebet bittet um Segnung und Verwandlung der Opfergaben und stellt gewissermaßen den Eingang zur Konsekration selbst dar. Die Bezeichnung der Opfergaben als benedictae, adscriptae, ratae, rationabiles, acceptabiles enthalten wohl Tautologien; der Ausdruck rationabilis, λογικός, deutet auf eine geistige Opfergabe hin, in Anlehnung an hellenistische Anschauungen.[1]

b) Der Kanon während der Wandlung.

Die Konsekration erfolgt anschließend in der Form eines geschichtlichen Berichtes, der den Liturgen als den Stellvertreter Christi ganz in den Vordergrund treten läßt. Die Konsekrationsformeln selbst stimmen mit keinem der biblischen Einsetzungsberichte völlig wörtlich überein.[2]

Das Wort enim in beiden Konsekrationen ist wohl mit Beziehung auf manducate, bibite ex eo omnes eingefügt worden. Die Konsekrationsformel des Kelches ist aus den Berichten bei den Synoptikern und Paulus kombiniert; der Ausdruck aeterni testamenti lehnt sich an Hebr 9 12 15 ff. an; die Worte Mysterium fidei (vgl. 1 Tim 3 9) erinnern wohl an den Ruf des Diakons, der zur Anbetung der konsekrierten Opfergaben aufforderte: der göttlichen φανέρωσις, die sich dem Gläubigen, verdeckt unter dem Ritus, offenbart.

Die Erhebung der heiligen Hostie wurde seit dem 13. Jahrhundert üblich, und zwar wohl von Frankreich her; die Erhebung des Kelches bürgerte sich seit dem 15. Jahrhundert ein. Damit war die sogenannte elevatio maior ausgebildet.[3]

c) Der Kanon nach der Wandlung.

Wie bei dem Kanon vor der Wandlung lassen sich auch hier drei Orationen unterscheiden, deren erste ebenfalls aus drei Teilen besteht.

Die erste Oration:

1. Die Anamnese des Leidens, der Auferstehung und der Himmelfahrt des Herrn knüpft mit Unde et memores an das vorangegangene Haec in mei memoriam facietis an; das et bedeutet also: „auch wirklich"; die fünf Kreuzzeichen sind wohl signifikativ zu fassen und aus durch den rhetorischen Text angeregten Gesten weitergebildet.

---

[1] Vgl. oben S. 178.

[2] Vgl. Fr. Hamm, Die liturgischen Einsetzungsberichte (1928).

[3] Vgl. P. Browe, Verehrung der Eucharistie 28 ff. 39 ff., und Jahrb LiturgWiss 1929 20—66.

liturgie.de

2. Anschließend erfolgt die Bitte um gnädige Annahme des wirklichen neutestamentlichen Opfers, dessen Vorbilder Gott ja schon angenommen hat: das Opfer Abels, Abrahams und Melchisedechs. Abel soll wohl den Vertreter der Unschuld, Abraham den des Gehorsams, Melchisedech den der Priesterwürde darstellen.

3. Es folgt das Supplices te rogamus, iube haec perferri per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum, in conspectu divinae majestatis tuae. Von einer Bitte um Transsubstantiation ist hier keine Rede, viel eher um Zuwendung der Opfergnaden an die Gläubigen.

Unter dem Sanctus Angelus hat man bald den opfernden Priester, bald Christus selbst als den Angelus Testamenti, bald den Heiligen Geist verstanden. G. Rauschen hält die Anrufung des Logos für ursprünglich; erst die Spekulation über den Heiligen Geist in den trinitarischen Kämpfen des 4. Jahrhunderts scheine das Wunder der Konsekration auf diesen übertragen zu haben (Eucharistie[2] 113 114).

Die zweite Oration:

Diese Oration umfaßt das sogenannte Memento defunctorum, als Gegenstück zu dem Memento vivorum vor der Wandlung. Das etiam soll wohl nur der gedanklichen Verbindung mit dem Vorangegangenen dienen; nach W. Duranti[1] wäre es durch ein gleichfalls mit memento beginnendes vorangegangenes Gebet veranlaßt. Vielleicht standen seinerzeit die beiden Mementogebete pro vivis und pro defunctis nebeneinander. — Der Ausdruck qui dormiunt in somno pacis ist ungezwungen auf den Zustand der Seelen im Reinigungsorte anwendbar.

Die dritte Oration:

Wie das vorangegangene Memento für die Verstorbenen, so bittet das Nobis quoque peccatoribus für die bei dem heiligen Opfer Beteiligten um Erbarmung. Die hier eingefügte Fortsetzung des Heiligenkatalogs enthält zunächst den hl. Johannes Baptista, dann sieben männliche und sieben weibliche Märtyrer; jedenfalls solche, die zu Rom in hoher Verehrung standen.[2]

Mit der Abschlußformel Per Christum D. N. ist der Kanon eigentlich zu Ende. Es folgt nun noch eine Benediktion, die an die seinerzeitige, an dieser Stelle von den Sakramentarien bezeugte Weihe von

[1] Rationale IV c. 45 n. 1. Vgl. L. Eisenhofer II 191, wo ein derartiges Gebet mitgeteilt wird. — Im Mittelalter scheint man das Gebet für die Verstorbenen am Sonntag vielfach weggelassen zu haben.

[2] Die ursprüngliche Reihenfolge der weiblichen Heiligennamen ist im Stowe-Missal und im Sakramentar von Bobbio erhalten und wird von Aldhelm von Sherburne († 709) bezeugt. Siehe A. Baumstark, TheolRevue 1912 512.

liturgie.de

Wasser, Milch, Honig, Bohnen, Trauben erinnert. Übrigens findet bekanntlich heute noch am Gründonnerstag die Weihe des Katechumenenöles an dieser Stelle statt. — Das folgende Gebet trägt den Charakter einer abschließenden Doxologie und steht mit der seinerzeit einzigen sogenannten Elevatio minor in Verbindung.

Man vergleiche damit das Ende der Klementinischen Liturgie: *Ὅτι σοι δόξα, αἶνος, μεγαλοπρέπεια, σέβας, προσκύνησις καὶ τῷ σῷ παιδὶ Ἰησοῦ τῷ Χριστῷ σοῦ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.* Const. Ap. 15 9; F. Funk 520.

Der Kommunionakt.

Der Kommunionritus hat im Laufe der Zeit ebenso wie der Oblationsritus eine Reihe von Erweiterungen erfahren. In seiner gegenwärtigen Form kann man drei Teile unterscheiden: die entferntere, die nähere Vorbereitung auf die heilige Kommunion und den Abschlußritus.

Die entferntere Vorbereitung.

Den Beginn bildet das Gebet des Herrn, das sich in allen Liturgien[1] vorfindet, wenn auch nicht an derselben Stelle: in den einen vor der Brotbrechung, in den anderen nach ihr. Wann es in die römische Liturgie kam, muß dahingestellt bleiben;[2] durch Gregor I. hat es seinen heutigen Platz vor der Kommunion erhalten.

Die Belegstelle aus einem vielgenannten Briefe Gregors I. an Bischof Johannes von Syrakus lautet:[3] „Orationem Dominicam idcirca mox post precem dicimus, quia mos apostolorum fuit, ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent. Et valde mihi inconveniens visum est, ut precem, quam scholasticus composuerat, super oblationem diceremus, et ipsam traditionem, quam Redemptor noster composuit, super eius corpus et sanguinem non diceremus. Sed et Dominica oratio apud Graecos ab omni populo dicitur, apud nos vero a solo sacerdote." Aus der Stelle folgt erstens, daß sich das Paternoster auch schon vor Gregor in der römischen Liturgie vorfand, und zweitens, daß ihm Gregor den Platz unmittelbar post precem = post canonem anwies. Dagegen boten die Worte mos apostolorum fuit, ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent, Schwierigkeiten, die zu verschiedenen Kombinationen Anlaß gaben, so auch zu der schon bei Amalar vorfindlichen Ansicht, die

[1] Außer der Klementinischen, in der vielleicht eine Lücke vorliegt. Vgl. auch oben S. 154.

[2] Vgl. Hieron., Adv. Pelag. 3 15: Sic docuit apostolos suos, ut quotidie in corporis illius sacrificio credentes audeant loqui: Pater noster etc. MPL 23 585. Die Stelle will wohl nicht streng wörtlich verstanden sein.

[3] MPL 77 956 957.

liturgie.de

Konsekration sei ursprünglich durch das Paternoster erfolgt, etwa bei der Bitte *Τὸν ἄρτον ἡμῶν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον.* Demgegenüber wäre darauf hinzuweisen, daß der Ausdruck Oratio oblationis als Übersetzung von *εὐχὴ τῆς προσφόρου* schon zur Zeit Cyprians im Sinne von Konsekrationsgebet gebraucht wurde, wie zur Zeit Gregors I. eben das Wort Prex. Allmählich ging die Bedeutung von Oratio verloren; man verstand unter Oratio die Oratio Dominica, das Paternoster, während für das Konsekrationsgebet im besonderen oder den Kanon im allgemeinen die Ausdrücke Prex, Ordo precum üblich waren.[1]

An das Paternoster schließt sich der sogenannte Embolismus an, eine an die letzte Bitte anknüpfende Erweiterung, wie sie sich in der orientalischen und wohl schon früh auch in der römischen Liturgie vorfindet; Gelasianum und Gregorianum haben sie in fast gleicher Fassung wie heute. Der Name des Apostels Andreas soll von Gregor I. hinzugefügt worden sein; im Mittelalter fanden daneben noch andere Heiligennamen Platz. Die Bekreuzung mit der Patene und der Kuß derselben ist schon im 14. Ordo Romanus bezeugt;[2] in manchen Gegenden, besonders in Frankreich, wurde die Patene am Schlusse des Embolismus erhoben, zum Zeichen der nahenden Kommunion.

Neben dem vorgeschriebenen Embolismus wurden im Mittelalter nach dem Paternoster oft auch noch Psalmen mit Orationen für besondere Anliegen eingeschaltet; auf ähnlicher Grundlage mag die Benediktion nach dem Paternoster der Brautmesse beruhen.

Nach dem Embolismus folgt die fractio hostiae, ein in allen Liturgien, aber nicht an derselben Stelle vorkommender Ritus, der nach der symbolischen, praktischen und geschichtlichen Seite erklärt werden kann.

Symbolisch: Die Brechung der Brotgestalt ist ein passendes Sinnbild des Opfertodes Christi: *Τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* 1 Kor 11 24. Praktisch: Die seinerzeit bedeutend größere Brotgestalt mußte zu Genuß und Austeilung gebrochen werden, wie gegenwärtig noch in der griechischen Kirche. Geschichtlich: Der Papst pflegte nach dem Zeugnisse der drei ersten Ordines Romani zur Bezeichnung der Fortdauer des neutestamentlichen Opfers eine Partikel der heiligen Hostie für die nächste Opferfeier abzubrechen, bei der dann diese Partikel in den Kelch gesenkt wurde. Auch an die benachbarten Kirchen wurden solche Partikeln als fermentum (caritatis, unionis) ge-

[1] Vgl. dazu G. Gaßner im JahrbLiturgWiss 1926 221 f., und ebenda 223—225 Th. Michels. Gaßner sieht in der „prex quam scholasticus composuerat", das Gebet bei der Brechung der Brotgestalt, die *εὐχὴ τῆς κλάσεως* Michels tritt dem entgegen und vermutet mit O. Casel in der prex ein Überleitungsgebet zur Kommunion. — „Gregor zieht an dieser Stelle das Vaterunser vor. Damit wird die apostolische Sitte bewahrt und doch das Gebet des Herrn zu Ehren gebracht." So O. Casel im JahrbLiturgWiss 1924 176.

[2] Der Kuß schon im 1. Ordo; vgl. R. Stapper, ORI 26 zu [18].

liturgie.de

sandt. Vergleiche dazu L. Eisenhofer, Liturgik II 201 f. J. Brinktrine, Messe 205.

Das Gebet: Haec commixtio et consecratio ... hängt wohl letzten Endes mit Vermischungsriten bei Benediktion flüssiger Elemente zusammen; man denke an die heute noch erhaltene Beimischung der heiligen Öle nach der Weihe des Taufwassers. Ebenso ist an die alte Einsenkung einer Partikel der Brotgestalt in den konsekrierten Wein zu denken und an die im ganzen Mittelalter verbreitete Ansicht von der Konsekration des Weines per contactum hostiae consecratae. Das Gebet selbst hatte in der Meßliturgie den Sinn einer Fürbitte: Fiat accipientibus nobis in vitam aeternam.[1]

Den Eindruck einer Abschluß- oder Entlassungszeremonie macht das Pax Domini sit semper vobiscum. Tatsächlich finden sich in der orientalischen, gallikanischen und spanischen Liturgie an dieser Stelle Segenserteilungen durch den Bischof,[2] die in letzter Linie vielleicht auf die Entlassung der vom Kommunionempfange Ausgeschlossenen in der altchristlichen Kirche zurückgehen mögen.

Die nähere Vorbereitung.

Den Eingang bildet das dreimalige Agnus Dei. Nach dem Liber Pontificalis[3] und Walafried Strabo[4] ist der Ruf Agnus Dei, miserere nobis von Papst Sergius (687—701) eingeführt worden, in Nachahmung orientalischer Liturgien, zumal der syrisch-byzantinischen, welche bei der Brechung der heiligen Hostie die Worte Jo 1 29 verwendeten. Nach dem Ordo Rom. I. 19 sprachen es zuerst der „nominicolator et sacellarius et notarius vicedomini"; dann wurde es während der Brechung der oblata von der Schola gesungen, und seit Sergius vom Volk. Ursprünglich wurde das Agnus Dei, miserere nobis beliebig oft wiederholt; erst im 12. Jahrhundert ward die Dreizahl und das abschließende dona nobis pacem üblich. In Requialmessen ist die Formel dona eis requiem in Gebrauch gekommen.

Die drei Vorbereitungsgebete vor der Kommunion sind jüngeren Ursprunges. Das zweite und dritte war im 11. Jahrhundert

[1] Zu der ganzen Frage vergleiche man das gründliche Werk von M. Andrieu: Immixtio et Consecratio. La consécration par contact dans les documents liturgiques du moyen âge (1924). — Auch JahrbLiturgWiss 1923 198—201 und 1924 317—324.

[2] Vgl. J. Baudot in DictArchLit II 716 ff. Ein Formular bei L. Eisenhofer II 205 f.

[3] L. Duchesne I 376: Hic statuit, ut tempore confractionis Dominici corporis Agnus Dei miserere nobis a clero et populo decantetur.

[4] De rer. eccl. exord. c. 22, MPL 114 950.

liturgie.de

teils vor, teils nach der Kommunion in Gebrauch; das erste, das übrigens schon zur Zeit des Duranti wie heute noch in Requialmessen entfiel, spinnt den Gedanken des Pax Domini sit semper vobiscum und des dona nobis pacem weiter und leitet zum Friedenskusse über, der sich in Assistenzmessen, Requialmessen ausgenommen, bis heute erhalten hat.[1]

Mit den Worten Panem caelestem accipiam (vgl. Ps 115 4) und Domine non sum dignus (Mt 8 8) erfolgt die Überleitung zur Kommunion selbst. Die gegenwärtige Formel Corpus Domini nostri J. Ch. custodiat animam meam ist erst durch das Missale Pius' V. allgemein geworden; vordem finden sich Abweichungen vor wie custodiat me, sit mihi in vitam aeternam u. ä. Den Übergang zur sumptio calicis bildet Ps 115 3 4. Nach dem Genusse des Kelches erfolgt die purificatio calicis und die ablutio digitorum; die dabei zu verrichtenden Gebete, deren erstes sich schon in den drei römischen Sakramentarien als Postcommunio vorfindet, waren auch schon vor der Einführung des Missales Pius' V. fast allgemein in Gebrauch.

An die Kommunion des Priesters schloß sich von alters her die der Gläubigen. Darum wünscht die Kirche auch gegenwärtig tunlichst communio intra missam; vgl. Trid. Sess. XXII c. 6 De sacrif. miss.: Optaret s. synodus, ut in singulis missis fideles adstantes sacramentali etiam eucharistiae perceptione communicarent. Das der Gläubigenkommunion vorangehende Confiteor und die Absolutionsformeln sowie das Agnus Dei und das neuerliche Domine non sum dignus ist aus dem Ritus der Krankenkommunion etwa im 14. Jahrhundert in die Messe gelangt.

Der Abschlußritus.

Die gegenwärtig nach der Kommunion zu betende Communio ist die Antiphon zu dem seinerzeit während der Kommunion gesungenen Psalm 33, der später wechselnden Psalmen wich.[2] Die Antiphon selbst steht zunächst nicht zur Kommunion, sondern zu dem Festgedanken in Beziehung.

Die Postcommunio als Abschluß des Kommuniongebetes ist im Verlauf der Jahrhunderte vielfach ein Bittgebet allgemeinen oder besonderen Charakters geworden, oft mit Berufung auf den Festgedanken; im Gregorianum wird sie als Oratio ad complendum bezeichnet.

---

[1] In Analogie zu dem *φίλημα ἅγιον* der orientalischen Liturgien; vergleiche oben S. 42.

[2] Vgl. Const. Ap. VIII 13 16; F. Funk 518. Das erste Beispiel wechselnder Kommunionpsalmen findet sich nach A. Baumstark (TheolRevue 1912 512) im Kirchengesangbuche des Severus von Antiochia; der Kommunionpsalm war mit dem Introituspsalm identisch, die Communio der alten Fastenferialmessen stammt aus Pss 1—26.

liturgie.de

Über die gegenwärtig seltenere Oratio super populum (Gelas. Ad populum) vgl. oben S. 95 und 236.

Nach der Postcommunio erfolgt die Entlassung des Volkes durch den Diakon oder den Priester selbst mit den Worten Ite, missa est. Eine förmliche und feierliche Entlassung fand schon in früher Zeit statt;[1] in Rom mag die Formel Ite, missa est schon in ältester Zeit gebraucht worden sein. Die Antwort Deo gratias gab nach den ersten Römischen Ordines das Volk selbst. Seit dem 11. Jahrhundert wurde an gewissen, zumal an Bußtagen, das Benedicamus Domino üblich, das zu weiterer Beteiligung am kirchlichen Stundengebete einladen sollte. Die Formel Requiescant in pace für Totenmessen wird schon durch Sicard von Cremona bezeugt.

Das Placeat tibi sancta Trinitas war ursprünglich ein Privatgebet beim Weggange vom Altare; die Segnung des Volkes durch den Priester ist an ihrer heutigen Stelle seit der Zeit des Micrologus bezeugt; vielfach wurde der Segen mit dem Kelche, der Patene oder dem Korporale[2] erteilt. Vor Pius V. ging übrigens die Segenserteilung oft dem Placeat voraus.

Den Abschluß des Meßritus bildet das sogenannte Letzte Evangelium, für gewöhnlich der Johannesprolog Jo 1 1—14. Es findet sich erst seit dem 13. Jahrhundert vor und ist auch da noch ins Belieben gestellt. Der Grund für die Anfügung mag in der Hochverehrung überhaupt zu suchen sein, die man dem Johannesprolog entgegenbrachte.[3] Durch Pius V. wurde er in den Ordo missae eingereiht.

In Festmessen, in denen die Kommemoration einer Dominica, feria oder vigilia mit eigenem Meßformulare zu machen ist, wird statt des Johannesprologs die Evangelienperikope des kommemorierten Tages gelesen, ebenso

[1] In Const. Ap. VIII 14 fordert der Diakon am Schlusse des Communiopsalmes zur Danksagung auf, welche der Bischof in eine feste Form faßt. Dann erfolgt die Segnung der Gläubigen in einem längeren Gebete des Bischofs und endlich der Ruf des Diakons: *Ἀπολύεσθε ἐν εἰρήνῃ.* F. Funk 518—520. — Zur Entstehungsgeschichte vgl. JahrbLiturgWiss 1929 174.

[2] Über verschiedene, teilweise schon abergläubisches Gebiet streifende Ansichten über die Kraft des Korporale vgl. A. Franz, Messe 88 ff. Zum Beispiel: „Heinrich von Langenstein nennt es eine alte Gewohnheit, daß der Priester auf seinem Rückgange vom Altare in die Sakristei mit dem Korporale den Umstehenden in die Augen fächelt. Man hielt dies für einen Schutz gegen Augenkrankheiten." Ebenda S. 92.

[3] Vgl. A. Franz, Benediktionen II 57 ff. — In einer Breslauer Diözesanagende von 1499 heißt es am Schlusse der Taufzeremonien: Pone evangelium super faciem infantis quasi ad osculandum. Das Breslauer Rituale hat den Johannesprolog heute noch am Schlusse der Taufe: Hic ex consuetudine dioecesis legi potest: In principio erat Verbum.

liturgie.de

nach den Missalerubriken von 1920, Tit. IX 1—3, in jenen Messen, in denen ein Fest mit einem „Evangelium stricte proprium" kommemoriert wurde. Mit dem Deo gratias, das die Assistenten oder der Meßdiener namens des Volkes sprechen, wird die Messe beendet.

Die Heiligkeit des Opferaktes fordert vom Priester angemessene Vorbereitung und Danksagung. Für beides bietet das Missale Formularien: Praeparatio ad missam, Gratiarum actio post missam. Das erstere wird nur empfohlen: pro opportunitate sacerdotis; für das letztere lautet die Rubrik: [Sacerdos] discedens ab altari pro gratiarum actione dicit Antiphonam „Trium puerorum" cum reliquis, ut habetur in principio missalis.

Die Votivmessen.

Das Wort Vota, vota nostra bezeichnet in der altchristlichen Sprachweise zunächst den Gottesdienst ebenso wie Devotio. Von den vota der Gemeinschaftsliturgie geht die Bedeutung des Wortes dann weiter auf die Art, wie auch der Einzelne Gott seine „vota" darbringt,[1] und verengert sich endlich auf die Bedeutung Votum als Bitte, Wunsch, Versprechen einer gottgefälligen Handlung zum Dank für Erhörung. Dieser Bedeutungswandel muß für die richtige Auffassung der „Votivmesse" in altchristlicher und in späterer Zeit berücksichtigt werden.

Die altchristliche Kirche hat wichtige, die Gemeinde bewegende Ereignisse in das Allgemeine Interzessionsgebet und zu einem Teil in die Diptychen aufgenommen. Besonders tief eingreifende Vorkommnisse waren Todesfälle von „Confessores" im alten Sinn, die man als Depositio Confessorum oder Martyrum in der Liturgiefeier beging. Darin haben wir die ersten Ansätze unserer Requialmessen zu sehen, die so die älteste Form der Votivmessen darstellen. Zeugnisse für solche Begehungen finden wir schon bei Tertullian und Cyprian, allgemein unter Ambrosius und Augustinus. Dazu kommen dann andere Anlässe der Gemeinde, z. B. Dankgottesdienste. Mit dem Aufkommen der Privatmessen treten naturgemäß Einzelvota in den Vordergrund, so schon zur Zeit des „Leonianum" und in noch weiterer Entfaltung im Gelasianum. Eigene Formularien nach von den Wünschen der Bittsteller beeinflußten Zusammenstellungen des Liturgen werden seit dem 7. Jahrhundert häufiger und entfalten sich im Laufe des Mittelalters besonders unter dem doppelten Gesichtspunkt der Verehrung des Leidens Jesu und der Bitte um Vergebung der eigenen Sünden. Dazu kommen dann die vielfältigen Sorgen des täglichen Lebens, für die man den Beistand Gottes erbittet. So bilden sich bis zum Ende des Mittelalters zahlreiche Formulare für Votivmessen aus, die ein Spiegelbild

[1] Vgl. die Wendung im Kanon: Tibique reddunt vota sua aeterno Deo vivo et vero.

liturgie.de

des religiösen Empfindens des Volkes bieten. Die Mannigfaltigkeit führt dann zur Einreihung in bestimmte Kategorien, deren Nachwirkung in der Anordnung der Votivmessen im Missale Pius' V. und heute noch in dessen Neuordnung durch Benedikt XV. und Pius X. ersichtlich ist.

Im Mittelalter erfreuten sich die Votivmessen De Passione Domini, solche zur Verehrung der Freuden und der Schmerzen Mariä, die Votivmessen zu den Heiligen Nothelfern besonderer Beliebtheit. Ebenso entstanden Votivmessen für die Wochentage, an denen man die Sonntagsmesse hätte wiederholen müssen. So ist z. B. die Votivmesse De Ss. Trinitate an den Montagen üblich geworden. Ebenso hat die Volksmeinung von der Leidensruhe der Seelen im Fegefeuer am Montag zur Votivmesse für die Verstorbenen an diesem Tage geführt; einen letzten Rest dieser Anschauung finden wir heute noch im Meßbuch bei der Verwendung der Oration Fidelium an den Ferialmontagen vor.[1]

Durch die neuen Rubriken des Missale (Tit. II 1—11, IV 1—6, dazu die stark geänderten Rubriken nach den Marienmessen in Sabbato) sind die Votivmessen neu umgestellt worden, zunächst in zwei Gruppen: *a)* Missae votivae, quae loco conventualis de Feria communi in choro suffici possunt, und *b)* Missae votivae ad diversa. Dazu kommen als dritte Gruppe noch Festmessen, welche außerhalb des Festes oder seiner Oktav more votivo gelesen werden dürfen.

Die Votivmessen sind entweder privilegierte oder nicht privilegierte, und nach dem Ritus Missae votivae solemnes (unica Oratio, Credo, Tonus solemnis) oder Missae votivae privatae.

Zu den privilegierten Votivmessen gehört entsprechend altkirchlicher Übung die Brautmesse. Im späteren Mittelalter hat sich die Marienmesse im Advent als sogenannte Roratemesse weitgehende rubrizistische Bevorzugungen errungen, die sie in vielen Diözesen bis heute behauptet.

Die Requialmessen.

Die ersten Spuren von Requialmessen haben wir, wie oben erwähnt, in den Totengedächtnisfeiern annua die, in natalitiis zu sehen, wie sie die abendländische Kirche nach dem Beispiel morgenländischer und in Anlehnung an antike Totenfeiern nach christlichem Glauben abhielt. Für das lateinische Sprachgebiet bezeugen Tertullian und Cyprian die Begehung, von Ambrosius wird die Gedächtnisfeier am 3., 7., 30. und 40. Tag nach dem Hinscheiden bezeugt,[2] das Gelasianum hat eine Missa in depositione defuncti, tertii, septimi, tricesimi dierum, sive annualem.[3]

---

[1] Vgl. zum Ganzen A. Franz, Messe 115—291; L. Eisenhofer, Liturgik II 13—20. Zum Rubrizistischen etwa G. Kieffer, Rubrizistik[7] 88—104.

[2] Tertull., De corona mil. c. 3; Cyprian, Ep. 1, 2; Ambros., De obitu Theodosii c. 3, MPL 16 1448.

[3] H. Wilson 295—312. Der Introitus findet sich im Antiphonar Gregors I., die Perikopen in den ältesten Lektionarien.

liturgie.de

Gegen den 9. Tag als Nachahmung griechisch-heidnischen Brauches (Enneade) kämpft Augustinus, der 40. Tag wurde aus alten physiologisch-medizinischen Ansichten heraus begangen: nach dem Tode lösen sich am 3. Tage die inneren Teile auf, am 9. verändert sich das Aussehen des Fleisches, am 40. zergeht alles. Ebenso bleibt die Seele drei Tage nach dem Tode in der Erde, am 3. wird sie von den Engeln heraufgeführt, am 9. wird um sie zwischen den Engeln und den Luftgeistern gekämpft, am 40. erhält sie vor dem Thron Gottes ihren Platz bis zur allgemeinen Auferstehung zugewiesen.[1] Es ist offensichtlich, daß diese alten Anschauungen auch noch in den Gedankengängen des Offertoriums der Totenmesse nachklingen.

Auf der ursprünglichen altchristlichen Grundlage enthält auch das jetzige Missale Romanum die früheren Gruppen Missa in die obitus seu depositionis Defuncti, In Anniversario Defunctorum, nach der Begräbnismesse dazu eigene Orationen in die tertio, septimo et trigesimo depositionis Defuncti, endlich noch das Formular In Missis cotidianis Defunctorum. Für den Allerseelentag sind im Zusammenhang mit der Gestattung der dreimaligen Meßfeier drei eigene Formulare vorgesehen.

Die Bedeutung der christlichen Totengedächtnisfeier läßt eine weitgehende Privilegierung der Begräbnismesse und zu einem geringeren Teil auch des Anniversars berechtigt erscheinen. Dagegen entspricht es dem Geist der Liturgie weniger, wenn ohne Notwendigkeit an den an sich durch die Rubriken zugelassenen Tagen stets Missae cotidianae Defunctorum gelesen werden, sooft es sich um Applikation für einen Verstorbenen handelt. Die Regel sollte sein: Übereinstimmung des Meßformulares mit dem Offizium des Tages.

In das Missale Romanum von 1920 ist nach den Orationes diversae pro defunctis eine bisher im Meßbuch nicht enthaltene Absolutio super tumulum übernommen worden, die sich in ganz unwesentlich anderer Form auch im neuen Rituale Romanum von 1925 im Tit. VI c. 5 vorfindet.

Die sogenannten Gregorianischen Messen[2] sind an dreißig aufeinanderfolgenden Tagen für einen bestimmten Verstorbenen zu lesende Messen. Besondere liturgische Privilegien besitzen sie nicht, auch keine besondere Ablaßbewilligung. Doch wurde die pia praxis et fiducia, qua fideles retinent celebrationem triginta missarum, gebilligt.[3] — Auch eine ähnliche Reihe von sechs oder sieben solchen Messen ist üblich geworden.

Einzelfragen über das Meßopfer.

Ort, Zeit, Zahl, Dauer der Meßfeier.

1. Der eigentliche Ort für die Meßfeier ist eine wenigstens benedizierte Kirche, Kapelle oder ein Oratorium publicum. Wenn keine Kirche des eigenen Ritus zur Verfügung steht, darf auch auf einem

[1] Vgl. E. Freistedt, Altchristliche Totengedächtnistage (1928) 179—189.

[2] So genannt wegen der Erzählung Dialog. l. IV 55 (MPL 77 420), durch welche Gregor I. den Brauch populär machte.

[3] CIndg vom 24. August 1888. — Vgl. auch J. Beringer-Steinen, Ablässe I 526—529.

liturgie.de

Altar des anderen Ritus zelebriert werden, nicht aber mit Verwendung des sogenannten Antimension der Griechen, eines korporaleähnlichen Tuches mit eingenähten Reliquien; so CIC c. 823 § 2. In Kirchen von Häretikern oder Schismatikern darf die Messe auch dann nicht gelesen werden, wenn die Kirchen ehemals katholisch benediziert oder konsekriert wurden (ebenda § 1). — In Hausoratorien, die nicht wie oratoria publica benediziert werden dürfen (c. 1196 § 1), muß ein konsekriertes Portatile verwendet werden. Wem das privilegium altaris portatilis oder petrae sacrae verliehen wurde, darf an jedem würdigen Orte, nicht aber in einem Schlafzimmer oder auf dem Meere zelebrieren (c. 822 § 3 und 4). Für die letzteren Orte muß eine besondere Ermächtigung gegeben werden. — Daß auch, natürlich bei Beobachtung der sonstigen liturgischen Vorschriften, unter freiem Himmel zelebriert werden darf, geht daraus hervor, daß in c. 1249 ausdrücklich die nachträgliche Einschaltung sub dio gemacht wurde.

In fremden Kirchen hat sich der zelebrierende Priester nach dem Direktorium ebendieser Kirchen zu halten;[1] besondere Ordensriten bleiben dabei unberücksichtigt. In Privatoratorien ist das Direktorium des Zelebranten maßgebend, außer am Tage des mitzubegehenden Ortspatrons.

2. Die Zeit für die Meßfeier wird in c. 821 § 1 dahin ausgedehnt, daß die Messe eine Stunde ante auroram und eine Stunde post meridiem beginnen darf.[2] Maßgebend für die Berechnung der Zeit ist die in c. 33 CIC angegebene supputatio, was für die Bestimmung der hora post meridiem praktisch werden kann.

In der Nacht zu zelebrieren ist nicht gestattet. Doch darf am Weihnachtsfeste nach c. 821 § 2 die Missa conventualis vel parochialis um Mitternacht begonnen werden. In Kloster- und in Hauskirchen religiöser Anstalten dürfen indes alle drei Weihnachtsmessen von Mitternacht ab nacheinander gelesen werden, wobei die Anwesenden die heilige Kommunion empfangen und ihrer Festtagspflicht genügen dürfen.

Über die Abendmessen,[3] für deren Gestattung in den letzten Jahrzehnten eine lebhafte Bewegung eingesetzt hatte, schweigt der Kodex.

Im christlichen Altertum wurde an den Stationstagen erst etwa um 3 Uhr nachmittags die Eucharistie gefeiert; an den Festen, zumal den mit Vigil begangenen, fand sie schon in den ersten Jahrhunderten am Morgen statt. Die völlige Verlegung auf den Vormittag auch an

[1] D. auth. 3862.

[2] An Wallfahrtsorten (z. B. in Lourdes, Mariazell, Einsiedeln u. a.) sind schon früher bedeutend größere Zeiträume (so von 2 Uhr nachts bis 2 Uhr nachmittags) gestattet worden.

[3] Vgl. F. Zimmermann, Die Abendmesse in Geschichte und Gegenwart (1914), und LexThKi I 21.

liturgie.de

Fasttagen ist mit der Änderung der Fastenübung in Verbindung zu bringen.[1]

3. Die Zahl der Meßfeier. Im frühen christlichen Altertum wurde an demselben Tage nur je eine Messe gelesen; allmählich fanden auch mehrere statt; so am Gründonnerstag und am Weihnachtsfeste, und bei wachsender Zahl der Gläubigen auch an Sonntagen. Seit Gregor von Tours ist die wiederholte Zelebration an einem Tage seitens desselben Priesters häufig[2] geworden.

Diese öftere Zelebration entsprang nicht immer lauteren Motiven und stand mit dem allmählich aufgekommenen Brauche der Meßstipendien in Verbindung; daher auch die wiederholten Verbote des öfteren Zelebrierens am selben Tage oder auch nur der Bination.[3] Freilich hatten diese Verbote Mißbräuche zur ungewollten Folge, wie zu einem Teil die Missa sicca, ein „Meßritus" ohne Konsekration und Kanon, oder die Missae bifaciatae, trifaciatae usw., bei denen man den Kanon bloß einmal, die Vormesse jedoch zweimal, dreimal usw. las.[4] Aus den erwähnten Mißbräuchen erklärt sich das Verbot, für die Binationsmesse ein Stipendium anzunehmen, beziehungsweise für sich zu verwenden.

Nach der disciplina vigens ist nur für das Weihnachtsfest und den Allerseelentag die dreimalige Meßfeier gestattet;[5] sonst dürfen Seelsorgepriester im Bedarfsfalle mit bischöflicher Genehmigung und in plötzlichen Notfällen auch ohne dieselbe binieren. Das Vorgehen bei der Bination hat sich nach der neugefaßten Rubrik des Missales vor den Weihnachtsmessen zu richten.

4. Die Dauer der Meßfeier ist durch die andächtige Aussprache des liturgischen Textes und die würdige Ausführung der liturgischen Aktionen der Messe bestimmt. Für eine gewöhnliche Missa lecta wird man etwa 25—30 Minuten brauchen; zu schnelles Zelebrieren zeugt von Unehrerbietigkeit und gibt Ärgernis, zu langsames bewirkt leicht Überdruß der Gläubigen.

Abbrechung und Unterbrechung der Messe.

Die Messe darf, beziehungsweise muß abgebrochen werden:

1. Vor Beginn des Kanons: bei Violatio der Kirche oder Anwesenheit eines Excommunicatus vitandus; man vergleiche CIC c. 1173 § 2.

[1] Vgl. oben S. 88. — Die Konventmesse soll in festis duplicibus et semiduplicibus, in Dominicis et infra octavas nach der Terz gelesen werden, in simplicibus et feriis per annum nach der Sext, an Fasttagen nach der Non. In dieser letzten Bestimmung klingt noch die altkirchliche Übung nach.

[2] Vgl. Gemma animae I 114, MPL 172 581.

[3] Vgl. die Synode von Rouen 1213, Hardouin VII 186.

[4] Näheres darüber bei A. Franz, Messe 79 ff. — Vgl. übrigens oben S. 191.

[5] Für Weihnachten auch unter Annahme dreier Meßstipendien.

liturgie.de

2. Im Kanon vor der Konsekration: bei moralischer Unmöglichkeit der Vollendung, zum Beispiel wegen drohender Feuers- oder Wassergefahr; ebenso wenn man sich erinnerte, daß man nicht mehr nüchtern, daß man in schwerer Sünde, exkommuniziert, suspendiert sei, wenn anders die Abbrechung ohne großes Ärgernis möglich ist.

3. Nach der Konsekration: bei physischer Unmöglichkeit der Vollendung der Messe wegen ungültiger Materie, plötzlicher Erkrankung usw.

Die Unterbrechung der Messe ist gestattet:

1. Im Sinne der Rubriken: bei Predigt und Kommunionspendung. Die Ansprache darf nach dem Evangelium oder vor der Kommunionspendung gehalten werden.

2. Wegen einer Seelennot des Nächsten: so wegen einer dringenden Provisur oder Taufe.

3. Bei einem vorübergehenden Unwohlsein des Zelebranten. Ist jedoch dabei eine längere Unterbrechung zu befürchten, so wäre die Messe vor der Konsekration überhaupt abzubrechen, nach der Konsekration abzukürzen, indem man sogleich die Kommunion anschlösse.

Die Meßstipendien.

In den ersten christlichen Jahrhunderten wurde der Lebensunterhalt der Kleriker auf Grundlage von 1 Kor 9 7 13 14[1] durch die bei der Eucharistiefeier gespendeten oblationes communes sichergestellt, die zum größten Teile, wenn auch nicht ausschließlich, aus Naturalgaben bestanden. Im Zusammenhange mit dieser Übung wurde auch das Meßopfer für alle bei der eucharistischen Feier Anwesenden aufgeopfert. In dem Maße, als allmählich die oblationes communes aufhörten, der Klerus auch durch staatliche Zuwendungen versorgt und endlich die Ordination auf einen Privattitel üblich wurde, bildete sich mit dem Brauche, die Messe auf eine bestimmte Einzelintention aufzuopfern, zugleich die Übung aus, dem betreffenden Priester zu seinem Lebensunterhalte eine Gabe, eleemosyna Missae, zu spenden, was nach Abkommen der Naturaloblationen in Geld geschah. Die ersten sicheren Nachrichten über eigentliche Meßstipendien, die „eine heilige Messe nach einer bestimmten Intention unter Ausschluß einer zweiten gleichwertigen“[2] bedingen und somit die Zusammenfassung

[1] Quis militat suis stipendiis unquam? Quis plantat vineam et de fructu eius non edit? Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est, si nos carnalia vestra metamus? Nescitis quoniam qui in sacrario operantur, quae de sacrario sunt, edunt, et qui altari deserviunt, cum altari participant? Ita et Dominus ordinavit iis, qui evangelium annuntiant, de evangelio vivere.

[2] O. Link, Meßstipendien 123. — K. J. Merk, Darstellung des Meß-Stipendiums (1928) 97: „Extramissale Gabe an den Priester, um als Gegengabe die Zuwendung der Früchte des hl. Meßopfers nach der Meinung des Gebers zu erlangen.“ So ist der Begriff im 13. Jahrhundert entwickelt.

liturgie.de

von oblatio, intentio und applicatio bedeuten, finden sich im 7. Jahrhundert. Die Übung selbst ist aus den gegen das Altertum völlig geänderten sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen verständlich, wenn auch zugegeben ist, daß sie leicht Anlaß zu Mißbräuchen bieten konnte. Solche trachtete die Kirche stets zu bekämpfen, zumal durch das Verbot wiederholten Zelebrierens am selben Tage. In neuerer Zeit sind durch die Dekrete der CC Vigilanti und Ut debita vom 25. Mai 1893 und 11. Mai 1904 Vorschriften über die Meßstipendien erlassen worden, auf denen die Bestimmungen des CIC weiterbauen.

In den Kanones 824 bis 844 ist auf der Grundlage von „Ut debita" das liturgische Recht De missarum eleemosynis seu stipendiis kodifiziert. Die Hauptgedanken sind folgende:

a) Einteilung. C. 826 unterscheidet: Stipendia manualia, ad instar manualium und fundata. Erstere sind stipendia, quae a fidelibus offeruntur sive ex propria devotione veluti ad manum, sive ex obligatione etiam perpetua a testatore propriis haeredibus facta.

Als ad instar manualium sind Fundationsmessen bezeichnet, welche de iure aut Sanctae Sedis indulto anderen Priestern überwiesen werden, weil sie am Fundationsorte oder von den nach der Fundation zunächst zur Persolution verpflichteten Personen nicht gelesen werden können. — Alia stipendia, quae ex fundationum reditibus percipiuntur, appellantur fundata seu Missae fundatae (§ 3).

b) Stipendium und Applikation. C. 824. Außer am Weihnachtstage darf für eine weitere Messe, die nach der ex titulo iustitiae applizierten gelesen wird (also z. B. bei Bination), kein Stipendium angenommen werden, excepta aliqua retributione ex titulo extrinseco (c. 824 § 2). Als solcher Titulus käme zum Beispiel in Betracht ein weiter Weg, eine spätere Stunde, eine besondere Feierlichkeit der Messe.

Es ist nach c. 825 unstatthaft, ein Stipendium für eine Messe anzunehmen, zu der man ex alio titulo verpflichtet ist, wie z. B. der Pfarrer bei Applikationspflicht pro populo am Sonntag.

Die Höhe des Stipendiums ist nach c. 831 durch ein möglichst auf der Diözesansynode erlassenes Dekret des Ordinarius zu bestimmen; sonst ist die consuetudo dioecesis maßgebend. Höhere Stipendien dürfen angenommen, aber nicht gefordert werden. Nach der Diözesantaxe ist auch die Anzahl der Messen zu bestimmen, die gegen einen runden Betrag zu lesen sind, wenn die Zahl der Messen nicht angegeben wurde (c. 830).

Hat jemand geringere Stipendien angenommen, als in der Diözese üblich, so bleibt er nach c. 828 zur Persolution derselben verpflichtet; der Ordinarius kann indes nach c. 832 die Annahme von Stipendien unter der Diözesantaxe verbieten. — Die empfangenen Messen sind nach numerus, intentio, eleemosyna, celebratio zu buchen (c. 843).

c) Zeit der Persolution. Vereinbarungen mit dem Stipendiengeber sind nach c. 834 § 1 omnino einzuhalten; Messen für dringende Anliegen sind quamprimum tempore utili zu lesen, anderweitige intra modicum tempus pro maiore vel minore Missarum numero. Jedenfalls darf nach c. 835 niemand mehr persönlich zu lesende Messen übernehmen, als er binnen

liturgie.de

Jahresfrist persolvieren könnte. Wo viele Meßintentionen zusammenströmen, z. B. an Wallfahrtsorten, sind nach c. 836 die Gläubigen durch eine schriftliche Kundmachung in loco patenti et obvio darauf aufmerksam zu machen, daß die Messen im Orte selbst oder anderswo gelesen werden würden.

d) Weitergabe von Intentionen. Wer Intentionen weiterzugeben hat, darf sie sacerdotibus sibi acceptis übermitteln, dummodo probe sibi constet, eos esse omni exceptione maiores vel testimonio proprii Ordinarii commendatos (c. 838).

Dabei bleibt der Weitergebende so lange für die Persolution haftbar, bis er nach c. 839 die Empfangsbestätigung über den Erhalt der weitergegebenen Intentionen und des Stipendienbetrages erhalten hat.

Überschüssige Messen ad instar manualium sind an sich nach c. 841 am Ende des Kalenderjahres an das Ordinariat einzusenden, überschüssige Manualmessen ein Jahr nach dem Empfangstage.

Über die Persolutionsfrist weitergegebener Intentionen sagt c. 837: Tempus legitimum pro earundem celebratione incipit a die quo sacerdos celebraturus easdem receperit, nisi aliud constet.

Dabei handelt es sich aber um Messen, die man zur Übergabe an andere übernommen hat. Über den Fall, daß man sie ursprünglich selbst lesen sollte, sagt der Kodex nichts.

Bezüglich der Weitergabe von Fundationsmessen hat die CC am 17. März 1916 in una Wratislaviensi bestimmt:

a) Fundationsmessen sind am Ende des Jahres über Auftrag an das Ordinariat einzusenden.

b) Das ganze Stipendium der Fundation ist abzuliefern, wenn sie nicht partem congruae bildet.

c) Die Intentionen sind auf Verlangen des Ordinarius auch bei Weitergabe an andere Priester einzeln anzuführen.

Ein Dekret des CC vom 19. Februar 1921, ActaApSed 1921 228, verfügt in Beantwortung einer Anfrage: Die Bestimmung des zuständigen Provinzialkonzils, Meßstipendien dürften ohne Erlaubnis des Ordinarius nicht extra ambitum dioecesis weitergegeben werden, bleibt aufrecht für Missae fundatae vel ad instar manualium vel manuales datas intuitu causae piae; sonst besteht Freiheit laut c. 838 CIC.

Die Sakramente.

Der heute zur Bezeichnung der sieben in ihrer Einsetzung auf Christus zurückgehenden „Gnadenmittel" *κατ' ἐξοχήν* gebrauchte Ausdruck Sacramentum ist die Übersetzung des griechischen *μυστήριον* und bedeutet wie dieses zunächst bestimmte Kulthandlungen. Demgemäß wird die Eucharistiefeier als Mysterium und Sacramentum bezeichnet, wie die altchristlichen Liturgien allgemein und Meßorationen und Stellen im Kanon heute noch andeuten. Über den Bedeutungswandel des Wortes, zumal auch die Einbeziehung von „Eid", kann hier nicht gehandelt werden. Reiche Literatur verzeichnet der Registerband zum JahrbLiturgWiss (1933) 41.

liturgie.de

Ein Sakrament „ist ein sichtbares und wirksames Zeichen der unsichtbaren Gnade, das von Jesus Christus zu unserer Heiligung eingesetzt ist". Die Liturgik hat die Aufgabe, den Ritus der Sakramentenspendung, welcher dieses sichtbare Zeichen bildet oder umgibt, auf geschichtlicher Grundlage seinem Inhalte und seiner Symbolik nach zu erklären, wogegen die Fragen über Materie, Form und Wirksamkeit der Sakramente der Dogmatik, und die über die Disposition des Spenders wie des Empfängers der Moraltheologie zufallen. Wir werden uns somit in diesem Kapitel kürzer fassen dürfen, zumal zahlreiche Teilfragen bereits an anderen Stellen behandelt werden mußten. Wir werden darauf jeweils zurückverweisen.

Die rechtlichen Bestimmungen über die Spendung der Sakramente werden im CIC c. 731 ff. behandelt. Reicher Stoff in kirchenrechtlicher und rubrizistischer Hinsicht findet sich in den einleitenden sowie in den in den Text verflochtenen Rubriken des Römischen Rituale und Pontifikale bei Behandlung der einzelnen Sakramente; ebenso in den Diözesanagenden.

Die Taufe.

Die geschichtlichen Bestandteile des Taufritus.

a) Die Katechumenatsdisziplin.

Schon aus den frühesten Zeiten des Christentums läßt sich eine Vorbereitungszeit der Taufkandidaten nachweisen. Im 2. Jahrhundert entwickelte sich die Übung des Katechumenates,[1] das je nach Vorbildung und Empfänglichkeit des Kandidaten kürzer oder länger — bisweilen bis zu drei Jahren — dauerte und die Aufgabe hatte, den Täufling in geistiger wie in sittlicher Hinsicht für den Empfang des Sakramentes und das Leben im Christentum zu erziehen.

Die Annahme mehrerer Katechumenatsklassen ist unbegründet und entstammt teilweise einer Verwechslung mit der Bußdisziplin. Es gab im allgemeinen bloß eine Katechumenatsklasse, da die *Φωτιζόμενοι*, competentes, electi, die mit Beginn der Fastenzeit in die nähere Vorbereitung auf die Taufe traten, nicht gut zu den *Κατηχούμενοι* gerechnet werden können. Eine dritte Gruppe für sich bildeten dann die *Νεόφυτοι*, die Neugetauften während der Osterwoche, in der ihnen der abschließende Unterricht in den Geheimnislehren erteilt wurde, wie das die mystagogischen Katechesen Cyrills von Jerusalem zeigen. Im 3. und 4. Jahrhundert findet sich im griechischen Orient auch die Vorstufe der *ἀκροώμενοι*, die nur zu den Lesungen zugelassen wurden. — Als allererste Orientierung für Kandidaten und Kirche diente

[1] Der Name kommt von *κατηχεῖν*, entgegentönen; *τινά τι* jemanden unterrichten. — Zum Ganzen vgl. J. Mayer, Geschichte des Katechumenates; F. Funk, Abhandlungen I (1897) 209 ff.; F. Probst, Lehre und Gebet; derselbe, Katechese und Predigt; L. Eisenhofer II 244 ff.; G. Rietschel II 9 ff. LexThKi V 884—887; F. Kraus, RE II 147—153.

liturgie.de

eine Einführungskatechese, deren Methode Augustins berühmte Schrift De catechizandis rudibus angibt.

Die liturgischen Akte, die an den Katechumenen und mit ihnen vorgenommen wurden, sind die Bezeichnung mit dem Kreuzzeichen, Handauflegung, Exorzismen, Exsufflationen und zumal im Abendlande die Darreichung geweihten Salzes. Die Electi, die sich für die Taufe zu melden hatten, wurden gleichfalls ähnlichen Handlungen unterworfen, zumal häufigen Exorzismen; daneben fand die feierliche Traditio Symboli et Orationis Dominicae statt, deren Redditio vor der Taufe erfolgte. Endlich ist noch die abendländische Apertio aurium zu erwähnen, die in letzter Linie auf einen heidnischen Brauch zurückgeht,[1] sowie die Abrenuntiatio satanae *(ἀποταγή)*.

b) Die Skrutinienordnungen.

Mit der zunehmenden Christianisierung und der damit verbundenen Kindertaufe kamen die Zeremonien der früheren Taufvorbereitung, die ursprünglich erst die zweite Stelle nach dem Unterricht und der sittlichen Eingewöhnung der Katechumenen einnahmen, nunmehr in den Vordergrund; die Unterweisung dagegen mußte sich naturgemäß auf wenige formelhafte Wendungen beschränken. Der Inbegriff der erwähnten Zeremonien (Gebete, Kreuzzeichen, Exorzismen u. a.) wurde schon im 4. Jahrhundert in den Ausdruck scrutinium zusammengefaßt. Seit dem 5. Jahrhundert bilden sich Skrutinienordnungen mit anfänglich drei, später sieben Skrutinien, deren bedeutsamstes In apertione aurium am Mittwoch der vierten Fastenwoche stattfand.[2] Die Skrutinienordnungen blieben vereinzelt bis ins 13. Jahrhundert in Verwendung und flossen dann in den heutigen Taufritus über.

Es ist erklärlich, daß bei dem Skrutinienritus das Amt der für das Kind antwortenden Taufpaten eine besondere Bedeutung gewann. Die Skrutinien selbst wurden in Verbindung mit der Messe gehalten und wuchsen in ein reichverzweigtes Zeremoniell aus,[3] das

[1] Vgl. F. J. Dölger, Der Exorzismus (1909) 130 ff. (allerdings führt schon Ambrosius die Zeremonie auf die Heilung des Taubstummen Mk 7 34 zurück); F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze (1918), bezüglich der Abschwörung, des Anspeiens und Wegstoßens des Dämons, der Wendung nach Osten und der Abkehr von Westen: psychologisch begründete Symbole, die von heidnischen Kulten übernommen werden konnten. — H. Rahner, Pompa diaboli, in ZschrKathTheol 1931 239—273. O. Faller im JahrbLiturgWiss 1929 129—132 (Teufelsanspeien).

[2] Vgl. oben S. 90 und JahrbLiturgWiss 1923 56.

[3] Vgl. Sacr. Gelas., H. Wilson, 34—60 78 79 86; F. Probst, Sacramentarien und Ordines 401 ff. über die Skrutinien des 7. Römischen Ordo und die Skrutinienmesse. Eine eingehende Schilderung bei L. Eisenhofer, Liturgik II 252—255, und JahrbLiturgWiss 1932 378 f.

liturgie.de

aber gerade wegen seiner Länge bald durch einen kürzeren Ordo baptismi ersetzt wurde.

Die Taufe selbst wurde im christlichen Altertum wohl im allgemeinen per immersionem gespendet, die freilich nicht immer eine vollständige war; seit dem 13. und zumal seit dem 16. Jahrhundert wurde die Infusionstaufe üblich. Von Zeremonien nach der Taufe sind im christlichen Altertum die Salbung mit Chrisam üblich, die möglicherweise ursprünglich mit der Firmung zusammenfiel,[1] die Anlegung eines weißen Kleides und vielleicht die Darreichung einer brennenden Kerze;[2] auch die Sitte, den Neophyten Milch und Honig zu reichen, war weit verbreitet.

Man vergleiche den Introitus der Ostermontagsmesse (Exod 13 5 9): Introduxit vos Dominus in terram fluentem lac et mel ut lex Domini sit semper in ore vestro. Auch A. Franz, Bened. I 594 ff., der auch auf 1 Petr 2 2 und Is 7 15 hinweist. Ebenda auch die mittelalterlichen Weiheformeln. Die Darreichung von Milch und Honig muß schon verhältnismäßig früh abgekommen sein; weder das Gregorianum noch die beiden ältesten Ordines Romani tun ihrer Erwähnung. Vgl. dazu JahrbLiturgWiss 1926 315.

Der gegenwärtige Taufritus.

Der heutige Taufritus scheidet sich in einen Ordo baptizandi parvulos und baptizandi adultos und läßt noch deutlich die Vierteilung erkennen: Ritus des Katechumenates, Ritus des Photizomenates, Abrenuntiatio mit Glaubensbekenntnis und Taufe, endlich die Zeremonien nach der Taufe.

a) Die Katechumenatszeremonien: Sie finden sich wieder in der Frage an den Täufling: Quid petis ab ecclesia Dei, in der Exsufflatio (ἐκφύσημα) und der Bezeichnung mit dem Kreuze,[3] der Handauflegung und der Darreichung geweihten Salzes. Der Friedensgruß Pax tecum und ein Abschlußgebet beenden diese Gruppe.

Die Katechumenatszeremonien sollten nach Weisung Benedikts XIII. 1725 außerhalb der Kirche stattfinden. Indes werden sie gewöhnlich im Gotteshause in der Vorhalle oder doch in der Nähe der Kirchentüre vorgenommen.

b) Die Zeremonien des Photizomenates. Wie oben bemerkt, wurden über die Kompetenten öftere Exorzismen gesprochen; so beginnt auch diese Gruppe von Zeremonien mit zwei ausdrucksvollen Exorzismen, an die sich die Bezeichnung mit dem Kreuze und

[1] Vgl. F. J. Dölger, Exorzismus 70.

[2] Pseudo-Ambrosius, De lapsu virg. consecr. c. 5 10, MPL 16 372: Inter lumina neophytorum splendida processeras. Vielleicht von Niketa v. Remesiana: O. Bardenhewer, AltkLit III² 533.

[3] Also ein negatives und positives Moment.

liturgie.de

die Handauflegung reiht; dann folgt die Einführung in die Kirche, hierauf als alter Überrest der Traditio und Redditio Symboli et Orationis Dominicae die Abbetung dieser Stücke mit den Paten, endlich nach einem nochmaligen Exorzismus die an die Skrutinienzeremonie In apertione aurium gemahnende Berührung der Ohren und der Nase des Täuflings unter der Formel Ephpheta und In odorem suavitatis.

Die Berührung geschah ursprünglich mit Öl, nicht mit Speichel. So ist auch das In odorem suavitatis leichter erklärlich. Vgl. JahrbLiturgWiss 1929 240.

c) Die Zeremonien beim Taufakt. Die Einleitung bildet die seinerzeit am Morgen oder am Nachmittag des Karsamstags vorgenommene Abrenuntiatio satanae; es folgt die Salbung mit Katechumenenöl und die Ablegung des Glaubensbekenntnisses durch den Täufling. Hieran schließt sich die Taufe selbst per trinam infusionem.[1]

d) Die Zeremonien nach der Taufe bestehen in der Salbung mit Chrisam,[2] der Darreichung des weißen Kleides und der brennenden Kerze — als Symbol der Christenwürde, der Unschuld und der Betätigung des Glaubens. Mit dem Segenswunsche Vade in pace wird der Neophyt entlassen. Diözesanüblich schließt sich mancherorts noch der Johannesprolog an.

Ein Vergleich der altchristlichen Taufordnung mit der heutigen zeigt deutlich die Übereinstimmung des gegenwärtigen Ordo baptismi mit dem altchristlichen im ganzen Gedankengange und auch in einzelnen wörtlich übernommenen Stücken.[3] — Der Ritus baptizandi adultos enthält bei wesentlich gleichem Bau bedeutende Erweiterungen einzelner Teile des Ordo baptizandi parvulos.

Die liturgische Kleidung für die Vornahme der Taufe ist das Superpelliz und die violette Stola, die nach der ersten Salbung des Täuflings mit einer weißen vertauscht wird. Vor der Taufe ist eine Händewaschung vorgeschrieben.[4]

Über Zeit und Ort der Taufe wurde bereits bei Behandlung der heiligen Zeiten und der heiligen Orte gesprochen.[5] Neben Ostern

---

[1] Im Rit. Rom., Tit. II c. 2 20, wird auch noch die Gewohnheit der Immersionstaufe berücksichtigt. Vgl. auch c. 758 des CIC.

[2] Wohl aus der seinerzeitigen Verbindung von Taufe und Firmung her.

[3] So die Gebete Sacr. Gelas. ed. H. Wilson 46 und Rit. Rom., Tit. II c. 2 4 5, c. 4 13. Das volle Verständnis des heutigen Ordo baptismi ist nur auf geschichtlicher Grundlage zu gewinnen.

[4] Rit. Rom., Tit. II c. 1 67.

[5] Vgl. oben S. 63 f. 99—101.

liturgie.de

und Pfingsten war besonders im Orient auch Epiphanie Tauftag. Durch die Einbürgerung der möglichst bald nach der Geburt zu spendenden Kindertaufe[1] mußten sich naturgemäß häufigere Taufzeiten ausbilden. — Was den Ort anlangt, sollte die Taufe wegen der Würde der liturgischen Handlung möglichst in der Kirche vorgenommen werden.[2]

Anschließend mögen hier noch einige das liturgische Gebiet näher berührende Verfügungen des CIC über den Taufritus folgen.

Nach c. 755 § 2 darf vom Bischof gravi et rationabili de causa gestattet werden, daß Erwachsene nach dem Ritus baptizandi parvulos getauft werden.

Gehört ein Eheteil dem lateinischen, der andere dem orientalischen Ritus an, so sollen die Kinder nach dem Ritus des Vaters getauft werden, nisi aliud iure speciali cautum sit. So c. 756 § 2.

Die Taufe soll nach c. 758 per infusionem aut per immersionem aut modo mixto ex utroque gespendet werden — nach Weisung der Ritualien der verschiedenen Kirchen. Zur feierlichen Taufe, das heißt der Taufe mit den Zeremonien des Rituale, ist das ad hoc geweihte Taufwasser zu verwenden; droht es auszugehen, so ist wie bei den heiligen Ölen Beimischung von nicht geweihtem Wasser, etiam iterato, minore tamen copia, nach c. 757 § 2 erlaubt.

C. 759 § 3 schärft die baldmöglichste Nachholung der Zeremonien ein, wenn sie aus irgendeinem Grunde bei der Taufe selbst unterlassen worden wären.

Taufnamen: Eine Verschärfung der bisherigen Vorschriften enthält c. 761 mit der Forderung, dem Täufling einen christlichen Namen zu geben; bei Widerstand der Beteiligten soll der Pfarrer dem von den Eltern gewählten Namen einen Heiligennamen beifügen und beide in das Taufbuch eintragen.

Die ersten drei christlichen Jahrhunderte waren in dieser Frage nicht engherzig; seit dem 4. Jahrhundert wählte man gern Märtyrernamen; ebenso solche aus dem Ideenkreise der Glaubens- und Sittenlehre; so Fides, Elpidius, Renatus u. ä. Übrigens wäre die Beilegung eines Namens bei der Taufe natürlich nicht zur Gültigkeit nötig.

Bezüglich der ins Gebiet des Kirchenrechtes fallenden Bestimmungen über die Taufpaten sei hier nur hervorgehoben, daß nach c. 764 nur ein Taufpate, licet diversi sexus a baptizando verlangt wird, vel ad summum unus et una. Im Notfalle dürfte wohl auch ohne Taufpaten getauft werden; das ergibt sich aus c. 762 § 1: Ex vetustissimo Ecclesiae more nemo solemniter baptizetur nisi suum habeat, quatenus fieri possit, patrinum.

Die Bestimmungen über den Spender und Empfänger der Taufe gehören in das Kirchenrecht und werden in den Ritualien eingehend behandelt; desgleichen in c. 738—754 des CIC.

---

[1] Rit. Rom., Tit. II c. 1 39: Infantes quam primum baptizentur. Ähnlich CIC c. 770.

[2] Vgl. c. 773—776.

liturgie.de

Die Firmung.

Der in der Kirchensprache ständig gewordene Ausdruck Confirmatio geht bis auf Ambrosius und Leo I. zurück. Frühere Bezeichnungen sind: Manus impositio, *Χειροθεσία*; Unctio, Chrisma salutis, *Μύρον*, *Χρῖσμα*; Signaculum, *Σφραγίς*; Perfectio. Die ausdrückliche Bezeugung einer besonderen Gnadenübertragung („des Hl. Geistes") zur Stärkung und Vollendung ist seit Klemens von Alexandrien und Tertullian sehr häufig.[1]

Die Firmung, von der erstmalig Apg 8 14—17 berichtet wird, schloß sich im christlichen Altertum sogleich an die Taufe an. Als äußere Elemente werden Gebet und Handauflegung berichtet, zu denen dann die Bezeichnung mit dem Kreuzzeichen und die Salbung mit Chrisam trat.[2] Im Abendland ward meist nur die Stirn, im Morgenland wurden auch Nase, Brust, Ohren gesalbt. Den Abschluß bildete das osculum pacis (Umarmung) mit dem Segenswunsche Pax tecum, der sich dann in den bischöflichen Schlußsegen des Firmungsritus weiterentwickelte. Der seit dem 13. Jahrhundert bezeugte Backenstreich dürfte sich wohl an Stelle der zumal bei kleinen Kindern nicht gut tunlichen Umarmung herausgebildet haben; das Pax tecum ist auch im heutigen Ritus damit in Verbindung.[3]

Der gegenwärtige Ritus der Firmung.

Der Firmungsritus[4] läßt vier Teile erkennen:

a) Nach dem allgemeinen Einleitungsvers Spiritus sanctus superveniat in vos wird unter den üblichen Eingangsformeln vom Bischof mit ausgestreckten Händen das Gebet um die sieben Gnadengaben des Heiligen Geistes gesprochen: die Manusimpositio oder *χειροθεσία*.

b) Es folgt die Erteilung der Firmung selbst durch Salbung mit Chrisam unter der vorgeschriebenen Formel, sodann die Berührung der Wange und der Friedenswunsch: die Unctio, das *Μύρον*.

---

[1] Die Belegstellen s. etwa bei F. Kraus, RE I 511; LexThKi IV 15 f.

[2] Vgl. Cypr., Ep. 73 9. — Die Salbung ist vielleicht in einem Briefe des Papstes Kornelius an Fabius von Antiochien (bei Euseb., HE VI 43 15, ed. Schwartz 620) mit dem Ausdrucke *σφραγισθῆναι* bezeugt. Indes kann es sich dabei auch um die bloße Handauflegung handeln.

[3] Vgl. L. Eisenhofer II 289 292. Die Erklärung des Cat. Rom. siehe in P. II c. 2 26. Die Zeremonie ist übrigens auch mit dem Ritterschlag oder als Freilassungs-, Exemptions- oder Mündigkeitssymbol erklärt worden; so von J. Herwegen, German. Rechtssymbolik in der röm. Liturgie (1913).

[4] Siehe Pontif. Rom., P. I, Anfang.

liturgie.de

Die heutige Spendeformel ist seit Thomas von Aquin bezeugt und hat sich wohl aus dem im Gelasianum vor der Spendung stehenden Gebet entwickelt. Vgl. F. J. Dölger, Das Sakrament der Firmung (1906) 77.

c) Nach der Firmung wird die Antiphon Confirma hoc Deus[1] mit Gloria Patri gebetet, woran sich eine Oration um Wirksamkeit des Sakramentes bei den Gefirmten anschließt.

d) Nach dem Einleitungsvers Ecce sic benedicetur omnis homo qui timet Dominum[2] erteilt der Bischof den Segen mit einer etwas erweiterten Formel,[3] die wohl als Erweiterung des Pax tecum gedeutet werden kann.

Aus dem Kirchenrechtsbuche:

In Anlehnung an die altchristliche Verbindung der Firmung mit der Taufe gestattet c. 786 und 788 den Empfang der Firmung auch schon vor erlangtem Vernunftgebrauche, si infans in mortis periculo sit constitutus vel ministro id expedire ob iustas et graves causas videatur. Sonst wird die Firmung in der lateinischen Kirche convenienter ad septimum circiter aetatis annum verschoben. Dasselbe erklärt auch das Dekret der CdeDiscSacr vom 30. Juni 1932 (ActaApSed 1932 271 f.) gegen die — übrigens geduldete — Sitte in Spanien und Südamerika, die Firmung mit der Taufe zu verbinden. Das Dekret wünscht die Spendung der Firmung vor der Erstkommunion. Nach c. 793 soll ein Pate herangezogen werden, si haberi possit, und zwar nach c. 794 bloß einer. Die Obliegenheiten des Paten, der mit dem Firmling in das Verhältnis der geistlichen Verwandtschaft tritt, werden im c. 797 formuliert: tenetur confirmatum perpetuo sibi commendatum habere eiusque christianam educationem curare, eine Verpflichtung, die bei frühzeitigem Empfang der Firmung an Bedeutung gewinnt. Auch die im Pontificale Romanum enthaltene Schlußansprache an die Firmpaten erhält so wieder ihre ursprüngliche Bedeutung. — Nach c. 785 § 3 soll den Gläubigen wenigstens alle fünf Jahre die Möglichkeit geboten werden, die Firmung zu empfangen.

Über die für die Firmung nötigen Vorbereitungen unterrichtet das Pontificale Romanum und wohl auch das Diözesanrituale. Die Instructio pro simplici sacerdote sacramentum Confirmationis ex Sedis Apostolicae delegatione administrante[4] ist in den Anhang zum Römischen Rituale aufgenommen worden.

Die vom Pontifikale vorausgesetzten Firmpaten sind mit der Trennung der Firmung von der Taufe seit dem 9. Jahrhundert üblich geworden; ursprünglich erfüllten eben die Taufpaten auch die Aufgabe

---

[1] Ps 67 29 30. Auffallenderweise fehlt nach der Antiphon der sonst übliche Psalmvers.

[2] Ps 127 4.

[3] Benedicat vos Dominus ex Sion, ut videatis bona Jerusalem omnibus diebus vitae vestrae et habeatis vitam aeternam.

[4] C. de Propag., 4. Mai 1774. Über die Träger der Vollmacht vgl. c. 782 § 2—5.

liturgie.de

der Firmpaten. — Über Zeit und Ort der Firmung[1] lassen Pontifikale und CIC weiten Spielraum. Im Altertum und Mittelalter bestanden in manchen großen Kirchen eigene Firmungsräume oder consignatoria.

Das Sakrament des Altares.

Von der Eucharistie als Opfer ist oben ausführlich bei Behandlung der heiligen Messe gesprochen worden; es sind hier somit nur einige liturgische und liturgiegeschichtliche Bemerkungen über die Eucharistie als Sakrament zu bieten.

Zur Geschichte des Kommunionempfanges. Die häufige Kommunion.

In den ersten drei christlichen Jahrhunderten empfingen wohl alle Gläubigen, ausgenommen die Büßer, bei jeder gottesdienstlichen Zusammenkunft die heilige Kommunion, also vor allem am Sonntag und dann allmählich häufiger (an Sabbaten, Festen, Stationstagen) und mancherorts täglich.[2] Im 4. Jahrhundert war im Abendlande die tägliche Eucharistiefeier die Regel, im Morgenlande schwankte die Übung; vielfach wurde nur am Samstag und Sonntag Gottesdienst gehalten und die Eucharistie empfangen.[3] Seit dem 5. Jahrhundert wurde die heilige Kommunion immer seltener; einzelne Synoden verlangen drei- bis viermaligen Kommunionempfang im Jahre. Auch in den Klöstern wurde der seltenere Empfang der Eucharistie üblich. Das vierte Laterankonzil sah sich 1215 bekanntlich zur ausdrücklichen Einschärfung wenigstens der Osterkommunion veranlaßt.

„Im Frühmittelalter empfingen die Gläubigen an Ostern, Pfingsten und Weihnachten die Pflichtkommunion; für den freiwilligen Empfang kamen hauptsächlich Epiphanie und Johannes Baptist in Betracht; später aber war von diesen beiden Festen als Kommuniontagen kaum mehr die Rede, dagegen viel von Allerheiligen und von den beiden Marienfesten am 2. Februar und 15. August. Außerdem war im Frühmittelalter mancherorts auch der Empfang an den drei Tagen vor Ostern vorgeschrieben, und bis über das Spät-

---

[1] Hoc sacramentum potest conferri minus solemniter quocunque die, hora et loco et causa ad arbitrium episcopi. Pontif. Rom. — Wesentlich gleich, nur mit Betonung der Pfingstwoche, c. 790 und 791.

[2] Für Nordafrika vgl. Cypr., De or. Dom. c. 18: Hunc panem dari nobis quotidie postulamus, ne qui in Christo sumus et Eucharistiam quotidie ad cibum salutis accipimus, a Christi corpore separemur. CSEL III/1 280.

[3] Vgl. Zeugnisse dafür bei G. Rauschen, Eucharistie[2] 134 ff., und JahrbLiturgWiss 1924 289; 1928 345.

liturgie.de

mittelalter hinaus sind sie mehr oder weniger beliebte Kommuniontage geblieben, an denen viele Laien ihrer Osterpflicht genügten und viele Klosterleute freiwillig kommunizierten."[1]

Mitschuldig an dem seltenen Kommunionempfang waren zum Teil auch die strengen Anforderungen, die man in aszetischer Beziehung an die Kommunikanten stellte. Eine Reihe von Beispielen stellt P. Browe in der ZschrKathTheol 1932 407—414 zusammen. Hatte man in den frühen christlichen Zeiten das Hauptgewicht auf das Freisein von Haß gegen den Mitchristen gelegt — über die Beicht bei schweren Sünden sprechen wir bei Behandlung des Bußsakramentes —, so kommt seit dem 9. Jahrhundert vielerorts strengeres Fasten wenigstens eine halbe Woche vor dem Kommunionempfang hinzu, und vom 12. Jahrhundert Übung von besonderen Werken der Einkehr und Abtötung. Dazu verlangte man seit dem 13. Jahrhundert die innige, gefühlsbetonte Begierde nach dem Empfang, Eingezogenheit und Schweigsamkeit. Die Forderungen waren so hochgespannt, daß Bonaventura in seinem Sentenzenkommentar[2] sagt, die öftere Kommunion setze eine Vorbereitung voraus, die nur sehr wenige haben; und Papst Eugen IV. schreibt 1437 an die kastilische Zisterzienserkongregation, es sei schwer und meistens gefahrbringend, täglich zu kommunizieren („quam sit difficile et plerumque damnosum quotidie communicare"). Aus einer solchen Einstellung ist es leicht zu verstehen, wenn 1480 dem Pfarrer Molitoris in Augsburg der Prozeß gemacht wurde, weil er Frauen die tägliche Kommunion gespendet hatte, was ihm von Rom als res inusitata verboten wurde.[3]

„Nach der lateranensischen Synode von 1215 suchten einzelne Provinzialkonzilien den dreimaligen Empfang der heiligen Kommunion zur Pflicht zu machen. Wie vergeblich dieses Bemühen war, geht aus den Bestimmungen einzelner Ordensregeln hervor: Die Laienbrüder im Dominikanerorden empfangen nur viermal im Jahre die heilige Kommunion, den nach der Regel der hl. Brigitta lebenden Nonnen ist nach den Konstitutionen von 1370 die fünfmalige Kommunion im Jahre gestattet. Selbst große Heilige, der hl. Ludwig von Frankreich und die hl. Elisabeth von Portugal, pflegten nur selten zu kommunizieren, ersterer sechsmal, letztere dreimal im Jahre."[4]

Die inner- und außerkirchlichen Verhältnisse des 14. und 15. Jahrhunderts waren auch nicht danach angetan, die öftere Kommunion zu befördern. Durch das Tridentinum wurde die altkirchliche Sitte des Kommunionempfanges in der Messe neu betont,[5] und zwar nicht ohne Erfolg. Die überstrengen Ansichten der Jansenisten über die

---

[1] P. Browe, Die Kommunion an den drei letzten Kartagen, Jahrb LiturgWiss 1930 56.

[2] IV d. 12, II a. 2 q. 2. Der Text bei P. Browe, wie oben, 413.

[3] Vgl. A. Königer, Ein Inquisitionsprozeß in Sachen der täglichen Kommunion, in Festschr. f. S. Merkle (1932) 170 ff.

[4] L. Eisenhofer, Liturgik II 308.

[5] Sess. XXII c. 6: Optaret s. Synodus, ut in singulis missis fideles adstantes non solum spirituali affectu, sed sacramentali etiam Eucharistiae perceptione communicarent.

liturgie.de

Disposition zum Kommunionempfang[1] bewirkten wieder einen Niedergang der öfteren Kommunion; im 19. Jahrhundert wurde sie allmählich wieder mehr üblich, bis endlich das Kommuniondekret Pius' X. vom 20. Dezember 1905 die häufige und tägliche Kommunion eindringlich empfahl und mächtig förderte. Ähnliche Bestrebungen zeigt c. 863 des CIC.

Der Ritus des Kommunionempfanges.

Im christlichen Altertum erfolgte grundsätzlich die Kommunionspendung unter beiden Gestalten;[2] bei Kindern und Kranken ging man nötigenfalls von der Regel ab. In der ersten Hälfte des Mittelalters bürgerte sich der Brauch ein, die heilige Hostie in den konsekrierten Wein zu tauchen, und ebnete so der seit dem 13. Jahrhundert allgemein üblichen Laienkommunion unter der bloßen Brotgestalt den Weg, wie sie heute vorschriftmäßig ist: Ss. Eucharistia sub sola specie panis praebeatur. C. 852.

Im christlichen Altertum wurde die heilige Eucharistie den Gläubigen auf die Hand gelegt, Frauen auf ein Linnentüchlein (oder den Schleier?), etwa nach Art unseres Korporale;[3] seit dem 9. Jahrhundert wurde die gegenwärtige Art der Spendung üblich. Die Weingestalt wurde ursprünglich unmittelbar aus dem Kelche, sodann etwa seit dem 9. Jahrhundert mittels eines Röhrchens (fistula) genossen, wie noch heute in der Papstmesse. Das Knien beim Kommunionempfang wurde erst allmählich im Verlaufe des Mittelalters allgemein. Die Spendeformel war ursprünglich assertorisch: Corpus Christi, Sanguis Christi,[4] nicht, wie heute, optativisch.

Sowohl im Altertum wie noch lange im Mittelalter wurde die gewöhnliche Gläubigenkommunion nur intra Missam gespendet. Mit dem besonders durch die Bemühungen der Mendikantenorden gestei-

---

[1] Vergleiche die Schrift des Sorbonnisten A. Arnauld, De la fréquente communion (1643) und die Forderung des amor Dei purissimus als Vorbedingung für würdige Kommunion.

[2] Vgl. Const. Ap. VIII 13; F. Funk 518.

[3] Vgl. F. J. Dölger, Die Eucharistie (1922) 70. Damit hängt auch die Sitte der Händewaschung vor dem Gottesdienste zusammen. — Über das Kommuniontüchlein vgl. die Synode von Auxerres (573 oder 603) c. 36: Non licet mulieri nuda manu Eucharistiam accipere, und c. 42: Ut unaquaeque mulier quando communicat, dominicalem suum habeat. — Bei Augustin. Sermo 152 De tempore, MPL 38 825: Nitida exhibeant linteamina.

[4] Const. Ap. a. a. O.: *Καὶ ὁ μὲν ἐπίσκοπος διδότω τὴν προσφορὰν λέγων· Σῶμα Χριστοῦ, καὶ ὁ δεχόμενος λεγέτω· Ἀμήν. Ὁ δὲ διάκονος κατεχέτω τὸ ποτήριον καὶ ἐπιδιδοὺς λεγέτω· Αἷμα Χριστοῦ, ποτήριον ζωῆς, καὶ ὁ πίνων λεγέτω· Ἀμήν.*

liturgie.de

gerten Kommunionempfang hängt die Spendung auch außerhalb der Messe zusammen; das dafür notwendige Zeremoniell entnahm man dem Ritus der Krankenkommunion, unter Weglassung des einleitenden, auf die Wohnung des Kranken bezüglichen Lustrationsgebetes.

Zum gegenwärtigen Ritus der Kommunionspendung.

Die hl. Kommunion darf intra und extra Missam gespendet werden. Der einschränkenden Bestimmung des c. 846, daß die Spendung proxime ante et statim post Missam statthaft sei, si sacerdos privatim celebrat, wird wohl vielerorts eine consuetudo legitima entgegenstehen, der zufolge auch unmittelbar vor oder nach gesungenen oder Pfarrmessen die hl. Kommunion gespendet wird.

Sowohl bei der Kommunionspendung extra Missam als auch — hier eigentlich inkonsequenterweise — intra Missam geht unmittelbar das Confiteor voran, an das sich die Absolutionsformeln Misereatur vestri, Indulgentiam anschließen. Sodann folgt eine Erhebung der heiligen Hostie mit Berufung auf Jo 1 29, das dreimalige Domine non sum dignus und die Spendung incipiendo a cornu epistolae.

Nach wiederholten Erklärungen der CR sind die Formeln Ecce Agnus Dei und Domine non sum dignus nur lateinisch zu sprechen; in der Reformationszeit bürgerte sich vielfach der Gebrauch der Volkssprache ein.

Die liturgische Kleidung bei der Kommunionspendung extra Missam ist die Alba oder das Superpelliz und die Stola in der Tagesfarbe (außer schwarz) oder in weißer Farbe: D. auth. 2740 ad 12. Was die Zeit der Spendung anlangt, enthält die Bestimmungen darüber c. 867: Im allgemeinen darf die hl. Kommunion nur innerhalb der für die Meßfeier gestatteten Zeit gespendet werden, nisi aliud rationabilis causa suadeat. Was die Tage im besonderen betrifft, ist die hl. Kommunion am Karfreitag nur als Viaticum und am Karsamstag nur in der Messe oder sofort anschließend zu spenden. Für das Viaticum selbst besteht naturgemäß keinerlei Beschränkung.

Der Ort der Kommunionspendung: c. 869 gestattet sie an jedem Orte, an welchem die hl. Messe gelesen werden darf, auch in Privatoratorien, wofern dies der Ordinarius nicht aus rechtmäßigen Gründen untersagt. C. 868 wiederholt die Vorschrift, daß sich der Priester bei der Kommunionspendung intra Missam nicht e conspectu altaris begeben dürfe. Der Fall kann in Krankenhäusern oder geistlichen Anstalten leicht möglich werden.

Der Segen ist bei Kommunionspendung extra Missam, auch immediate post vel ante Missam (non de Requie) stets zu erteilen, etiamsi

liturgie.de

certo constaret, communicantes ante Missam usque ad eius finem esse mansuros. D. auth. 4257 ad 7.

Durch Dekret vom 23. Dezember 1912 hat die CSacr gestattet, daß Andachtskommunionen Kranken, qui domo egredi nequeant, bei iusta et rationabilis causa in der Weise ermöglicht werden dürfen, daß der Priester unter den Überkleidern mit der Stola angetan das Allerheiligste in einer Bursa verborgen trage. Die Entscheidung beruft sich auf eine Verfügung Benedikts XIV. vom 2. Februar 1744. Im Rituale Romanum von 1925 ist sie in Tit. IV c. 4 29 im wesentlichen wiedergegeben.

Die Nüchternheit vor dem Kommunionempfang.

Das Gebot des Ieiunium naturale vor dem Eucharistieempfang ist das Endglied einer vielgestaltigen,[1] in der Ehrfurcht vor der Sakralspeise beruhenden Übung, für die wir alttestamentliche und heidnische Vorbilder haben. Für das Abendland ist der erste sichere Zeuge des Brauches Augustinus, da die oft herangezogene Stelle bei Tertullian Ad uxor. II 5 von der „Hauskommunion" als praegustatio vor allen Speisen redet und daher für das Fasten vor dem Eucharistieempfang nicht in Betracht kommt.[2] Im gesamten MA ist das Gebot eindeutig und gleichmäßig, wie die Strafbestimmungen in den Pönitentialien schließen lassen. Das Konzil von Konstanz hat in der 13. Sitzung am 15. Juni 1415 den casus infirmitatis aut alterius necessitatis ausgenommen, der vom Kirchenrecht zugelassen sein muß. Einzelne fürstliche Personen und auch Missionäre wurden von den Päpsten aus Gesundheitsgründen dispensiert.

Für ernstere Krankheitsfälle sind naturgemäß Ausnahmen zugestanden worden. Lebensgefährliche Erkrankung befreit selbstverständlich für das Viaticum von jeder Nüchternheitspflicht. Für Kranke, qui iam a mense decumbunt sine certa spe ut cito convalescant, hat das Dekret der CC vom 7. Dezember 1906 und in weiterer Ausdehnung c. 858 § 2 des CIC eine genaue Regelung geschaffen.[3]

Für den zelebrierenden Priester wird das Ieiunium Eucharisticum in c. 808 vorausgesetzt und die Übertretung der Vorschrift in c. 2321 mit strenger Strafe bedroht. Dispensen von dem Gebot erteilt einzig die COff, in neuerer Zeit anscheinend leichter als früher, aber nur, wenn das geistliche Wohl der Gläubigen in Betracht kommt, nicht bloß die persönliche Andacht des Priesters oder sein Wohl.

---

[1] Vgl. JahrbLiturgWiss 1923 138 f.

[2] Vgl. J. Schümmer, Die altchristliche Fastenpraxis (1933) 108 218.

[3] ... St. Eucharistiam sumere possunt semel aut bis in hebdomada, etsi aliquam medicinam vel aliquid per modum potus antea sumpserint.

liturgie.de

So nach COff vom 22. März 1923, ActaApSed 1923 151: Für Geistliche, die binieren oder zu später Stunde zelebrieren müssen, kann bei Kränklichkeit oder Arbeitsüberlastung u. ä., falls der Nutzen der Gläubigen es erfordert, von der COff dispensiert oder der Bischof dazu bevollmächtigt werden. In dringenden Fällen darf der Bischof selbst dispensieren, unter nachträglichem Bericht nach Rom. Gestattet zum Genusse ist aliquid per modum potus, exclusis inebriantibus. Bei Bination darf in der ersten Messe die Ablutio genommen werden: ActaApSed 1923 585. Das Dekret der COff vom 1. Juli 1931 brachte eine kleine Erweiterung in der Unterscheidung von per modum potus und medicinae.

Der ordentliche Spender der heiligen Kommunion ist der Bischof oder der Priester; der Diakon kommt als minister extraordinarius in einem angemessenen Notfalle gravi de causa in Betracht: wohl zum Beispiel bei sehr großer Kommunikantenzahl oder anderweitiger Inanspruchnahme des Priesters. Man vergleiche darüber c. 845 § 1.

Bei dem Empfänger der heiligen Kommunion wird die Fähigkeit, die Eucharistie von einer gewöhnlichen Speise zu unterscheiden,[1] sowie die entsprechende Würdigkeit (Freisein von schweren Sünden) verlangt; so nach c. 853 ff. Das Nähere darüber gehört wohl in die Moraltheologie.

Über Kommunionspendung und Kommunionempfang bei Ritusverschiedenheit bestimmt im Einklange mit der Konstitution „Tradita ab antiquis" vom 14. September 1912 c. 851 des CIC folgendes:

§ 1. Sacerdos sacram communionem distribuat azymo pane vel fermentato, secundum proprium ritum.

§ 2. Ubi vero necessitas urgeat nec sacerdos diversi ritus adsit, licet sacerdoti orientali qui fermentato utitur, ministrare Eucharistiam in azymo, vicissim latino aut orientali qui utitur azymo, ministrare in fermentato; at suum quisque ritum ministrandi servare debet.

Dies bezüglich des Spenders. Ganz ähnlich sind in c. 866 die Regeln bezüglich des Empfängers.

§ 1. Omnibus fidelibus cuiusvis ritus datur facultas, ut pietatis causa, sacramentum Eucharisticum quolibet ritu confectum suscipiant.

§ 2. Suadendum tamen, ut suo quisque ritu fideles praecepto communionis paschalis satisfaciant.

§ 3. Sanctum viaticum moribundis ritu proprio accipiendum est; sed urgente necessitate fas est quolibet ritu illud accipere.

Das Bußsakrament.

Die Ausübung der Jo 20 21—23 den Aposteln übertragenen Vollmacht der Sündennachlassung bildete seit jeher einen wichtigen Teil in

[1] Vgl. J. Baumgärtler, Die Erstkommunion der Kinder. Ein Ausschnitt aus der Geschichte der katholischen Kommunionpraxis von der urkirchlichen Zeit bis zum Ausgang des Mittelalters (1929). — Dazu JahrbLiturg Wiss 1930 229.

liturgie.de

der liturgisch-pastoralen Tätigkeit des Priesteramtes. Die Formen für die Verwaltung des Bußsakramentes haben sich allerdings bei Gleichheit seines Wesens im Laufe der Jahrhunderte stark gewandelt, was ja gerade bei diesem Sakrament nicht überraschen kann, das sich im stärksten Maße mit der Individualität des zu Buße und Lebensbesserung zu bewegenden Sünders befassen muß.

Ein Großteil der Fragen über dieses Sakrament fällt naturgemäß in den Bereich der Moraltheologie, ein geringerer auch in den des Kirchenrechtes. Wir haben uns hier mit den liturgiegeschichtlichen Fragen über das Bußsakrament und dem seinerzeitigen sowie dem heutigen Ritus seiner Verwaltung zu beschäftigen.

Die Bußdisziplin. Die Entwicklung der öffentlichen und der privaten Beicht.[1]

Die Formeln, die heute — in Diözesanagenden zumal für die Einleitung der Beicht noch reicher als im Römischen Rituale — die sakramentale Absolution umrahmen, deuten noch in leisen Anklängen auf die seinerzeitige Bußdisziplin hin, die sich in drei Teilen entfaltete: Aufnahme in den Büßerstand, Büßersegnungen während der Bußzeit und Abschluß der Buße durch die Wiederaufnahme oder Rekonziliation. Spuren dieser Elemente sind schon in der apostolischen und der ersten nachapostolischen Zeit festzustellen; so in 1 Kor 5 4, 2 Kor 12 21, Jak 5 14 ff, 1. Klemensbr. 51 3, Didache 4 14,[2] 10 6. Die ursprüngliche Strenge, die alle Sünder „zum Tod" von der kirchlichen Fürbitte und damit auch von einer Übernahme der Kirchenbuße auszuschließen schien (vgl. 1 Jo 5 16), wurde durch den „Hirt" des Hermas dahin gemildert, daß er eine Bußübung auch für die schwersten Sünden gestatten will. Allerdings wird nur Wert und Wichtigkeit der Buße überhaupt betont, ohne Aufzeigung bestehender Bußeinrichtungen. Für nur einmalige Buße tritt auch Tertullian ein, bei dem die Exomolo-

---

[1] Zur Literatur: J. A. Jungmann, Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung (1932). B. Poschmann, Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums (1928); derselbe, Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter (1930). J. Hoh, Die kirchliche Buße im 2. Jahrhundert (1932). P. Galtier, L'église et la rémission des péchés aux premiers siècles (1932). K. Adam, Bußdisziplin, im LexThKi II 657—661, mit weiterer Literatur zumal in dogmengeschichtlicher Richtung. J. Laun, Bußwesen, in RGG I 1393—1404. F. Funk, Buße, in F. Kraus, RE I 179—186. L. Eisenhofer, Liturgik II 333—342.

[2] *Ἐν ἐκκλησίᾳ ἐξομολογήσῃ τὰ παραπτώματά σου καὶ οὐ προσελεύσῃ ἐπὶ προσευχήν σου ἐν συνειδήσει πονηρᾷ.*

liturgie.de

gesis[1] des Büßers und die Venia ab episcopo bezeugt werden. Gegen Milderung der Bußpraxis erheben sich wiederholt rigoristische Stimmen, so Hippolyt von Rom, Tertullian für Nordafrika und die Montanisten, die die Vergebbarkeit der Kapitalsünden überhaupt verneinen. Trotzdem setzt sich die mildere Ansicht durch; so bei Kallixt und Cyprian.

Damit bahnte sich aber auch die Übung an, daß die „Haupt"-sünden (Götzendienst, Mord, Unzucht) allmählich allein den Gegenstand der öffentlichen Kirchenbuße bilden, während andere, wenn auch schwerere Verfehlungen durch private Bußwerke gesühnt werden können, es müßte denn im Sinne von 1 Kor 5 6 11 das Gemeinwohl die öffentliche Buße verlangen. Im Zusammenhang damit stand die Frage nach der Teilnahme der Büßer am Gemeindegottesdienst. Während sie im Morgenland nur zu der „Vormesse" zugelassen wurden, haben sie im Abendland, wenigstens in Rom, offenbar auch dem weiteren Gottesdienst beiwohnen dürfen, ohne allerdings zum Opfergang und zum Kommunionempfang Zutritt zu haben. Die Segnungsgebete, die bei der morgenländischen Entlassung der Büßer nach der „Katechumenenmesse" über sie gesprochen wurden, erscheinen so im Abendland als Oratio super poenitentes wohl erst am Ende der Eucharistiefeier überhaupt.[2]

Während im christlichen Altertum zunächst Beginn der Bußzeit und Wiederaufnahme an keine bestimmten Tage in der Kirchenzeit geknüpft war, bildet sich mit etwa dem 5. Jahrhundert die Fastenzeit als die Bußzeit *κατ' ἐξοχήν* aus. Rekonziliationstag ist da der Gründonnerstag, der Beginn der Buße wird mit Anfang der Faste und seit der Einbürgerung des Aschermittwochs eben an diesem angesetzt. Wenn nach dem Gelasianum zu schließen ist, daß die Büßer während dieser Zeit in einer Art von Bußhaft[3] gehalten werden, bedeutet das bezüglich der Teilnahme am Gottesdienst einen Ausschluß noch über die altmorgenländische Übung hinaus. Damit treten aber auch die beiden öffentlich-liturgischen Akte der Büßerbehandlung stärker in den Vordergrund: Expulsio am Aschermittwoch einerseits, Reconciliatio am Gründonnerstag andererseits, beide nun aus psychologischen Gründen mit einem reicheren Zeremoniell umgeben, das wir in der Heortologie bereits behandelt haben.

Die Bestandteile der Wiederaufnahme liegen aber auch in der

---

[1] *Ἐξομολόγησις* est, qua delictum Domino nostrum confitemur, non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione poenitentia nascitur, poenitentia Deus mitigatur. De poenit. 9, MPL 1 1354.

[2] Vgl. J. A. Jungmann, Bußriten 9 ff.

[3] Vgl. J. A. Jungmann, Bußriten 64 67.

liturgie.de

auf die Fastenzeit verkürzten Bußübung noch zeitlich ziemlich auseinander: die Exomologesis als Voraussetzung, die Übung der Buße, und erst nach abgeleisteter Buße mit der Rekonziliation die Venia oder die Remissio peccatorum. Der Widerstand der Sünder gegen langwährende Bußen führte zu bedenklicher Verschiebung der Bußübernahme bis nahe an das Ende des Lebens oder es bildete sich als Ersatz für die öffentliche Buße die private Buße der sogenannten Conversi.[1] Mit der weiten Verbreitung der so abgeschwächten Buße sank auch ihr ehedem beschämender Charakter, zum Teil so weit, daß Büßer als besonders fromme Christen angesehen wurden. Das regelmäßige Bekenntnis der begangenen Sünden bürgert sich nun bei den Gläubigen immer mehr ein. So geht die ursprüngliche öffentliche Buße in die Form der privaten über. Die wesentlichen Bestandteile, Bekenntnis, Reue und Vorsatz der Besserung, „Genugtuung" oder die „Buße" nach heutiger Sprachweise, endlich die Rekonziliation mit darin eingeschlossener Sündenvergebung finden sich hier wie dort, unter veränderten äußeren Formen. Der Hauptunterschied besteht darin, daß die Rekonziliation nicht erst nach abgeleisteter Buße erfolgt, sondern schon nach dem ernstlichen Versprechen der Genugtuung. Für die letztere haben die Pönitentialien Normen aufgestellt, die aber wegen ihrer Strenge bald gemildert wurden, wenn auch zunächst nur in der Form von sogenannten Redemptionen.[2]

Die Beichtabnahme selbst war viel umständlicher und erforderte bedeutend mehr Zeit, was bei steigender Zahl der Beichtenden zu einer Vereinfachung der Begleitformen führen mußte. Die langen Supplikationsgebete des Bußpriesters werden verkürzt und klingen in unseren heutigen Formeln Misereatur tui .. Indulgentiam, absolutionem ... sowie in dem der heutigen Absolutionsformel vorangehenden Gebete Dominus noster Jesus Christus te absolvat ... noch nach. Die Absolutionsformel selbst wird seit den Zeiten des hl. Thomas von Aquin indikativ statt der bisher deprekativen Form. Das Konzil von Trient hat die gegenwärtige Absolutionsformel allgemein verbindlich gemacht: Sess XIV c. 3.

Der gegenwärtige Ritus.

Durch das Römische Rituale ist im Tit. II c. 2 eine einheitliche Absolutionis forma communis vorgeschrieben, in der sich die ehemali-

---

[1] Vgl. B. Poschmann, Kirchenbuße im frühen MA 92; derselbe, Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums 302 und 310.

[2] Dazu B. Poschmann, Kirchenbuße im frühen MA 242 (Übersicht).

liturgie.de

gen Zeremonien zum Teil noch andeutungsweise vorfinden. Die Einleitungsgebete sind gestrichen, die Supplicationes auf zwei kurze Formeln und ein Überleitungsgebet zur Lossprechungsform selbst zusammengezogen. Nach der Lossprechung steht noch ein Fürbittgebet um „Remissio peccatorum, augmentum gratiae et praemium vitae aeternae".

Dieser an sich schon kurze Ritus darf „iusta de causa" — in den Rituale-ausgaben vor 1925 hieß es „in confessionibus frequentioribus et brevioribus" — nach Tit. II c. 2 n. 4 noch weiter beschränkt werden. Übrigens findet sich in Diözesanagenden vielfach auch eine dem Vorbereitungsgebet vor dem Evangelium der Messe nachgebildete Formel: Dominus sit in corde tuo et in labiis tuis, ut digne et competenter (andere: rite) confitearis omnia peccata tua, in nomine Patris ...

Die Einleitungsformeln, mit denen der Beichtende sein Bekenntnis beginnt, und der Abschluß desselben sind zum Teil auch noch aus der spätmittelalterlichen Beichtübung herübergenommen, haben aber immer kürzeren und übersichtlicheren Sätzen Platz gemacht.[1] Einen interessanten Einblick in die Entwicklung bieten die zutreffenden Gebete in den Diözesankatechismen. Das Römische Rituale setzt das Confiteor oder doch einen kleinen Teil davon als Einleitung voraus, von einem Abschlußgebet wird nicht gesprochen. Aus pastoral-pädagogischen Gründen wäre das eine wie das andere wünschenswert, wenn auch in kürzester Fassung.

Die bei den Worten „Indulgentiam, absolutionem . . ." vorgeschriebene Erhebung der Hand gegen den Pönitenten hin ist wohl als Erinnerung an die altkirchliche Handauflegung zu deuten, die schon bei Origenes und in der Didaskalie als Rekonziliationsgeste bezeugt ist.

Die Würde und Bedeutung der Beichtabnahme und „Rekonziliation" oder „Lossprechung" setzt eine gewisse Vorbereitung und Sammlung voraus und äußerlich die angemessene Gewandung, im allgemeinen nach dem Rituale Romanum Superpelliz und violette Stola, „prout tempus vel locorum feret consuetudo". Der regelmäßige Ort für die Beichtabnahme ist nach c. 908 ff. des CIC, die in das Rituale von 1925 wörtlich herübergenommen sind, der kirchliche Raum. Zur Betonung des Richteramtes und in Nachahmung der mittelalterlichen Übung, übrigens wohl auch aus praktischen Gründen, sitzt der Beichtpriester; der Pönitent soll knien.

---

[1] Vgl. auch F. Falk, Drei Beichtbüchlein nach den zehn Geboten aus der Frühzeit der Buchdruckerkunst (1907) 17 77 85 95.

liturgie.de

Die Lossprechung von der Exkommunikation.

Das Rituale Romanum handelt im Caput 3 des obgenannten Titels von der Lossprechung eines lebenden Exkommunizierten und im Caput 4 von der Absolution eines in der Exkommunikation Verstorbenen. Beide Riten können nur im Zusammenhalt mit der altchristlichen und frühmittelalterlichen Bußpraxis richtig verstanden werden. So bezüglich der körperlichen Buße und Züchtigung sowie der etwaigen Exhumierung des Exkommunizierten. Das neue Rituale von 1925 hat die früheren Bestimmungen unverändert stehen lassen. In Diözesanagenden fehlt vielfach die c. 3 n. 4 stehende Rubrik.[1]

Die im Mittelalter üblich gewesenen Absolutionen von nicht exkommunizierten Verstorbenen sind als einfache Fürbittegebete anzusehen, nicht als Ablässe oder gar als sakramentale Absolution in unserem Sinn. Die Ablaßzuwendung an Verstorbene ging übrigens im 13. Jahrhundert tatsächlich von den Gläubigen aus (Kreuzzugsablaß) und wurde dann erst von Theologen und Kanonisten erörtert. Echte päpstliche Ablaßbewilligungen für Verstorbene können vor der Mitte des 15. Jahrhunderts nicht nachgewiesen werden.[2]

Das Sakrament der Krankenölung.

Dieses Sakrament ist in den ersten Jahrhunderten der Kirche nur selten ausdrücklich genannt, vielleicht deswegen, weil es als complementum poenitentiae oder viatici aufgefaßt, vielleicht auch deshalb, weil es naturgemäß in Privathäusern gespendet wurde und daher bei der Behandlung der ihrem Wesen und der Übung nach öffentlichen Liturgie in den Hintergrund trat.

Die alten Namen für das Sakrament sind der Arkanausdruck Oleum sanitatis, Oleum unctionis, benedictionis, reconciliationis, Chrisma u. a. Die alten griechischen Bezeichnungen sind etwa *Ἅγιον ἔλαιον, Ἅγιον μύρον, Χρῖσμα δι' ἐλαίου* u. ä.

Der im 9. Jahrhundert bereits gebräuchliche und seit dem Ende des 12. auch amtliche Ausdruck Extrema unctio ist vordem nicht gerade beliebt gewesen, zumal bei den Griechen, die statt *Ἐσχάτη χρίσις* das zusammengesetzte Wort *Εὐχέλαιον* vorzogen.

---

[1] Poenitentem coram se in utroque genu flexo in humero (si vir sit usque ad camisiam exclusive denudato) virga aut funiculis sedens leviter percutit, dicendo Ps. Miserere sq.

[2] Vgl. N. Paulus, Die Absolution der Verstorbenen im früheren MA, in TheolGl 1915 272—285. — LexThKi I 34.

liturgie.de

Die geschichtliche Entwicklung des Ritus.

Aus dem christlichen Altertum sind uns keine Nachrichten über die Art der sakramentalen Salbung und die dabei zu verrichtenden Gebete (Jak 5 14) erhalten. Erst im 9. und 10. Jahrhundert tritt uns ein ausgebildetes, aber nicht überall gleiches Zeremoniell entgegen, dessen gemeinsame Bestandteile Segnung des Krankenzimmers, Beichte und Rekonziliation, Krankenölung, Spendung der Eucharistie und Abschlußsegen sind.[1] Die sakramentale Form war indikativ oder deprekativ; die Salbung fand nicht in einheitlicher Weise statt.

Im allgemeinen wurden bedeutend mehr Stellen des Körpers gesalbt als gegenwärtig; manche Berichte scheinen eine fast vollständige Salbung des Körpers vorauszusetzen. So wurden außer den Sinnesorganen zum Beispiel auch die Brust, die Beine, die Knie, die Waden, der Nabel, die compages membrorum gesalbt, die Stelle ubi plus dolor imminet usw. Die Kreuzesform bei der Salbung wird schon im 9. Jahrhundert ausdrücklich bezeugt. Die sakramentale Form war sehr mannigfach, die einzelnen sie zusammensetzenden Elemente finden sich zum Teil in Anklängen bei den einleitenden und abschließenden Gebeten der Krankenölung wieder.[2] Das Römische Rituale hat eine einheitliche optative Form vorgeschrieben. — Die Segnung des Kranken nach der Spendung des Sakramentes ist seit dem 10. Jahrhundert bezeugt und in einzelnen Diözesanritualien in ein ausgedehntes Zeremoniell gekleidet; Beispiele dafür bei L. Eisenhofer II 351 f.

Der gegenwärtige Ritus.

Das Römische Rituale[3] enthält für die Krankenölung im Wesen den oben angegebenen Gedankengang: Nach dem Friedensgruß Pax huic domui[4] folgt die Segnung des Krankengemaches durch Aspersion und eine Oration, hierauf etwa die Beichte des Kranken. Sodann werden drei einleitende Orationen gebetet, deren erste schon im 10. Jahrhundert bezeugt ist; den Abschluß bildet das Confiteor.

---

[1] Vgl. L. Eisenhofer II 348 f. Es erscheinen dabei die Riten mehrerer Sakramente ineinandergeschoben; man vergleiche auch oben S. 232 über die heilige Kommunion. — Über charismatische Salbungen und außersakramentalen Gebrauch geweihten Öles siehe A. Franz, Bened. I 352—361.

[2] Einige Texte bei L. Eisenhofer II 351: Formae quae sunt precationes proprie dictae, formae optativae, formae indicativae, formae imperativae, formae mixtae. Für die deprekative Form tritt Thomas in der Summa th. III, Supplem., q. 29 art. 8 und Eugen IV. im Dekret pro Armenis ein. So gelangte sie allmählich zur Vorherrschaft.

[3] Tit. V c. 2: Ordo ministrandi Sacramentum Extremae Unctionis.

[4] Mt 10 12 13: Intrantes autem in domum salutate eam dicentes: Pax huic domui.

liturgie.de

Der Salbungsakt wird durch ein Gebet eingeleitet, das wörtlich schon im 10. Römischen Ordo vorkommt;[1] statt der Salbung der einzelnen Sinnesorgane genügt im Notfalle die an der Stirn mit der kürzeren Formel Per istam s. Unctionem indulgeat tibi Dominus quidquid deliquisti. Amen (COff 25. April 1906). — Den dritten Teil des Ritus bildet eine Art Litanei mit drei Orationen, die um geistige und körperliche Gesundung des Kranken bitten; die zweite Oration findet sich schon im 9. Jahrhundert vor.

Den Abschluß wird naturgemäß und im Sinne des Rituale Romanum ein religiöser Zuspruch an den Kranken und die Umgebung bilden.

Die liturgische Kleidung für die Erteilung der Krankenölung ist das Superpelliz und die violette Stola; über das Gefäß für das heilige Öl vergleiche oben S. 152. — Die im Rit. Rom., Tit. V c. 2 1, erwähnte Wachskerze scheint mehr aus praktischen Gründen gefordert zu sein: quae deinde accensa ipsi ungenti lumen praebeat.

Das Sacramentum Ordinis.

Der CIC definiert in c. 948: Ordo ex Christi institutione clericos a laicis in Ecclesia distinguit ad fidelium regimen et cultus divini ministeriun.

Das Wesen der Ordination besteht auf Grundlage von 1 Tim 4 14, Apg 6 6 seit den frühesten christlichen Zeiten in Handauflegung und Gebet. Der reichverzweigte Weiheritus des Pontificale Romanum hat sich mit Übernahme zahlreicher gallikanischer Einzelzeremonien erst allmählich entwickelt; die zum Priestertum führenden Vorstufen, die Ordines minores und der Subdiakonat, sind nachapostolische Einrichtung.

Im christlichen Altertum werden für die Ordination vielfach die Ausdrücke *χειροτονία* und *χειροθεσία* gebraucht, in nicht immer ganz klarer Scheidung. Im allgemeinen erscheint die Cheirotonie als Element beim Ordo selbst, die Cheirothesie bei außersakramentalen Weihungen.[2] Im lateinischen Sprachgebiete wurde das Wort Ordinatio zur Bezeichnung des Weiheaktes üblich; so gebraucht es Tertullian[3] und Cyprian. Das Wort Ordo selbst mag möglicherweise aus der römischen Munizipialverfassung (als Gegensatz zu plebs) entlehnt worden sein; vielleicht ist es bloße Übersetzung

[1] MPL 78 1020.

[2] Vgl. die Zusammenstellung von Belegstellen im Registerband zum JahrbLiturgWiss, S. 13.

[3] De praescript., c. 41: Ordinationes eorum temerariae, leves, inconstantes. G. Rauschen, Florileg. IV. — Vgl. F. Kraus, RE II 550 555.

liturgie.de

des griechischen Terminus κλῆρος, der zur Bezeichnung der einzelnen Gemeindestände diente.[1]

Ein eingehenderes Formulare für die Bischofsweihe enthalten die Apostolischen Konstitutionen.[2] Die Priesterweihe unterschied sich von der Bischofsweihe nach der Meinung F. Probsts nur durch die Weglassung der Inthronisation.[3] Das Ordinationsgebet des Diakonates ist im 3. Buche der Apostolischen Konstitutionen erhalten.[4] Der Weiheritus, wie ihn heute das Römische Pontifikale für Diakonat, Presbyterat und Episkopat enthält, läßt zumal in den präfationähnlichen Weihegebeten Ähnlichkeiten mit den altchristlichen Texten wiederfinden.[5]

Die Tonsur.

Nicht eine Weihe, sondern eine kirchliche Aufnahms- oder Initiationszeremonie stellt die Tonsurerteilung dar. Heute wird sie als Symbol der Zugehörigkeit zum Klerus aufgefaßt; im Mittelalter deutete man sie bisweilen durch das Haaropfer der Naziräer oder das Scheren der Leviten, sodann als Sinnbild des Verzichtes auf das Irdische: „Dominus pars haereditatis meae et calicis mei." Die allegorische Deutung des MA gab die Haare als „superflua corporis" aus.

Der sinnfällige Ausdruck dafür sollte eben die Hingabe des Haarschmuckes sein. In der Zeremonie begegnen sich religiöse und nationale Momente: das langwachsende Haar war ein Kennzeichen des Freien, der Unfreie mußte es scheren.

Die ursprünglich bei den Mönchen übliche Tonsur wurde seit etwa dem 10. Jahrhundert, wohl als Nachahmung der Corona Christi, allgemein; das Abschneiden des Haares an fünf Stellen, wie im Pontifikale vorgeschrieben, ist wohl am ungezwungensten durch das Scheren des ganzen Hauptes zu erklären, zumal der Weltklerus das Haar auch schon vor Einführung der Tonsur nicht lang wachsen lassen sollte. Die Bekleidung mit Talar und Superpelliceum weist auf die Aufnahme in den geistlichen Stand und die damit verlangte geistliche Richtung hin.

---

[1] Vgl. F. Probst, Sakramente 386. Ordinatus würde somit etwa „geadelt" bedeuten. In einzelnen slawischen Sprachen sind heute noch die Bezeichnungen für „Priester" und „Fürst" eng stammverwandt.

[2] Const. Ap. VIII 4 5; F. Funk 470—476. An die Ordination schließt dann die Klementinische Liturgie an.

[3] Sakramente 417.

[4] Const. Ap. III 19; F. Funk, 213—217.

[5] Vgl. F. Probst a. a. O. 403 ff., 417—420.

liturgie.de

Über den Ritus der Tonsurerteilung handelt das Pontificale Romanum, Pars I: De clerico faciendo. Über die klerikalen Rechte und Pflichten des Tonsurierten ist das Kirchenrecht und die Moraltheologie zu befragen.

Die Ordines minores.

Die sogenannten niederen oder minderen Weihen reichen bis ziemlich weit in das christliche Altertum zurück, doch sind sie nicht gleichzeitig in Aufnahme gekommen. Die ersten Zeugnisse für sie dürften wir kurz nach 250 finden;[1] die Einführung dieser Ordines erklärt sich wohl ungezwungen durch die vermehrte Inanspruchnahme der Diakonen, die Helfer brauchten.

a) Der heutigen Erteilung, wenn auch nicht der Entstehungszeit nach ist der erste Ordo der Ostiariat. Seine zumal in Zeiten der Verfolgung bedeutungsvollen Aufgaben waren die rechtzeitige Öffnung und Schließung des Gotteshauses, der Einlaß der Gläubigen, wohl auch die Ansage des nötigenfalls geheimen Gottesdienstes. Ob der bei Ignatius genannte *θεοδρόμος*[2] auf den Ostiarius zu beziehen sei, ist ungewiß; jedenfalls hat damals die Weihe selbst noch nicht bestanden. In den späteren Pflichtenkreis des Ostiarius gehörte die Sorge für die Kirchengeräte überhaupt und das Glockenläuten. Diese Obliegenheiten des Ostiarius werden durch die bei der Weihe vorkommende Berührung der Kirchenschlüssel und Öffnung der Kirchentüre sowie durch das Läuten der Glocke angedeutet.

b) Der zweite Ordo, wohl der älteste, ist der des Lektors, des alten *ἀναγνώστης*. Das Amt an sich erwähnt schon Justin, Apol. c. 67: *εἶτα παυσαμένου τοῦ ἀναγιγνώσκοντος*; für eine schon tatsächlich vorhandene Weihe spricht vielleicht die Stelle bei Tertullian, De praescr. 41, welche den Marcioniten vorwirft, bei ihnen sei „heute Diakon, der morgen Lektor wird".[3] Sein Recht war die Vornahme der liturgischen Lesungen aus der Heiligen Schrift mit Ausnahme der evangelischen Lektionen. Später ging er z. T. in den Cantores auf.[4]

---

[1] Vgl. KHL II 1232. — Papst Kornelius an Fabius von Antiochien, bei Euseb., H. E. VI 43 11, ed. E. Schwartz 618 (Novatianisches Schisma, kirchl. Hierarchie).

[2] Ad Polycarp. c. 7, MPG 5 725. Abgesandter, Bote, cursor. Vgl. F. Kraus, RE II 859 und I 341.

[3] MPL 2 57. Ebenso oder noch etwas früher die Katakombeninschrift „Favor Lector" in St. Agnese. Vgl. F. Kraus, RE II 289.

[4] Vgl. J. Quasten, Musik und Gesang . . . (1930) 138 ff. Quasten findet darin auch eine Erklärung für das spätere Zurücktreten des Lektorates gegenüber dem Akolythat.

liturgie.de

Die Übertragung der Weihebefugnisse geschieht durch Berührung des Lektionenbuches oder des Missales, der Heiligen Schrift, des Breviers.

c) Die Weihe zum Exorzisten bildet die dritte unter den Ordines minores. Die Gewalt dieses Ordo stützt sich auf die Lehre von der Möglichkeit einer Besitznahme des Menschen durch den Dämon und von der Möglichkeit einer Bannung desselben. Die auf biblischer Grundlage[1] beruhende Kraft des Exorzisierens wohnte ursprünglich gewissen Charismen inne und scheint sich auch später[2] öfters geäußert zu haben, wobei freilich die Annahme offen bleibt, daß es sich in manchen Fällen bei den *ἐνεργούμενοι* nicht um wirkliche obsessio, sondern um Nervenkrankheiten gehandelt haben mag, bei denen übrigens der religiöse Zuspruch und die Handauflegung gleichfalls von Nutzen gewesen sein dürfte.

Wegen der von der charismatischen Begabung hergeleiteten Gewalt hielt man vielfach eine Weihe zum Exorzisten für unnötig. So in Const. Ap. VIII 26: „Der Exorzist wird nicht ordiniert *(οὐ χειροτονεῖται)* ... denn wer das Charisma der Heilung empfangen hat, wird von Gott gezeigt, da die Gnade in ihm allen offenbar ist. Wenn man ihn aber als Bischof oder Presbyter oder Diakon nötig haben sollte, wird er ordiniert." Vgl. O. Casel, Die Mönchsweihe, im Jahrb LiturgWiss 1925 4.

Wegen voreiliger und bisweilen Anstoß erregender Beschwörungen wurde später die feierliche Vornahme des Exorzismus der ausdrücklichen Erlaubnis des Bischofs unterstellt. So auch heute nach c. 1151 des CIC.

Die — ehemaligen — Obliegenheiten des Exorzisten nennt das Pontifikale;[3] die Weihe geschieht wesentlich in der Berührung des

[1] Mk 16 17. Der Name ist aus *ἐκ* und *ὅρκος* Eid, Beschwörung, zusammengesetzt; daher „bannen, vertreiben" oder wenigstens im Namen Gottes zum Verlassen auffordern, „beschwören".

[2] Vgl. *χαρίσματα ἰαμάτων* Const. Ap. VIII 26, und Tertullian, De idolol. c. 11: Die am Tage die Dämonen durch Exorzismen in die Flucht schlagen, bewachen nachts ihre Tempel (als Soldaten). MPL 1 677. — Zum Ganzen LexThKi III 916; F. Kraus, RE I 471.

[3] Auf „eine unerklärte Stelle im römischen Weiheformular des Exorzisten" weist Th. Michels im JahrbLiturgWiss 1925 147 hin. Es handelt sich um die Worte: „Exorcistam oportet ... dicere populo, ut, qui non communicat, det locum, et aquam in ministerio fundere". Die beiden Funktionen standen seinerzeit dem Diakon zu, eine Übertragung an den Exorzisten ist geschichtlich nicht zu belegen. Das aquam fundere in ministerio geht allmählich über den Subdiakon auf den Akolythen über. „Eine römische Praxis gibt die Stelle nicht wieder. Vermutlich aber einen gallisch-fränkischen oder auch ... angelsächsischen Brauch ... dieser Dienst des Exorzisten ... hat wohl nur beschränkte lokale Geltung gehabt."

liturgie.de

„Liber, in quo scripti sunt exorcismi" (Pontif. Rom.), auch des Pontifikale oder Missale.

d) Die letzte niedere Weihe ist der Ordo acolythatus. Der Akolyth war wohl ursprünglich, wie schon der Name andeutet (*ἀκόλουθος*, Diener, Begleiter), zunächst als persönlicher Amtsbote des Bischofs zur Überbringung von Briefen, Almosen usw. gedacht und dürfte als solcher wohl keine kirchliche Weihe erhalten, aber gerade wegen seiner Stellung zum Bischof eine gewisse Bedeutung erlangt haben, die dann die Stufe zum kirchlichen Ordo bildete.[1] Die Akolythen hatten das „Fermentum" von der Papstmesse in die Titelkirchen zu bringen, die Patene mit der vorkonsekrierten Partikel („Sancta") sowie die Säckchen bei Brechung der Eucharistie zu halten.

In den Pflichtenkreis des Akolythen gehört jetzt nach dem Pontificale Romanum die Sorge für die Beleuchtung der Kirche und den Opferwein. Bei der Weihe werden diese Obliegenheiten symbolisiert durch die Berührung eines Leuchters mit einer Kerze und eines leeren Meßkännchens.

Die ursprünglichen Rechte der Minoristen sind infolge der geänderten Zeitverhältnisse wohl fast überall auf Laien übergegangen. Eine mystisch-allegorische Deutung der Obliegenheiten der Ordines minores findet sich bei W. Duranti, Rationale II c. 1 53, sowie in den Schlußabsätzen der Kap. 4—7.

Die bezüglich der Minores gelegentlich zitierten 104 Canones concilii Carthaginiensis IV. (angeblich 398) sind unecht und stammen erst aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts; das sogenannte „Concilium Carthaginiense IV. von 398" selbst hat nie stattgefunden.

Die Ordines maiores.

Der Subdiakonat. Dieser Ordo leitet seinen Ursprung wohl aus der Hilfeleistung für den Diakon her; in der lateinischen Kirche erwähnt ihn erstmals um 250 Papst Cornelius und Cyprian, in der griechischen Athanasius. Auch die Synoden von Elvira (um 300) und von Laodicea (zwischen 343 und 381) sowie die Constitutiones Apostolorum kennen den *ὑποδιάκονος*[2]. In der griechischen Kirche gehört der Subdiakonat zu den niederen, in der abendländischen seit Innozenz III. zu den höheren Weihen.

Der Pflichtenkreis des Subdiakons umfaßte die Entgegennahme der Volksoblationen in Unterstützung des Diakons, die Vorbereitung der Opfermaterie und der Opfergeräte und der Altarwäsche (Pontif.

[1] Vgl. F. Probst, Kirchliche Disziplin 118.

[2] Z. B. VIII 13 beim Kommunionempfang: *Καὶ μετὰ τοῦτο μεταλαμβανέτω ὁ ἐπίσκοπος, ἔπειτα οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ διάκονοι καὶ οἱ ὑποδιάκονοι καὶ οἱ ἀναγνῶσται καὶ οἱ ψάλται καὶ οἱ ἀσκηταί.* G. Rauschen, Florileg. VII.

liturgie.de

Rom.: Subdiaconum oportet pallas altaris et corporalia abluere ...). Gelegentlich hatte er wohl auch Botendienste zu leisten.

Der Ritus der Weihe kennzeichnet sie als höhere; seine Elemente, die sich zum Teil beim Diakonate und Presbyterate wiederfinden, sind: Verkündigung des Titulus ordinationis, Mahnrede des Bischofs, Prostratio mit Allerheiligenlitanei, Berührung eines leeren Kelches mit der Patene sowie der gefüllten Meßkännchen und des Manutergiums, endlich die Bekleidung mit Manipel und Tunicella und Übergabe des Epistelbuches.

Mit der Weihe übernimmt der Subdiakon nach dem geltenden Recht die Verpflichtung zu Breviergebet und Zölibat.

Der Diakonat. Nach dem Tridentinum, Sess. XXIII, De Sacram. Ordinis c. 6, gehört der Diakonat zur Hierarchie iuris divini. Die Bestellung der ursprünglich sieben Diakone reicht in die Apostelzeit[1] zurück; zu dem anfänglichen Amt der Armenpflege (Apg 6 2 3) und der Leitung der Witwenfürsorge kamen bald weitere bei Predigt und Taufe sowie die nächste Dienstleistung beim Gottesdienste: für die äußere Ordnung, die Entlassung der Katechumenen, die Entgegennahme der Opfergaben, die Assistenz bei Opfer und feierlicher Taufe; auch der Unterricht der Katechumenen und die Rekonziliation von Kranken fiel oft dem Diakon zu. Im außerliturgischen Verkehre war der Diakon der Vertreter des Bischofs, so in der Armenpflege und in Verwaltung des Kirchengutes, und genoß deshalb oft ein bedeutendes Ansehen, was an manchen Orten zu Überhebungen der Diakone führte.[2]

Die gegenwärtigen liturgischen Befugnisse des Diakons faßt das Pontificale Romanum zusammen in den Worten: Diaconum oportet ministrare ad altare, baptizare et praedicare. Taufe und heilige Kommunion sollen vom Diakon nur ex necessitate gespendet werden.[3]

Der Weiheritus enthält: Namensaufruf, Frage an das Volk über die Würdigkeit, Ermahnung, Prostratio mit Litanei, Handauflegung, Bekleidung mit Stola und Dalmatika und Berührung des Evangelienbuches.

Der Presbyterat. Der Presbyter ist die eigentliche, durch den öffentlichen Gottesdienst bedingte liturgische Person. Seine Obliegen-

[1] Apg 6 6.

[2] Die Synode von Arles (314, oder 316) muß ausdrücklich die Unterordnung der Diakone unter die Presbyter betonen, das Nicaenum 325 den Kommunionempfang vor den Presbytern verbieten. Die scharfen Anklagen des hl. Hieronymus gegen anmaßende Diakone sind bekannt.

[3] So D. auth. 3684 und 2504; ebenso: Benedicere nequit diaconus in Sabbato Sancto, etiam de consensu parochi (D. auth. 2729). Ähnlich CIC c. 741 845 1274.

liturgie.de

heiten sind nach dem Pontificale Romanum: Sacerdotem oportet offerre, benedicere, praeesse, praedicare et baptizare.

Entsprechend der Bedeutung der priesterlichen Stellung ist auch die Priesterweihe schon durch einen reichen äußeren Ritus ausgezeichnet. Seine Disposition ist im Wesen folgende:

1. Vorbereitend (nach dem Traktus der Weihemesse): Namensaufruf, Aufforderung an das Volk zu etwaiger Einsprache, Prostratio, Allerheiligenlitanei.

2. Der wesentliche Weiheakt: Handauflegung mit Gebet um Kraft des Heiligen Geistes; dann, als später hinzugekommene Teile, während des Hymnus „Veni, Creator Spiritus" Übertragung der Segnungs- und Konsekrationsgewalt durch Salbung der inneren Handflächen und Berührung von Kelch und Patene mit den Opfergaben.

3. Vom „Suscipe Sancte Pater" an Konzelebration mit Kommunionempfang sub una specie aus der Hand des Bischofs.

Diese Konzelebration ist in Rom seit dem 13. Jahrhundert üblich geworden. Vordem wurde der Neugeweihte gleich nach der Ordination von der Geistlichkeit seiner Titelkirche in Prozession zur Kirche geleitet, wo er anschließend unter Assistenz eines „presbyter paranymphus" seine erste hl. Messe feierte. Infolge der Konzelebration bei der Weihe ist die heutige „Primizmesse" schon die zweite Messe des Neupriesters. Das Privileg des „presbyter assistens" ist für sie noch erhalten geblieben, in Rom auch noch für die weiteren zwei üblich.[1] — Die Kommunion sub una specie trotz der Konzelebration erklärt sich neben praktischen Gründen wohl auch aus der späten Einführung der Konzelebration zu einer Zeit, wo außer vom zelebrierenden Priester nur noch die Brotgestalt empfangen wurde.

4. Nach der Kommunion: Ablegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, Erteilung der Gewalt der Sündennachlassung, Gehorsamversprechen dem Bischof gegenüber, Segnung durch diesen und Abschluß der Messe.

Der Episkopat. Durch diese Weihe wird die Vollkraft der liturgischen und pastoralen Vollmachten in der Diözese verliehen.

Die Rechte und Pflichten des Episkopates sind nach dem Pontificale: Iudicare, interpretari, consecrare, ordinare, offerre, baptizare, confirmare.

Der Ritus der unter Assistenz von zwei Mitkonsekratoren an Sonn- oder Festtagen[2] vorzunehmenden Bischofskonsekration stellt sich

---

[1] Trotz entgegenstehender Dekrete: talis consuetudo est omnino prohibenda tamquam abusus. D. auth. 2271 2867 ad 2 2933 3057 3408 ad 2 3442 ad 2.

[2] Im weiteren Sinne, nach dem Festkatalog vor der Reduktion Urbans VIII. — Der bevorzugte Weihetag war in der Gesamtkirche der Sonntag, im Orient ist er es bis heute. Italien außerhalb Roms, Frankreich, Deutschland,

liturgie.de

im allgemeinen als Erweiterung der Presbyteratsweihe dar. Seine Teile sind im Wesen folgende:

1. Verlesung der päpstlichen Vollmacht zur Konsekration, hierauf das „Examen" als „Interrogatio de moribus et de credulitate" in 17 mit volo oder credo zu beantwortenden Fragen; dann Beginn der konzelebrierten Messe.

2. Nach dem Graduale: Der eigentliche Weiheakt: Vorhalt der bischöflichen Pflichten, Allerheiligenlitanei mit Prostratio des zu Konsekrierenden, Auflegung des Evangelienbuches, Handauflegung mit „Accipe Spiritum Sanctum", Weihegebet, „Veni Creator Spiritus", Salbung an Scheitel und Händen, Übergabe von Stab, Ring und Evangelienbuch.

3. Fortsetzung der Messe; beim Offertorium Darbringung von zwei Kerzen, zwei Broten und zwei Gefäßen mit Wein (duo barilia vino plena),[1] Konsekration bloß einer Hostie und eines Kelches, Kommunion sub utraque specie gemeinsam mit dem Konsekrator.

4. Vor dem letzten Evangelium: Bekleidung mit Mitra, Handschuhen, Ring und Stab, hierauf „Te Deum" und Führung durch die Kirche[2] mit Segenerteilung durch den Neukonsekrierten, dreimaliges „Ad multos annos" gegen den Konsekrator[3] und „osculum pacis".

5. Letztes Evangelium und Gratiarum actio post Missam.

Die Ordinationstermine.

Die Ordinationszeiten wurden erklärlicherweise für bedeutungsvolle Tage im Kirchenjahr gehalten. In der ältesten christlichen Zeit scheinen die Weihen mit Vorliebe im Dezember erteilt worden zu sein,[4] wahrscheinlich in der Sonntagsvigil nach dem Dezemberfasten, soweit sie nicht überhaupt nach dem Bedarfsfall vorgenommen wurden. Seit Gelasius I. wurden die Ordinationen an den Quatembertagen überhaupt

---

Polen haben im Laufe der Zeit Heiligenfeste bevorzugt. C. 1006 § 1 des CIC setzt einen Sonn- oder Aposteltag voraus. — Zum Ganzen vgl. Th. Michels, Beiträge zur Geschichte des Bischofsweihetages (1927). Über die Entwicklung der Zeremonien vgl. JahrbLiturgWiss 1928 294 und 1930 230, über die Angleichung von Königs- und Bischofsweihe (E. Eichmann) ebenda 1928 396—398.

[1] Erinnerung an die altchristlichen Naturaloblationen.

[2] Als Überrest der im kirchlichen Altertum üblichen Vorstellung vor dem Volke.

[3] Wohl als Zeichen des Dankes für die erteilte Würde. Grundlage in den altchristlichen Akklamationen.

[4] Man vergleiche die Angaben des LP bei den Päpsten Klemens, Anaklet, Euaristus, Alexander, Xystus, Telesphor, Hyginus, und JahrbLiturgWiss 1924 324.

liturgie.de

und dem Sabbatum Sitientes (Ende der vierten Fastenwoche) üblich. Die Bischofsweihe wurde schon früh nur an Sonntagen, später auch an Apostelfesten vorgenommen. Ordinationstermine für den Subdiakonat treten erst mit seiner Auffassung als Ordo maior auf, erstmals unter Alexander III.[1] Nach altchristlicher Sitte wurden die Ordinationen in der Vigilmesse des Sonntags gehalten, bis mit der Verlegung der Vigilien auf den Vortag auch die Weihe verlegt wurde. Die Ansetzung der Weihen auf die Quatember ist wohl mit der altchristlichen Sitte des Fastens vor den Ordinationen zu erklären.

Die alten Ordinationstermine werden in c. 1006 des CIC neu eingeschärft: Ordinationes in sacris celebrentur intra Missarum solemnia sabbatis Quattuor Temporum, sabbato ante dominicam Passionis, et Sabbato Sancto. Aus einem wichtigen Grunde kann der Bischof die höheren Weihen auch an einem Sonn- oder gebotenen Festtag erteilen. Dazu ist die Klausel in c. 1006 § 5 zu beachten: Reprobatur consuetudo contra ordinationum tempora praecedentibus paragraphis praescripta.

Als Ort der Erteilung der höheren Weihen wird in c. 1009 für die allgemeinen Weihen die Kathedralkirche oder außerhalb der Bischofsstadt eine ecclesia quantum fieri poterit, dignior verlangt. Weihen einzelner können auch in der bischöflichen Hauskapelle, in der Seminar- oder einer Klosterkirche vorgenommen werden.

Die Ordinationsmesse ist nach c. 1003 immer vom Ordinator selbst zu lesen. In derselben haben alle ad maiores Ordines promoti die hl. Kommunion zu empfangen: c. 1005.

Die übrigen Kanones dieses umfangreichen Titulus des CIC (c. 948 bis 1011) fallen wohl sämtlich in den Bereich des Kirchenrechtes.

Die Oratio in collatione Ss. Ordinum, die im alten Missale vor den seit 1911 abgeschafften „Missae votivae per annum" eingereiht war, ist im Meßbuche von 1920 unter die Missae votivae ad diversa, und zwar an fünfter Stelle aufgenommen worden. Die Oration ist mit der des Tagesoffiziums sub una conclusione zu verbinden.

Das Sakrament der Ehe.

Bei der großen Bedeutung der christlichen Ehe für Familie und Kirchengemeinde ist es natürlich, daß die Kirche schon frühzeitig den Eheabschluß mit einem dem christlichen Geiste entsprechenden Ritus umgab, um so mehr, als auch Juden und Heiden religiöse Gebräuche beim Eheabschlusse hatten. Feste liturgische Formen finden wir allerdings erst später vor; zusammenhängend werden sie erstmals im

[1] Vgl. c. 3 X De temporibus Ordinationum I 11.

liturgie.de

9. Jahrhundert von Nikolaus I. beschrieben.[1] Die einzelnen Formularien selbst wichen von einander oft bedeutend ab und enthielten zum Teil noch Anklänge an heidnische Gebräuche.[2]

Die gemeinsamen Zeremonien bei dem Eheabschlusse waren die Darbringung des Opfers[3] als Brautmesse, für die sich im Leonianum und Gelasianum Formularien finden,[4] die zum Teil noch heute in Gebrauch stehen; ferner der Brautsegen mit seinen Anklängen an Tob 7 13 ff., dann die velatio nuptialis und die Bekränzung der Brautleute.[5] Auch war wohl das osculum pacis üblich, das vom Priester dem Bräutigam und von diesem der Braut geboten wurde; oft schloß sich auch die benedictio thalami an.[6] Da sich die Kirche dem alten römischen und dem germanischen Eherecht anpaßte, machte sie keinen Anspruch auf die Trauung, solange die vormundschaftliche Trauung bestand; erst mit der „Selbsttrauung" der Brautleute wird die Assistenz des Priesters vorgeschrieben, wenn auch einerseits die Trauung vor der Kirche (an der Braut- oder Ehetüre) und andererseits die Einsegnung der Ehe vor dem Altare noch bis ins 16. Jahrhundert getrennt blieben.[7]

Der gegenwärtige Trauungsritus.

Der Trauungsritus weist in den einzelnen Diözesen ziemliche Verschiedenheiten auf, die sich teils aus dem Zusammenhange zwischen

---

[1] Resp. ad consulta Bulg. c. 3; Mansi, XV 402. — Vgl. F. Probst, Sakramente 449 ff.; L. Eisenhofer, Liturgik II 406 ff.; G. Rietschel, Liturgik II 216 ff.

[2] Vgl. L. Eisenhofer II 410. Daselbst auch die Stelle aus Nikolaus I.

[3] Vgl. Tertull., Ad uxor. II 9, MPL 1 1302: [Matrimonium] quod ecclesia conciliat et confirmat oblatio et obsignat benedictio. Dazu G. Rietschel II 222.

[4] Ch. Feltoe, Leon. 140, Incipit velatio nuptialis. H. Wilson, Sacr. Gelas. 265, Incipit actio nuptialis.

[5] Über den Brautschleier vgl. Ambros., De virg. V 26: Utinam possem revocare nupturas, utinam possem flammeum nuptiale pio integritatis mutare velamine! MPL 15 272. — Die Bekränzung erwähnt als heidnischen Gebrauch Tertullian (De corona, c. 13), als christliches Ehrenrecht, das Unenthaltsamen versagt wird, Johannes Chrysostomus, In I. Tim. Hom. 9 2, MPG 62 546: *Στέφανοι ταῖς κεφαλαῖς ἐπιτίθενται, σύμβολον τῆς νίκης, ὅτι ἀήττητοι γενόμενοι οὕτω προσέρχονται τῇ εὐνῇ.* — Bei Clem. Alex., Paed. III 11, MPG 8 632 wird ein Ring erwähnt, den der Bräutigam der Braut zur Versiegelung des ihr anvertrauten Hausrates übergibt. — Zum Ganzen vgl. A. Franz, Bened. II 176 ff.

[6] A. Franz a. a. O. 180 ff. bringt sechs Benediktionsformularien.

[7] Seit dem 12. Jahrhundert. Bezüglich der Übergangsriten vgl. L. Eisenhofer II 413 ff. und G. Rietschel II 229—232. — Auch F. Triebs, Eherecht (1932) 560—562.

liturgie.de

den kirchlichen und bürgerlichen Feierlichkeiten bei der Eheschließung erklären, teils daraus, daß für den Eheabschluß keine wörtlich festgesetzte forma sacramenti besteht. Außerdem billigt das römische Rituale bestehende Diözesanriten bei der Trauung.[1]

Die Kirche wünscht gegenüber den zumal in größeren Städten immer häufiger gewordenen Nachmittags- und Abendtrauungen die Verbindung des Eheabschlusses mit der Messe. Jedenfalls sollte der Seelsorger darauf hinarbeiten, daß die Brautleute auch bei Nachmittagstrauung am vorangehenden Morgen einer heiligen Messe beiwohnen.

Im wesentlichen besteht der ideale Trauungsritus aus der eigentlichen Konsenserklärung vor dem berechtigten Priester und aus der Solemnizatio matrimonii durch Brautmesse und Brautsegen innerhalb der Brautmesse, und zwar nach dem Paternoster und nach dem Benedicamus Domino oder dem Ite, missa est, wenn die Tagesmesse in Betracht kommt.

Elemente des ersten Bestandteiles sind im allgemeinen die Frage nach dem gegenseitigen Ehekonsens, die Segnung und Darreichung der Ringe, die feierliche Feststellung des rechtmäßig geschehenen Eheabschlusses vor den Brautleuten, die einander die rechte Hand reichen, und vor den anwesenden Zeugen, endlich ein abschließendes Bitt- mit einem Segnungsgebete. Über den zweiten Bestandteil, die Brautmesse, gibt das Missale Aufschluß, über den Brautsegen das Rituale in den dem Trauungsritus voranstehenden Rubriken. Von dem übrigens mit der Messe verbundenen Brautsegen ist die in vielen Diözesen übliche Benedictio post celebratum (ursprünglich post consummatum) matrimonium zu unterscheiden, für deren Erteilung das Diözesanrituale maßgebend ist. — Die Brautmesse ist im Missale von 1920 unter den 19 Missae votivae ad diversa an 6. Stelle zu finden; im alten Missale bildete sie den Abschluß der Votivmessen.

Für die Einsegnung einer Jubelehe (nach 25 oder 50 Jahren) enthalten einzelne Diözesanritualien besondere Formularien. — Über Sondergebräuche bei der Eheschließung, wie den Ehetrunk u. a., vgl. A. Franz, Bened. I 281—284 und II 176 ff.

Aus den Bestimmungen des CIC kommen für die Liturgik von den über das Ehesakrament handelnden Kanones 1012—1143 wohl nur c. 1100, 1101, 1102, 1108, 1109 und 1143 in Betracht.

Zeit der Eheschließung: Die Ehe darf zu jeder Zeit des Jahres geschlossen werden; doch sind Brautmesse und Brautsegen innerhalb des nunmehr verkürzten Tempus clausum nicht gestattet, wofern sie der Ordinarius nicht etwa ex iusta causa auch in der geschlossenen Zeit, aber unter Berücksichtigung der sonstigen liturgischen Vorschriften erlaubt (c. 1108). Der Braut-

[1] Rit. Rom., Tit. VII c. 2 6: Sicubi aliae laudabiles consuetudines et caeremoniae in celebrando matrimonii sacramento adhibentur, eas convenit retineri.

liturgie.de

segen, der von der Messe nicht zu trennen ist, darf auch später noch nachgeholt werden, aber nicht im Tempus feriatum und nur von einem zur Assistenz beim Eheabschluß berechtigten Priester (c. 1101).

Ort der Eheschließung: Ehen zwischen Katholiken sollen nach c. 1109 § 1 in der Pfarrkirche geschlossen werden, in anderen Kirchen nur mit Erlaubnis des Pfarrers; in Privathäusern nach § 2 nur in außergewöhnlichen Fällen et accedente semper iusta ac rationabili causa mit Erlaubnis des Bischofs; in Kloster- und Seminarkirchen nur urgente necessitate ac opportunis adhibitis cautelis.

Mischehen sollen nach c. 1109 § 3 außerhalb der Kirche geschlossen werden; doch darf der Bischof dabei dispensieren, si iudicet id servari non posse quin graviora oriantur mala. Und selbst wenn er gewisse, eigentlich auch nicht zulässige Trauungszeremonien dabei gestattet, so ist doch immer die Brautmesse zu unterlassen. So nach c. 1102 § 2.

Bezüglich des Brautsegens: Eine zum zweitenmal heiratende Frau, der schon beim ersten Eheabschlusse die Benedictio solemnis erteilt wurde, kann sie nach c. 1143 nicht nochmals erhalten: Mulier, cui semel benedictio solemnis data sit, nequit in subsequentibus nuptiis eam iterum accipere.

Die Sakramentalien.

Der Ausdruck „Sacramentale" hängt mit dem, wie wir oben gesehen haben, ursprünglich nicht eindeutig umgrenzten Wort „Sacramentum" zusammen. Im ersten christlichen Jahrtausend finden wir keine klare wissenschaftliche Unterscheidung zwischen Sakrament und Sakramentale. Erst Hugo von St. Viktor († 1141) spricht „de minoribus sacramentis et sacris . . . in quibus, etsi principaliter salus non constet, tamen salus ex eis augetur, in quantum devotio exercetur".[1] Den Ausdruck „sacramentalia" braucht Petrus Lombardus († 1160): „Catechismus et exorcismus neophytorum . . . magis sacramentalia quam sacramenta dici debent."[2] Alexander von Hales († 1245) bezeichnet als Sakramentalien bei der Taufe die Exsufflatio, die Bezeichnung mit dem Kreuze, die Salbung mit Öl und mit Chrisam, die Darreichung des weißen Kleides.[3]

Mit dem Ausdruck Sakramentale wird heute ein Doppeltes bezeichnet: bestimmte religiöse Handlungen oder bestimmte Gegenstände: sive ritus ab ecclesia instituti sive res ab ea benedictae et in spiritualem utilitatem fidelium destinatae. Wir müssen an dieser Unterscheidung der Deutlichkeit halber für das Folgende festhalten.

CIC c. 1144 definiert: Sacramentalia sunt aut res aut actiones, quibus Ecclesia, in aliquam Sacramentorum imitationem, uti solet ad obtinendos ex sua impetratione effectus praesertim spirituales.

---

[1] De Sacram. II 9 c. 1, MPL 176 471.

[2] Sent. IV dist. VI n. 8, MPL 192 855.

[3] „De sacramentalibus in baptismo concurrentibus" (Summa IV q. 8 m. 10).

liturgie.de

Die Einteilung der Sakramentalien.

Man hat, freilich mit wenig Glück, die Sakramentalien als „sacramenta minora" mit der Sieben- oder Sechszahl in Verbindung bringen wollen;[1] erfolgreicher ist die durch Thomas von Aquin[2] angeregte Einteilung in Benedictiones constitutivae oder Consecrationes und Benedictiones invocativae geblieben, denen man die Exorzismen anreiht.

Es ergibt sich somit die Disposition:

1. Exorzismen
2. Benediktionen
   - *a)* invokative (Segnungen)
     - *α)* personale
     - *β)* reale
   - *b)* konstitutive (Weihungen)
     - *α)* personale
     - *β)* reale

Die Segnungen erflehen für eine bestimmte Person oder Sache eine besondere — an sich vorübergehende — Gnade Gottes; die konstitutiven Benediktionen oder Weihungen machen die betreffenden Personen oder Sachen dauernd zu personae, beziehungsweise res sacrae. — Die Exorzismen stellen das negative Moment dar (Fernhaltung feindlicher Einflüsse), die Benediktionen das positive: Mitteilung göttlicher Gnadenhilfe. Da die Sakramentalien, vom Exorzismus abgesehen, nicht auf Einsetzung durch Christus zurückgehen, ist ihre Entfaltungsmöglichkeit an sich unbegrenzt und steht in Verbindung mit der Entwicklung des kulturellen Lebens der Menschheit, das durch die Gnadenkräfte der Kirche geheiligt und zu ständigem „Gottesdienst" erhoben werden kann und soll. Auf dieser Betrachtungsgrundlage ist zumal die Vermehrung der Invokativbenediktionen oder Segnungen, wie sie im Rituale Romanum im Verlaufe der Jahrhunderte zu bemerken ist, ohne weiteres zu begreifen und zu rechtfertigen.

Ort, Zeit und Ritus der Spendung.

Soweit es nicht die Natur der Sache selbst ausschließt, ist der eigentliche Ort für die Spendung der Sakramentalien die Kirche, am Altare regelmäßig die Epistelseite.[3] Sakramentalien, deren Spendung nicht ausdrücklich in der Kirche vorgeschrieben ist, dürfen an jedem geziemenden Orte vermittelt werden.

Was die Zeit der Spendung betrifft, sind gewisse Sakramentalien in Verbindung mit der Meßfeier und an bestimmten Tagen vorzunehmen; so die Kerzen-, die Aschen-, die Palmenweihe; bei anderen ist keine Zeit bestimmt.

Über den Ritus geben Rituale und Missale Aufschluß. Alle Sakramentalien sollten in der vorausgesetzten liturgischen Kleidung

---

[1] Vergleiche die Memorialverse auf dieser Grundlage:
7: Crux, aqua, nomen, edens, ungens, iuvans, benedicens, und
6: Orans, tinctus, edens, confessus, dans, benedicens.

[2] Vgl. Summa th. III q. 65 art. 1.

[3] Dabei ist aber nichts Ungeziemendes (esculenta, candelae, herbae . . .) auf den Altar zu legen.

liturgie.de

(Superpelliz oder Alba, Stola) gespendet werden; für feierliche Benediktionen ist auch das Pluviale vorgesehen. Ferner ist die Anwesenheit eines Ministranten verlangt, da es doch um liturgische, also die Kultgemeinschaft berührende Handlungen geht. Die meisten Sakramentalien schließen mit der Aspersion, feierliche auch mit der Inzensierung; sie werden stehend, entblößten Hauptes, ausgenommen die eigentlichen Exorzismen, und mit gefalteten Händen gespendet.

Die Farbe der Stola ist die des Tagesoffiziums, falls nicht eine bestimmte vorgeschrieben ist, wie zum Beispiel bei der Kerzenweihe am 2. Februar; Exorzismen für sich allein setzen die violette Farbe voraus.

Der Spender der Sakramentalien.

In theoria kommen für die Spendung von Sakramentalien Papst, Bischof, Priester, Diakon, Exorzist und Lektor in Frage. Nach dem geltenden liturgischen Rechte jedoch dürften meist nur die drei Erstgenannten in Betracht kommen.

Im besonderen sind zu nennen:

Der Papst — für die Weihe des Pallium, des Agnus Dei, der Goldenen Rose, des Herzogshutes.

Der Bischof — für die Kirchenkonsekration, die Benediktion von Äbten, die Weihe der heiligen Öle. — Die übrigen reservierten Benediktionen darf er delegieren.

Der Priester: Der Pfarrer spendet die mit den Sakramenten zusammenhängenden Sakramentalien iure proprio: so die Taufwasserweihe, den Brautsegen; ferner steht ihm die Vornahme der Exequien und die feierliche Weihe von Feldkreuzen, Früchten, Feldern usw. zu. — Die nicht reservierten Sakramentalien dürfen von jedem Priester licite gespendet werden. Näheres unten zu c. 1147.

Der Diakon spendet die bei Taufe und heiliger Kommunion vorkommenden Sakramentalien; auch die feierliche Opferung der Osterkerze könnte hieher gezählt werden.

Der Exorzist hätte in theoria die Exorzismen vorzunehmen, ebenso wie der Lektor die Benedictio panis et omnium fructuum novorum: Befugnisse, die heute wohl teilweise abgeschafft erscheinen; so wird der Exorzist in c. 1147 nicht mehr erwähnt.

Im CIC wird über die Spendung der Sakramentalien im wesentlichen folgendes bestimmt:

a) Der von der Kirche vorgeschriebene Ritus ist genau einzuhalten. Die Gültigkeit der Konsekrationen und Benediktionen, seien es Konstitutiv- oder Invokativbenediktionen, ist an den Gebrauch der vorgeschriebenen Formel gebunden (c. 1148).

b) Reservierte Benediktionen, von einem Priester erteilt, der die zutreffende Vollmacht nicht besitzt, sind unerlaubt, aber gültig, falls

liturgie.de

in der Reservation durch den Apostolischen Stuhl nicht das Gegenteil ausgesprochen wurde. Konsekrationen können von Priestern nur dann gültig gespendet werden, wenn ihnen das Recht dazu vel iure vel Apostolico indulto zusteht. So c. 1147 § 1 3.

c) Benediktionen können auch Katechumenen und Akatholiken ad obtinendum fidei lumen vel una cum illo corporis sanitatem gespendet werden, wenn nicht etwa ein ausdrückliches Verbot der Kirche entgegensteht (c. 1149).

So könnten z. B. kranke akatholisch getaufte Kinder auf Bitte der katholischen Mutter mit der Benedictio puerorum aegrotantium gesegnet werden.

d) Diakon und Lektor dürfen nach c. 1147 § 4 jene Benediktionen valide et licite erteilen, die ihnen ausdrücklich a iure zugestanden sind. Es kommen also die im Pontificale Romanum bei der Ordination genannten Befugnisse in Betracht.

Hinsichtlich des Empfängers von Sakramentalien sei auf c. 2250 § 1 hingewiesen: Nec potest excommunicatus sacramenta recipere; immo post sententiam declaratoriam aut condemnatoriam nec sacramentalia.

Die Sakramentalien im besonderen.

Die Exorzismen.

Man versteht unter Exorzismen liturgische Akte zur Abwehr des Einflusses des Dämons auf den Menschen und die den Menschen umgebende Natur. Der Exorzismus ist entweder unmittelbar an den bösen Feind gerichtet, als im Namen Gottes gesprochener Befehl (exorcismus imperativus) oder er wird in eine an Gott gerichtete Bitte gekleidet, den obsessus oder circumsessus von der Gewalt des Dämons zu befreien (exorcismus deprecativus).

Die Berechtigung und Zweckmäßigkeit derartiger liturgischer Akte, die man besonders in der Aufklärungszeit aus den liturgischen Büchern ganz zu streichen trachtete, ergibt sich aus Stellen wie Mk 1 34, Lk 10 17, 11 14, Eph 6 12 u. ä. Von der Möglichkeit einer Besitznahme durch den Dämon ist allerdings die Frage nach dem Einzelfall zu unterscheiden; und es soll nicht in Abrede gestellt werden, daß vielleicht häufig Besessenheit angenommen wurde, wo ganz natürliche Ursachen für den Zustand vorlagen; so z. B. bei Nervenleiden. Übrigens macht das Rituale Romanum in der weitläufigen, 1925 mit einer ganz geringfügigen Änderung wörtlich aus den früheren Ausgaben übernommenen Anweisung Tit. XI c. 1 unter Nummer 3 aufmerksam: In primis, ne facile credat, aliquam a daemonio obsessum esse, sed nota habeat ea signa, quibus obsessus dignoscitur ab iis, qui vel atra bile vel morbo aliquo laborant. — „Wie weit die unter dem Namen Besessenheit auftretenden Erscheinungen einer rein psychiatrischen Erklärung zugänglich sind (auf Grund von Suggestion, Neurose, Hysterie oder Bewußtseinsspaltung)

liturgie.de

oder andere Deutungen fordern, kann nur eine genaue Einzeluntersuchung zu klären sich bemühen." LexThKi II 246.

Die Exorzismen werden in feierliche und private eingeteilt; erstere sind die unter genauer Beachtung der in den liturgischen Büchern dafür vorgeschriebenen Zeremonien vorgenommenen Exorzismen,[1] für welche die besondere und ausdrückliche Erlaubnis des Bischofs erfordert wird. Eine Anzahl von Exorzismen ist in liturgische Segnungs- und Weihungsformularien eingefügt. Gesprochen wird der Exorzismus über Personen oder Sachen; man denke an die Exorzismen, die über die Täuflinge und über das bei der Taufe verwendete Salz gebetet werden.

Aus der altchristlichen Kirche besitzen wir keine amtlichen Exorzismusformularien; aus dem 8. Jahrhundert stammen die im Missale Gallicanum vetus und im Anhange des Gregorianum.[2] Das letztere Formulare gab die Grundlage für den heute noch gebräuchlichen großen Exorzismus im Römischen Rituale ab; in der zweiten Hälfte des Mittelalters wurde die Formel durch entsprechende Evangelienperikopen, die Allerheiligenlitanei und einzelne Psalmen erweitert.

Über den Exorzismus in der patristischen Zeit und im Mittelalter, sowie über die mit dem Exorzismus verbundenen vielgestaltigen Zeremonien handelt eingehend A. Franz, Bened. II 528—615.

Der CIC schreibt vor, daß der Exorzismus in obsessos nur ex peculiari et expressa licentia Ordinarii vorgenommen werden darf; diese Erlaubnis ist nur zu geben sacerdoti pietate prudentia ac vitae integritate praedito; der Exorzismus selbst ist nur nach sorgfältiger Untersuchung des Falles und nach der Vergewisserung vorzunehmen exorcizandum esse revera a daemone obsessum; so c. 1151. Die in den Taufritus oder in Benediktionen eingeflochtenen Exorzismen dürfen von dem legitimus minister der Taufe oder Benediktion vorgenommen werden (c. 1153).

Der Verlauf des großen Exorzismus im Rituale Romanum ist kurz folgender:

a) Der Exorzist betet, wenn möglich nach vorangegangener Meßfeier,[3] über den Obsessus mit den Anwesenden die Allerheiligenlitanei, den Psalm 53, einige Versikeln und zwei Orationen. Daran schließt sich ein kurzer exor-

---

[1] Vgl. Rit. Rom., Tit. XI c. 1: De exorcizandis obsessis a daemone.

[2] Vgl. L. Muratori, Liturg. Rom. vet. II 709 237 ff.

[3] Im Mittelalter wurde vielfach die Messe „Salus populi", „De spiritu sancto" oder „De septem gaudiis B. Virginis" gewählt. Kollekten für die Messe vor dem Exorzismus siehe bei A. Franz, Bened. II 571.

liturgie.de

cismus imperativus, die Lesung einiger Evangelienperikopen[1] und ein Abschlußgebet um erfolgreiche Vornahme des Exorzismus.

b) Dann folgt die eigentliche Beschwörung, eingeleitet mit dem Versikel Ecce crucem Domini, fugite partes adversae: drei lange Exorzismen mit wiederholten Bekreuzigungen des Obsessus und drei Orationen.

Dazu bemerkt das Rituale: Praedicta omnia, quatenus opus fuerit, repeti possunt, donec obsessus sit omnino liberatus. — „Blieb der Exorzismus am ersten Tage ohne Erfolg, so verbrachte der Besessene die Nacht in einem mit Weihwasser gesegneten Ort unter sorgsamer Obhut, um am nächsten Tage von neuem exorzisiert zu werden. Oft dauerte es mehrere Tage, ja viele Wochen, ehe der gewünschte Erfolg eintrat." A. Franz II 573.

c) Empfohlen werden nach dem eigentlichen Exorzismus Gebete wie das wiederholte Pater noster, Ave und Credo, das Magnificat und Benedictus, das Symbolum Athanasianum, endlich die Psalmen 90, 67, 69, 53, 117, 34, 30, 21, 3, 10 und 12.

d) In der Oratio post liberationem wird um dauernde Fernhaltung des Dämons und um die Gnade Gottes (Bonitas et pax D. N. J. Ch.) für den Befreiten gebetet.

Personalbenediktionen.

Im Laufe der Jahrhunderte haben sich sehr zahlreiche Personalbenediktionen, sowohl Weihungen wie besonders Segnungen, entwickelt, von denen ein Teil in das Römische Pontifikale und Rituale übernommen worden ist. Wir können hier naturgemäß nur einzelne behandeln, zumal solche, die in der seelsorglichen Tätigkeit vorzunehmen sind.

a) Unter den Weihungen sind die Ordines minores, der Subdiakonat, die Benediktion von Äbten und Äbtissinnen zu erwähnen. Über die ersteren wurde schon beim Sakrament der Priesterweihe gehandelt, über die Benediktion von Äbten und Äbtissinnen, welche übrigens mit der Bischofsweihe Ähnlichkeiten aufweist, ist der weitläufige Ritus des Pontificale Romanum einzusehen.

Die Weihe findet sich im Pontif. Rom. P. I nach der Bischofskonsekration. Das erste Zeugnis für die Abtweihe findet sich im 6. Jahrhundert in den Akten des Abtes Maximin von St. Mesmin bei Orléans († 520). Im 8. Jahrhundert ist nur eine Oratio ad abbatem faciendum vorgesehen, im 11. schon mehrere. Dann nach Verleihung der Pontifikalien an die Äbte ein ausgedehnter Ritus. Vgl. JahrbLiturgWiss 1925 201. — Anschließend folgen im Pontificale Rom. einzelne auch kulturhistorisch bemerkenswerte Benediktionen: De benedictione et consecratione virginum, De benedictione et coronatione regis und reginae, Reginae solius, Reginae ut regni dominae, Regis in consortem electi, endlich De benedictione novi militis.

[1] Jo 1 1—14; Mk 16 15—18; Lk 10 17—21, 11 14—22.

liturgie.de

b) Die Segnungen von Personen nehmen auf die verschiedensten Lebenslagen und Bedürfnisse Bezug.[1] Zu den häufigsten gehören, wenn wir von dem schon anderweitig erörterten allgemeinen Segen mit dem Allerheiligsten, der Kreuzpartikel, mit einer Reliquie usw. absehen, hauptsächlich die folgenden.

Die Segnung der Brautleute.

Über den Brautsegen wurde bereits oben bei der Behandlung des Sakramentes der Ehe gesprochen.[2] In erster Linie nimmt er auf die Braut Bezug, wie die längere Oration nach dem Paternoster der Brautmesse klar zeigt. Als Element der feierlichen Eheschließung und kirchliche Ehrung entfällt er in der geschlossenen Zeit, ebenso bei Mischehen.

„Das alte Formular, mittelst dessen der Brautsegen in der lateinischen Kirche erteilt wurde, wird noch heute gebraucht. In bilderreicher Sprache, unter Hinweis auf die alttestamentlichen Beispiele eheweiblicher Tugenden erfleht das Gebet für die Braut Glück im Hause, Gottesfurcht im Herzen, Fruchtbarkeit in der Ehe, Friede und Freude im Heim und christlichen Wandel zur glückseligen Ewigkeit." A. Franz, Bened. II 176.

Die Segnung der Wöchnerinnen.

Die mosaischen Auffassungen über die Unreinheit der Mutter nach der Geburt des Kindes finden sich teilweise noch ziemlich lange im christlichen Altertum, zumal in der orientalischen Kirche; daher die Einsetzung eines förmlichen Reinigungsaktes am 40., nach der Geburt von Mädchen erst am 80. Tage nach der Geburt des Kindes. Durch Gregor den Großen wurde erstmals mit Nachdruck der Grundsatz verfochten, daß Menstruierende und Wöchnerinnen ohne persönliche Schuld seien, weshalb die Wöchnerin auch schon am Tage der Geburt des Kindes die Kirche besuchen dürfe, ohne sich dadurch einer Sünde schuldig zu machen.[3] Die Grundsätze Gregors wurden allmählich zur Geltung gebracht; so durch Bonifatius in Deutschland und durch Papst Nikolaus I. in den Antworten an die Bulgaren.

Der gegenwärtige Benediktionsritus der Wöchnerinnen betont besonders den Gedanken der Danksagung und Bitte; in dem Ritus der Wiedereinführung in die Kirche klingt aber die Auffassung von der Unreinheit immerhin noch etwas nach.

---

[1] Vgl. dazu bei A. Franz, Bened. II, die Kapitel: Ehe, Mutter und Kind (176—260), In Gefahren (261—398), In Krankheiten (399—513), Bei Besessenheit (514—615).

[2] S. 250—252.

[3] MG, Epp. II 338. — Vgl. zum Ganzen A. Franz, Bened. II 213 ff., und L. Eisenhofer, Liturgik II 421 f.

liturgie.de

Der Aufbau der Benediktion ist einfach: die Antiphon Haec accipiet benedictionem leitet den Psalm 23 ein, hierauf folgt die Einführung in die Kirche und dort nach einigen Versikeln vor dem Altar ein Gebet um die einstige ewige Seligkeit für Mutter und Kind unter Berufung auf Maria; endlich die Segenerteilung. Über örtliche Bräuche bei der Benedictio mulieris post partum berichtet Franz, Bened. II 233—240. Für den Fall, daß das Kind gestorben war, finden sich in Diözesanritualien Abänderungen;[1] bei vorgekommenem Abortus gab es in manchen Diözesen förmliche Absolutionsformulare.[2]

Die Benediktion von Kranken.

Die vertrauensvolle Anrufung Gottes bei Krankheiten stützt sich auf biblische und altkirchliche Vorbilder.[3] Im Verlaufe der Zeit entwickelten sich zahlreiche Benediktionen für die verschiedenen Krankheitsfälle;[4] nicht selten rankte sich an die Segnungen auch allerlei abergläubisches Beiwerk an (Inkantationen, Amulette), dem die Kirche nicht mit vollem Erfolge entgegentreten konnte.[5]

Das Römische Rituale hat in appendice eine Benedictio adulti aegrotantis und puerorum aegrotantium; ebenso eine Benedictio mulieris praegnantis in periculis partus.[6] Letztere Benediktion geht in ihrem zweiten Teile allmählich in eine Segnung des Raumes über, in dem die Kranke sich befindet: Ps. 66 Deus misereatur nostri et benedicat nobis, einige Versikel und die Oration Visita habitationem istam.

Über die Anrufung bestimmter Heiliger bei Krankheiten, über die Inkubation bei Heiligengräbern und den Gebrauch von Reliquien für Heilzwecke handelt A. Franz, Bened. II 438—459. Es ist erklärlich, daß gerade in Krankheitsfällen alte, bei den heidnischen Vorfahren geübte Bräuche leicht wieder auflebten.

Zu den Krankenbenediktionen sind auch die Benedictio Apostolica in articulo mortis und die Commendatio animae zu rechnen, welche bei der Krankenseelsorge vorgesehen sind.[7]

---

[1] So hat das Breslauer Rituale den Psalm 120 und eine geänderte Oration.

[2] Vgl. A. Franz a. a. O. 240 aus der Krakauer und der Breslauer Diözese im 16. Jahrhundert.

[3] Vgl. Mk 7 34; Apg 28 8; Jak 5 14; Tertull., De orat. c. 29, MPL 1 1195.

[4] Vgl. A. Franz, Bened. II 416 ff.

[5] Beispiele solcher Bräuche bei A. Franz a. a. O. 420—438.

[6] Vgl. im Rituale Romanum von 1925 die Nummern 41—44, 48, 53—56. In der Benedictio mulieris praegnantis ist die Oration aus der Missa de Ss. Trinitate bemerkenswert, in liturgischer Akkommodation auf die Kranke bei geringer textlicher Änderung.

[7] Vgl. Rit. Rom., Tit. V c. 6 und 7.

liturgie.de

Die Exequien.

Auf der Grundlage des Glaubens an einen Reinigungsort und an die Möglichkeit, den dort leidenden Seelen durch Fürbittegebet zu helfen, sind die kirchlichen Exequien nicht bloß als Ausdruck der Pietät, sondern auch als für den Verstorbenen vorgenommene Benediktionen zu betrachten.

Die kirchliche Begräbnisfeier zeigt schon im 4. Jahrhundert wesentlich dieselben Bestandteile wie gegenwärtig im Römischen Rituale:[1] Abholung und prozessionale Geleitung des Leichnams zur Kirche, Gebet und Meßopfer daselbst „praesente cadavere", endlich Geleitung des Leichnams zum Grabe.

Die nach römischem Sprachgebrauche schon von den ersten Christen als exsequiae, gewissermaßen ultima obsequia bezeichneten Bestattungszeremonien waren in der Hauptsache folgende:

Der Leichnam wurde gewaschen, in reine Gewänder gehüllt, unter Gebet, Psalmengesang und Gebrauch von Weihrauch[2] an die Begräbnisstätte, *κοιμητήριον*, gebracht und in den sogenannten loculi beigesetzt, die mit einer Steinplatte geschlossen wurden. Darauf schrieb man wohl öfters den Namen, den Stand des Verstorbenen, einen Abschiedsgruß an ihn wie *Ζήσεις ἐν εἰρήνῃ* oder Ave pia anima, brachte wohl auch ein Bild oder ein symbolisches Zeichen auf dem Stein oder in dem frischen Kalkverputz an: eine Palme, einen Fuß mit den Worten Obiit in pace o. ä. Nach dem Aufhören der Verfolgungen wurden die Leichen mit Vorliebe in den Kirchen der Märtyrer beigesetzt; seit etwa dem 6. Jahrhundert ward der „Kirchhof", die area um das Gotteshaus, der regelmäßige Bestattungsort.

Der Leichnam wurde zur Beisetzung in Prozession getragen („efferri"), oft von hervorragenden Personen. Vorn im Zuge gingen Kleriker mit Fackeln, das Volk sang Psalmen. In der Kirche fanden vielfach eine oder mehrere Reden und das heilige Opfer statt, letzteres übrigens manchmal auch erst nach dem Begräbnisse oder am dritten Tage nach dem Tode, in welchem Falle der sonst regelmäßig sehr bald beigesetzte Leichnam so lange unbestattet blieb. Auch für die Begehung des 7. und 30. Tages nach dem Tode sowie der Anniversarien haben wir, wie schon oben S. 215 erwähnt, Zeugnisse aus dem christlichen Altertum.[3]

Das Römische Rituale unterscheidet den Ordo sepeliendi adultos von dem Ordo sepeliendi parvulos. Der erstere ist von der Bitte um Gnade und der demütigen Hoffnung auf Barmherzigkeit beherrscht,

---

[1] Rit. Rom., Tit. VI c. 3. — Zum Ritus G. Kieffer, Rubrizistik 312 ff.

[2] Vgl. Tertull., Apol. 42; G. Rauschen, Florileg. VI; auch Const. Ap. VI 30, VIII 41; F. Funk 383 550.

[3] Vgl. F. Probst, Lehre und Gebet 334 367 ff.; L. Ruland, Geschichte der kirchl. Leichenfeier (1901); L. Eisenhofer II 434—446; G. Rietschel II 306—345; F. Kraus, RE II 874—885; LexThKi II 92, IV 187, V 867—871.

liturgie.de

der letztere dagegen von der Freude über den Heimgang einer unschuldigen Seele; daraus ergibt sich auch von selbst, daß Kinder nach erlangtem Vernunftgebrauche nach dem Ordo sepeliendi adultos zu bestatten sind.

A. Der Aufbau und der Grundgedanke des Ordo sepeliendi adultos ist kurz folgender:

1. Im Sterbehause: Die Antiphon Si iniquitates observaveris und der Psalm 29 De profundis, als Ausdruck tiefsten Schuldbewußtseins.

2. Auf dem Wege zur Kirche: Der Psalm Miserere, eingeleitet mit der Antiphon Exultabunt Domino ossa humiliata — als hoffnungsvolle Bitte um Gnade.

3. In der Kirche: Die Anwendung der Gnadenmittel per modum suffragii: Totenoffizium, Meßopfer, Absolutio mit Libera.

4. Auf dem Wege zum Grabe: Die Antiphon In paradisum deducant te Angeli — in vertrauensvoller Hoffnung auf die Wirksamkeit der Gnadenmittel.

5. Am Grabe selbst: Der Auferstehungsgesang Benedictus, dessen Berechtigung die Antiphon Ego sum resurrectio erweist; endlich nochmals ein Fürbittegebet für den Verstorbenen mit dem Abschlusse Requiescat in pace.

B. Der Ordo sepeliendi parvulos ist einfacher gebaut:

1. Im Sterbehause: Die Antiphon Sit nomen Domini benedictum und der Psalm Laudate pueri Dominum.

2. Auf dem Wege zur Kirche: Der Psalm Beati immaculati.

3. In der Kirche: Die Antiphon Hic accipiet, der Psalm Domini est terra und eine Oration, welche um die dem Kinde verliehene Glorie auch für die Erwachsenen bittet.

4. Auf dem Wege zum Grabe: Die Antiphon Juvenes et virgines, der Psalm Laudate Dominum de coelis und eine Abschlußoration ähnlichen Inhaltes wie in der Kirche.

5. Auf dem Rückwege wird das Benedicite (Canticum trium puerorum) gebetet und vor dem Altar mit der Oratio de Angelis geschlossen.

Realbenediktionen.

Bei den Realbenediktionen haben wir ebenso wie bei den Personalbenediktionen Weihungen und Segnungen zu unterscheiden. Zu den Weihungen gehören die mit der Liturgie bestimmter Tage in Verbindung stehenden Benediktionen, wie die Kerzen-, Aschen- und Palmenweihe, ebenso die Weihe der liturgischen Orte, Gefäße und Geräte; zu den Segnungen sind die zahlreichen Benediktionen von Häusern, Feldfrüchten, Eßwaren und überhaupt von Gebrauchsgegenständen für das öffentliche und private Leben zu rechnen.

Die Kirchweihe.

Eine besondere Weihe der christlichen Kultstätte lag schon wegen ihrer Bestimmung nahe und ist schon aus konstantinischer Zeit bezeugt,

liturgie.de

wenn auch aus der ältesten Zeit Formularien fehlen. Die Elemente der Kirchweihe sind erst allmählich aneinandergereiht worden.[1] Ursprünglich hat man die Kirche durch die erstmalige Meßfeier als geweiht betrachtet, bald kam die Beisetzung von Reliquien und im Zusammenhange damit die Abhaltung der Vigil vor den Reliquien, endlich auch die Besprengung mit Weihwasser hinzu. Als gallikanische Elemente des Kirchweihritus sind unter anderen das Lustrationswasser zur Waschung von Kirche und Altar sowie die Salbung derselben zu bezeichnen.

Die Salbung dürfte von Syrien her über Gallien in den römischen Ritus gelangt sein; die Aspersion und Waschung deutet auf Hineinziehung von Elementen aus dem Tauf- und Begräbnisritus hin.

Für das Abendland bezeugen Ambrosius[2] und Paulinus von Nola die Kirchweihe, die damals in der Depositio Reliquiarum und anschließender Eucharistiefeier bestand, für das Morgenland beweisen sie die Beschreibungen der Kirchweihe in Tyrus und anderweits bei Eusebius.[3] Das Vorhandensein eines eigenen Formulares für die abendländische Kirchweihe im Altertum ist nicht zu beweisen; die älteste Formel findet sich im Gelasianum[4] und enthält bereits eine Reihe von Zeremonien des heutigen Konsekrationsritus.[5] Seit dem 10. Jahrhundert ist der gegenwärtige Kirchweihritus in allen seinen Teilen bereits bezeugt. Dazu kommt gegen das Ende des ersten Jahrtausends der Ritus benedicendi et imponendi primarium lapidem pro ecclesia aedificanda.[6] Die Grundlage für den Ritus im Römischen Pontifikale bietet das Pontifikale des W. Duranti (1296).

Der gegenwärtige Ritus der Kirchenkonsekration.

Der ungemein reichverzweigte Weiheakt, für dessen Einzelheiten das Pontificale Romanum einzusehen ist, besteht im Wesen aus einer Einleitung und drei Hauptteilen.

Der Ritus enthält alttestamentliche Reminiszenzen: Tempelweihe Salomons, sowie Anlehnungen an altrömische Gebräuche: „Andreaskreuz" als

---

[1] Vgl. D. Stiefenhofer, Kirchweihe vom 1. bis 7. Jahrhundert (1909); L. Eisenhofer II 480 ff.; A. Franz, Bened. I 54 ff.; F. Probst, Sakramentarien 238 ff.; LexThKi V 1053 ff.

[2] Ep. 22, Ad Marcellin., n. 1 2, MPL 16 1019 1020.

[3] HE X 3 ff., MPG 20 845 ff.

[4] H. Wilson 133: Oratio in dedicatione basilicae novae.

[5] Zum Beispiel: Ponis super cornu altaris digito tuo vinum cum aqua mixtum, et asperges altare septem vicibus; reliquum autem fundes ad basem, et offeres incensum super altare, odorem suavissimum Domino.

[6] Den heutigen Ritus siehe Rit. Rom., Tit. VIII c. 26.

liturgie.de

Aschenkreuz, hervorgegangen aus der Absteckung des Bauplatzes und Bezeichnung mit Buchstaben. Der Gebrauch der Asche dabei ist erst durch Duranti bezeugt. Auch mögen apokryphe neutestamentliche Schriften, wie das Nikodemusevangelium, zu einzelnen Zeremonien Anlaß gegeben haben; z. B. für das Attollite portas aeternales. Darüber handelt näher D. Stiefenhofer in seiner oben erwähnten Schrift S. 91. Die Belegstellen für den gegenwärtigen Ritus findet man im KHL II 391 zusammengestellt.

a) Die Einleitung bildet ein Fasttag und sodann, wenigstens der Idee nach, die Vigil (Rezitation von Matutin und Laudes) vor den in der Nähe der Kirche aufbewahrten Reliquien am Vorabende der Weihe.

b) Der erste Hauptteil der Kirchweihe besteht in der äußeren Besprengung, der Einzeichnung des lateinischen und griechischen Alphabetes auf dem Fußboden, der Waschung des Altares mit einer Mischung von Wasser, Salz, Wein und Asche sowie der Aspersion des Altares und des Kircheninneren.

c) Den zweiten Hauptteil bildet die Einsenkung der Reliquien in den Altar und die Inzensierung und Salbung desselben mit Katechumenenöl und Chrisma, sowie die Salbung der Kirche an der Stelle der sogenannten Apostelkreuze.

d) Der dritte Hauptteil besteht in der besonderen Weihe des Altares durch Inzensation, Verbrennung von fünf Weihrauch- und Wachskerzen an den vier Ecken und der Mitte des Altares und Salbung der Vorderseite des Altares. Den Abschluß bildet die erstmalige Darbringung des Meßopfers.

Der bloße Benediktionsritus einer Kirche, der sich übrigens bei einfacherem Aufbau an den Konsekrationsritus anlehnt, ist im Rit. Rom., Tit. VIII c. 27, zu finden: Ritus benedicendi novam ecclesiam seu Oratorium publicum.

Die Weihe des Friedhofes.

Der Ritus der Friedhofsweihe hat sich seit dem 8. Jahrhundert, in dem zunächst die Aspersion der Begräbnisstätte bezeugt ist,[1] allmählich zu seiner heutigen Gestalt entwickelt. Seit dem 10. Jahrhundert ist die Rezitation der Allerheiligenlitanei, seit dem 13. die der Bußpsalmen bezeugt. Schon frühzeitig wurden, wohl in Nachahmung des Kirchenweiheritus, zwölf Kerzen auf dem Friedhofe bei der Weihe angezündet — ein Brauch, der noch heute etwas verändert durchscheint.

[1] E. Martène, De ant. eccl. rit. II c. 20, im Pontifikale Egberts von York.

liturgie.de

Der gegenwärtige Ritus der Friedhofsweihe nach dem Rituale Romanum[1] zeigt folgende Bestandteile:

a) Am Vortage wird auf dem Friedhofe ein mannshohes Kreuz errichtet und davor ein leuchterartiger Pfahl zur Aufnahme von drei Kerzen.

b) Die Weihe selbst besteht in einem Einleitungsgebete, der Allerheiligenlitanei, der Aspersion von Kreuz und Friedhof, während der das Miserere gebetet wird, endlich in einem Abschlußgebete und der Inzensation und Aspersion des Kreuzes, auf das eine der drei brennenden Kerzen gestellt wurde.

Die Formularien für die Rekonziliation einer entweihten Kirche oder Begräbnisstätte sind den entsprechenden Weiheformularien ähnlich. Das Nähere ist aus dem Römischen Pontifikale (De reconciliatione ecclesiae et coemeterii, De reconciliatione coemeterii sine ecclesiae reconciliatione) und dem Rituale (Tit. VIII c. 28 und 30) zu entnehmen. — Eine exekrierte Kirche muß neuerdings konsekriert werden. Man vergleiche auch c. 1172 1270 1170 des CIC.

Die Glockenweihe.

Der Ritus der Glockenweihe zeigt eine unverkennbare Rücksichtnahme auf gewisse heidnische Anschauungen, die man in christlichem Geiste läutern wollte.

Dem Läuten von Schellen oder Glocken wurde schon im Heidentum apotropäische Kraft gegen Zauber und Dämonen zugeschrieben; ebenso gegen Gewitter, das man ja von Wetterdämonen veranlaßt glaubte. — Übrigens war man sich auch einer rein physikalischen Wirkung der durch das Glockenläuten hervorgerufenen Lufterschütterung bewußt. Man vergleiche die Ansicht des Karmeliters Matthias Farinator (um 1330) bei A. Franz, Bened. II 40: Fragor desursum seu strepitus als Mittel, die Luftmassen nach oben zu treiben, damit das Gewitter nicht in die unteren Regionen gelange.

Die mit dem Weiheritus verbundene Waschung der Glocke mit Weihwasser hat Anlaß zu der Bezeichnung Glockentaufe geboten; die ganze Zeremonie geht bis in das 8. Jahrhundert hinab. Seit dem 13. Jahrhundert ist der gegenwärtige Ritus üblich, ebenso die Evangelienperikope Lk 10 38—42, die von dem Besuche Jesu bei Maria und Martha berichtet.

Die wesentlichen Elemente der Glockenweihe[2] sind: Rezitation der Psalmen 50, 53, 56, 66, 69, 85, dann die Wasserweihe und die

[1] Rit. Rom., Tit. VIII c. 29. Den reicheren Ritus einer Friedhofsweihe durch den Bischof enthält der zweite Teil des Pontificale Romanum: Längere Orationen, fünf Kreuze statt des einen, feierliches Weihegebet, Pontifikalsegen, Messe in der Kirche.

[2] Das Formular siehe im Pontifikale, P. II: De benedictione signi vel campanae.

liturgie.de

Waschung der Glocke unter Rezitation der Lobpsalmen 145—150, sodann die Salbung mit Krankenöl und Chrisam, endlich die Inzensierung der Glocke, ein Abschlußgebet und die Verlesung des vorgenannten Evangelienabschnittes. — Eine kürzere Weiheformel wurde von der CR am 22. Jänner 1908 approbiert, dabei aber doch der Gebrauch der älteren empfohlen.

Die Häuserweihe.

Die kirchliche Segnung der Häuser ist eine alte Sitte und hat sich wohl aus der Gewohnheit der Gläubigen entwickelt, beim sonn- und festtäglichen Gottesdienste Weihwasser aus der Kirche zur Aspersion nach Hause mitzunehmen. In Frankreich und England brachten es seit dem 12. Jahrhundert Kleriker in die Häuser; von diesem Brauche war dann nur noch ein Schritt bis zur förmlichen Häuserweihe durch den Priester, die gewöhnlich an Epiphanie und am Karsamstag stattfand.[1] Daneben wurden natürlich auch neue Häuser geweiht, deren Segnungsformulare schon im 9. Jahrhundert einheitlich ausgebildet erscheint.[2]

Das Formulare für die Hausweihe am Karsamstag[3] beginnt mit der Antiphon Vidi aquam und klingt in die Oration des Aspersionsritus aus, die eine auf den Engel beim Auszuge aus Ägypten bezügliche Einschaltung enthält. Die Häusersegnung am Epiphaniefeste wurde in den Anhang des Römischen Rituale aufgenommen (Nummer 6 in der Editio typica von 1925) und steht durch Responsorien und Oration (Ab oriente venerunt magi, Illuminare Jerusalem, Tageskollekte) mit dem Feste in Beziehung. Diözesanagenden enthalten ausgedehntere Formularien.

Der Wunsch, sich den Segen Gottes für alle Verrichtungen zu sichern, hat zu einer großen Zahl von Benediktionen geführt, deren Verzeichnis das Römische Rituale enthält. Die Natur der Sache bringt es mit sich, daß diese Formularien stetig durch neue bereichert werden. Auf diese Weise ist das Rituale Romanum in seinen verschiedenen Ausgaben auch für die kulturelle Entwicklung der christlichen Völker in den letzten Jahrhunderten eine Quelle geworden, der die Kulturgeschichte höhere Beachtung schenken dürfte, als es bisher der Fall gewesen ist.

In welch ausgedehntem Maße sich tatsächlich die Verbundenheit

---

[1] A. Franz, Bened. I 103. Die Weihe am Karsamstag steht mit der Taufwasserweihe in Verbindung; die Häusersegnung an Epiphanie ist in unseren Gegenden erst seit dem 16. Jahrhundert üblich.

[2] Text bei A. Franz I 607—609.

[3] Rit. Rom., Tit. VIII c. 4.

liturgie.de

der kirchlichen Benediktionsformularien und des wirklichen Lebens in seinen großen wie in den geringen Belangen äußert, möge zum Schlusse noch eine Zusammenstellung aus den 70 Formularien zeigen, die in der Neuausgabe des Rituale Romanum von 1925 als „Benedictiones non reservatae" neben den reservierten und den gewissen Ordensgenossenschaften besonders zustehenden verzeichnet sind.

Wir führen zunächst Benediktionen auf, die mit dem Kirchenjahr in Verbindung stehen:

Die Weihwasserweihe am Sonntag, die Weinweihe am Feste des Evangelisten Johannes; die von Gold, Weihrauch, Myrrhe, Kreide an der Epiphanie; ebenso die Häuserweihe; die Kerzenweihe am Blasiustag, die Weihe von Heilmitteln gegen Halsleiden am selben Tage; die Kreuzchenweihe für Äcker und Weinberge an Kreuzauffindung; die des Holzstoßes für das Johannisfeuer; die Kräuterweihe an Mariä Himmelfahrt und die Samenweihe an Mariä Geburt.

Sodann Weihungen für religiöse Gebäude und Gebrauchsgegenstände:

Die Weihe eines Oratorium privatum und einer Schule; der Orgel, der Glockenspeise, der Prozessionsbanner, endlich gewisser Gewandstücke; diese n. 49—52.

Benediktionen für Gegenstände der wissenschaftlichen Betätigung, des gewerblichen und industriellen Lebens und des Verkehres:

Die Weihe einer Bibliothek, eines Archivs, einer Druckerei, eines Seismographen. — Die Benediktion eines Hochofens, einer Ziegel- oder Kalkbrennerei, einer Bäckerei, eines Schiffes; einer Feuerspritze, einer Eisenbahn, eines Flugzeuges, einer Brücke.

Aus dem Gebiete landwirtschaftlicher Arbeit:

Die oben genannten Benediktionen im Kirchenjahr, eine besondere Samenweihe (n. 35); einer Scheune mit Erntevorräten; die Segnung der Alpenweiden, von Trauben, Bienen, Seidenraupen, von Herden und Haustieren überhaupt, zumal auch bei Krankheiten.

In Nöten und wichtigen Anliegen des Lebens:

Die Segnung der Mutter in Geburtsnöten (n. 44), Kranken- und Arzneisegnungen (n. 41 42 48 53—56).

Segnungen von Lebensmitteln:

Die Nummern 57—60. Endlich noch eine Benedictio ad omnia für Fälle, in denen man unter den vorhandenen Formularien kein zutreffendes zu finden glaubt.

Wie das christliche Altertum das Tagwerk in allen seinen Verrichtungen durch das „heilbringende Zeichen des Kreuzes" in eine über-

liturgie.de

natürliche Linie zu stellen bemüht war,[1] so wollen die in Verbindung mit dem Kreuze als Erlösungs- und Gnadenzeichen gespendeten Benediktionen der Kirche auch heute das gesamte Leben und Wirken des Christen zu einem ständigen Gottesdienst gestalten, und was Natur oder menschlicher Erfindungsgeist hervorbringt, im letzten Grunde der Verherrlichung des Schöpfers weihen: Orat omnis creatura, wie es Tertullian abschließend ausgesprochen hat.

In vielen Einzelfällen enthalten die Benediktionsformularien interessante Akkommodationen von Schriftstellen. So z. B. in der „Benedictio Telegraphi": Benedictus es Domine, qui . . . ambulas super pennas ventorum, qui facis ... ministros tuos ignem urentem. Die Oration spricht von der schnellen Übermittlung der Nachrichten und leitet auf den Gedanken über: promptius et facilius ad te venire valeamus. Für die „Benedictio viae ferreae et curruum" wird die Antiphon aus dem Reisesegen In viam pacis et prosperitatis dirigat nos Dominus unter Erwähnung des Erzengels Raphael verwendet. In der ersten Oration findet sich die Anwendung: ut dum famuli tui velociter properant in via, in lege tua ambulantes et viam mandatorum tuorum currentes ad coelestem patriam pervenire valeant. In der „Benedictio novae navis" bringt die Oration Beziehungen auf die Arche Noes und auf das Wandeln Jesu und Petri über das Meer. Bei der Weihe eines Flugzeuges werden die Versikel verwendet: Qui ponis nubem ascensum tuum, qui ambulas super pennas ventorum. Es ist offensichtlich, daß in vielen Fällen die Beachtung des Weiheformulares manchen Gedanken für eine wirklich religiöse Gelegenheitsansprache nahelegen kann, die man ja öfter mit der Spendung des Sakramentale verbindet. V.

[1] Vgl. oben S. 43 Tertullian, De corona 3.

liturgie.de

REGISTER

Abendmesse 217
Abgar 22
Achiropoieten 22
Advent 108
Agnus Dei 211
Aktion, liturgische 39
Alacoque M. M. 114
Alba 133
Allerheiligen 121
Allerseelen 121
Altar 52
Altare fixum, portatile 54
Altare privilegiatum 60
Altarkonsekration 55
Altarssakrament 229
Altartücher 144
Ambo 51
Anaphora 204
Antependium 144
Antimension 217
Apostelfeste 120
Applicatio pro populo 74
Apsis 51
Asche 126
Aschermittwoch 89
Aspersion 46
Aussetzung des Allerheiligsten 171
Aussprache 32
Ave Maria 154

Baptisterium 63
Batiken 146
Begräbnis 69, 260
Beichte 236
Beichtstühle 64
Benediktionen 253/257
Bilder Christi 21
Bilder der Heiligen 28
Bilder, Verehrung 27
Bination 218
Birett 141
Bittage 177
Blutreliquien 17
Brautmesse 250
Brautsegen 251, 258
Brevier 3, 165
Brot 126
Bußdisziplin 235
Bußsakrament 234
Büßer, Rekonziliation 93, 236

Caeremoniale 3
Charismen 244
Chor 50
Choral 34
Ciborium 53, 150
Cisiojanus 83
Collecta 16, 195
Colombière 114
Confiteor 193
Congregatio Rituum 12
Congregatio de disciplina Sacramentorum 12
Congregatio pro Ecclesia Orientali 13
Corporale 145

Dalmatica 137
Didache 5
Diptychen 206
Dornenkrone 23
Doxologie, große 194
Doxologie, kleine 157
Drei Könige 111
Dreifaltigkeit 16
Dreifaltigkeitsfest 104
Dulia 24

Ehesakrament 249
Embolismus 210
Engelfeste 118
Epiklese 201
Epiphanie 110
Exedren 68
Exequien 69, 260
Exorzismus 244, 255
Exultet 101

Farbenkanon 146
Fasten 87
Fastenzeit 87
Feria 74
Fest 76
Feuerweihe 100
Firmung 227
Fractio panis 178, 210
Friedhof 69
Friedhofweihe 263
Fronleichnam 113
Fußwaschung 96

Gesang 34
Geste 39
Gewandung 130
Gewohnheit 413
Glocken 67
Glockenweihe 264
Grab 69
Grab, Heiliges 98
Grabtuch des Herrn 24
Gründonnerstag 94

Halbfeste 79
Händehaltung 44
Händewaschung 45
Häuserweihe 111, 265
Haimo 165
Heiligenfeste 76, 115

liturgie.de

Heiligenverehrung 24, 114
Herz-Jesu-Verehrung 17
Hostie 126
Humerale 132
Hungertuch 90

Ignitegium 155
Improperien 98
Inklination 41
Insignien, liturgische 138
Instructio Clementina 3

Jakobusliturgie 183
Jejunium 87
Jejunium Eucharisticum 233

Kalender 78, 82
Kanon 204ff.
Kanontafeln 56
Kanzel 63
Kapelle 48, 69
Karwoche 91
Kasula 134
Katakomben 8, 10
Katechumenat 222
Kelch 148
Kiborion 53
Kirche 48
Kirchenjahr 71
Kirchenkalender 82
Kirchenlied 36
Kirchweihe 115, 261
Knien 38
Kommunion 209, 229
Konopaeum 59
Krankenölung 239
Krankensegnung 259
Kreuz 18, 43
Kreuz des Altares 56
Kreuzbilder 20
Kreuzfeste 112
Kreuzgang 70
Kreuzpartikel 19
Kreuzweg 173
Krypta 70
Kultsprache 29
Kultus 2
Kuß, liturgischer 42
Kyrie 161, 194

Laetare 89
Lammesbilder 21
Lampe, Ewige 123
Lanze, heilige 23
Latria 16
Lettner 51
Licht 122
Litanei 161
Liturgien, abendländische 185
Liturgien, morgenländische 183
Loreto 163
Lucernare 91, 167
Lukasbilder 22
Lunula 150

Maiandacht 175
Manipel 140
Marienfeste 116
Martyrologium 3
Memoriale Rituum 3
Messe 178ff.
Messe-Ort, -Zahl, -Zeit 216
Messen, Gregorianische 216
Meßliturgie, heutige 189ff.
Meßliturgie, ursprüngliche 179ff.
Meßstipendium 219
Meßwein 128
Missa 178
Missa bifaciata 191, 218
Missa sicca 191, 218
Missale 3
Monstranz 150
Mozaraber 188
Musik 35

Nachmittagsandachten 172
Namen-Jesu-Fest 108
Narthex 65
Neujahr 108
Nüchternheit vor dem Kommunionempfang 233

O-Antiphonen 109
Oktav 81
Öl 96, 97, 129, 152
Ölung, heilige 239
Orarium 138
Oratio super populum 89, 95, 213, 236
Oratorium 69
Ordination 241
Ordination, Termine 248
Ordines Romani 8
Ordo exequiarum 260
Orgel 65
Ostensorium 150
Osterfest 84
Osterkerze 100

Paenula 131
Palla 145
Pallium 143
Palmsonntag 92
Paramente 132, 144
Passion 93
Patene 149
Pater noster 154, 209
Perikopen 196
Peristera 58
Petra sacra 54
Pfarrmesse 74
Pfingstfest 103
Planeta 134
Plenarien 7
Pluviale 138
Poenitentiale 237
Pontifikale 3
Pontifikalgewänder 142
Portatile 54
Präfation 203
Predigt 200
Presbyterat 241
Presbyterium 50
Priesterweihe 241
Privilegium altaris 61
Professio Fidei 157
Pronaos 65
Prostratio 39
Prozession 175
Pyxis 150

liturgie.de

Quadragese 87
Quatember 75
Quiñonez 166
Quinquagesima 86, 102

Reliquien 26
Reliquien des Altares 52
Requialmessen 202, 215
Reservierte Benediktionen 254
Retablealtar 54
Ritenkongregation 3, 12
Rituale 3
Ritus 11
Rock, heiliger 24
Rorate 110
Rose, Goldene 90
Rubriken 2, 10, 14

Sakrament 221
Sakramentale 252
Sakramentarium 6, 186
Sakramentsturm 58
Sakristei 68
Salz 125
Schiff der Kirche 62
Segen, sakramentaler 172
Segnungen 253
Septuagesima 86
Sindon, Ss. 24
Sitzen 38
Skrutinien 89, 223
Sonntag 72
Spottkruzifix 20
Statio 75, 87, 176
Stehen 37
Sterbekerze 123
Stola 138
Stowe-Missale 189
Stundengebet 165
Symbol 11
Symbolum Apostolicum 156
Symbolum Nicaenum 157, 199
Symbolum Athanasianum 157

Tabernakel 59
Taube, eucharistische 58
Taufe 222
Taufkerze 224
Taufstein 63
Taufwasser 100
Te Deum 164
Thuribulum 151
Tonsur 242
„Tradita ab antiquis" 234
Tribunal 51
Trishagion 98
Tropus 194
Tunicella 137

Urliturgie 11

Veronikabild 22
Vesperale 144
Vespern 167
Viaticum 233
Vierzigstündiges Gebet 173
Vigil 80
Volksandachten 170
Volksgesang 36
Vorhalle 65
Votivmessen 190, 214

Wasser 110, 130
Wegzehrung 233
Weihen, höhere 245
Weihen, niedere 243
Weihnachtsfest 105
Weihrauch 124, 202
Weihungen 253
Wein 128

Xerophagien 88

Zeiten, heilige 70
Zeremonien 11
Ziborium 53, 150
Zingulum 134

liturgie.de

Bücher des bekannten Kirchenrechtlers Univ.-Prof. Dr. Joh. Haring

Grundzüge des katholischen Kirchenrechtes

3. Aufl. Broschiert in 2 Bänden S 27·30, RM 17·—, gebunden in 1 Band, Halbleder, S 35·70, RM 23·—.

Der kirchliche Eheprozeß

Anleitung für kirchliche Richter. 2., ergänzte Auflage. 1932. S 6·30, RM 3·60.

Der kirchliche Strafprozeß

S 6·30, RM 3·60.

Das Lehramt der katholischen Theologie

Broschiert S 10·50, RM 6·70.

Einführung in das Studium der Theologie

Broschiert S 1·68, RM —·95.

Der Rechts- und Gesetzesbegriff in der katholischen Ethik und modernen Jurisprudenz

Broschiert S 2·10, RM 1·20.

ULR. MOSERS VERLAG, GRAZ

liturgie.de

Bücher
für Studierende der kath. Theologie

Kurzgefaßter Kommentar zu den vier heiligen Evangelien

Begründet von Dr. Franz X. Pölzl, neubearbeitet von Univ.-Prof. Dr. Theodor Innitzer, Kardinal-Erzbischof von Wien. In 5 Bänden.

Band 1: Kommentar zum Evangelium des hl. Matthäus, mit Ausschluß der Leidensgeschichte. 4., verbesserte, völlig umgearbeitete Auflage. 1932. Broschiert S 20·—, RM. 12·—, Leinen S 25·—, RM 15·—.

Band 2: Kommentar zum Evangelium des hl. Markus, mit Ausschluß der Leidensgeschichte. 3., umgearbeitete Auflage. Umarbeitung besorgte Prof. Dr. Gottfr. Stettinger. Erscheint Frühjahr 1935.

Band 3: Kommentar zum Evangelium des hl. Lukas, mit Ausschluß der Leidensgeschichte. 3., umgearbeitete Auflage. 1922. Broschiert S 9·—, RM 5·40, Leinen S 12·—, RM 7·20. (Ermäßigter Preis!)

Band 4: Kommentar zum Evangelium des hl. Johannes bis zum Beginn der Leidensgeschichte. 4., neubearbeitete Auflage. 1928. Broschiert S 12·—, RM 7·20, Leinen S 15·—, RM 9·—. (Ermäßigter Preis!)

Band 5: Leidens- und Verklärungsgeschichte Jesu Christi. 3., verbesserte Auflage. 1824. Broschiert S 8·—, RM 4·80, Leinen S 11·—, RM 6·60. (Ermäßigter Preis!)

Einleitung zu den hl. Schriften des Neuen Testamentes

Von Prälat F. Gutjahr. 6. und 7. Auflage. Broschiert S 5·—, RM 3·—. (Ermäßigter Preis!)

Einleitung in die hl. Bücher des Alten Testamentes

Von Dr. A. Hudal. Broschiert S 7·50, RM 4·50, Leinen S 9·50, RM 5·70.

Allgemeine Religionsgeschichte

Von Univ.-Prof. Dr. Anton Michelitsch. Broschiert S 30·—, RM 18·—. (Ermäßigter Preis!)

Illustrierte Geschichte der Philosophie

Von Univ.-Prof. Dr. Anton Michelitsch. 2 Bände. 1933. Broschiert S 30·—, RM 18·—.

Elementa apologeticae sive theologiae fundamentalis

Von Univ.-Prof. Dr. Anton Michelitsch. Tertia editio aucta. 1925. Broschiert S 20·—, RM 12·—.

Einleitung in die Metaphysik

Von Univ.-Prof. Dr. Anton Michelitsch. Broschiert S 3·—, RM 1·80. (Ermäßigter Preis!)

Einleitung in die Erkenntnislehre

Von Univ.-Prof. Dr. Anton Michelitsch. Broschiert S 3·—, RM 1·80. (Ermäßigter Preis!)

Einleitung in die Naturphilosophie

Von Univ.-Prof. Dr. Anton Michelitsch. Broschiert S 3·—, RM 1·80. (Ermäßigter Preis!)

Verlag Styria, Graz vereinigt mit Ulr. Mosers Verlag, Graz

liturgie.de