

Verlag von **Friedrich Pustet** in **Regensburg**,
zu beziehen durch alle Buchhandlungen.

Von dieser Sammlung sind die nachstehenden Bändchen
bereits erschienen:

I. Karl Proske, der Restaurator der klassischen Kirchenmusik vom Herausgeber.

Trotz der bereits veröffentlichten Biographien ist die vorliegende, von Meisterhand geschriebene und von jedem trockenen Gelehrtenstaub freie Arbeit keineswegs überflüssig. Die noble Ausstattung und die sehr fein ausgeführten Bilder und Faksimiles erhöhen den Wert des Ganzen. Vivant sequentes.

K. Walter, Montabaur, im Gregoriusblatt, Düsseldorf.

II. Elemente des Gregorianischen Gesanges.

Zur Einführung in die vatikanische Choral Ausgabe von Univ.-Prof. Dr. Peter Wagner, Freiburg (Schweiz).

III. Cantus Ecclesiastici juxta editionem Vaticanam ad usum Clericorum destinati auctore P. D. Johner, O. S. B., Beuron.

IV./V. Kompendium der Notenschriftkunde mit 20 Übungsbeispielen zum Übertragen von Univ.-Prof. Dr. H. Riemann, Leipzig. (Doppelbändchen Mk. 2.—)

VI. Stimme und Sprache. Ihre Entstehung, Ausbildung und Behandlung für Sänger und Redner von Prof. Dr. S. Killermann, Regensburg.

VII. Kurzer Leitfaden für den Unterricht im gregorianischen Choral (besonders in Seminarien) von P. L. Becker, O. F. M., Seminarpräfekt. 124 Seiten.

Weitere Bändchen sind in Vorbereitung.

Preis pro Bändchen gebunden 1 Mark.

Sammlung „Kirchenmusik“

herausgegeben von Dr. Karl Weinmann

:: Direktor der Kirchenmusikschule Regensburg ::

VIII. Bändchen

Grundlinien der Liturgik

Zur Einführung in die römische

:: Liturgie der Neuzeit ::

von Dr. Otto Drinkwelder S. J.



1912

◆◆◆◆◆ Regensburg und Rom ◆◆◆◆◆

Druck und Verlag von Friedrich Pustet.

New York u. Cincinnati: Friedrich Pustet u. Co.



1962/1676

CAE 045

Imprimi potest.

Vindobonæ, die 6. Decembris 1911.

Joannes B. Wimmer,
Præp. Prov. Austriæ S. J.

Imprimatur.

Ratisbonnæ, die 14. Maii 1912.

Dr. Scheglmann,
Vic. Gen.

Vorwort

Der Kirchenmusiker steht mitten im reichen Leben der Liturgie und greift selbst tätig in den Verlauf der liturgischen Funktionen ein. Darum dürfte ihm eine Orientierungskarte erwünscht sein, die ihm jederzeit über seine Aufgabe und Stellung im großen Komplex der liturgischen Handlungen Aufschluß gibt und so ähnliche Dienste leistet, wie etwa der Stadtplan dem Besucher der Großstadt. Einen solchen Orientierungsplan habe ich hier durch Zeichnung der Grundlinien versucht. Es wäre leicht gewesen, das historische Material bedeutend zu vermehren; ich habe mich auf jene Angaben beschränkt, die unsere heutige römische Liturgie als ein organisches Glied der liturgischen Gesamtentwicklung erscheinen lassen. So wertvoll die historische Methode für die wissenschaftliche Auffassung der Liturgie ist, für die Praxis darf sie doch nicht so in den Vordergrund treten, daß dadurch der Eindruck erweckt wird, unsere heutige Liturgie sei eben ein Erbstück vergangener Zeiten und nicht mehr der adäquate, passende Ausdruck unseres gegenwärtigen religiösen und kirchlichen Lebens.

*

Diejenige Kenntnis der Liturgie, die sich aus dem Beobachten und Mitmachen der liturgischen Funktionen für den Kirchenmusiker von selbst ergibt, habe ich hier vorausgesetzt und darum keinen Wert auf eine genaue Beschreibung der liturgischen Funktionen gelegt. Das, worauf es mir ankam, war der Zusammenhang des großen liturgischen Organismus und dessen Verständnis. Die Kirchenmusik bildet nur einen Teil eines Teiles der ganzen römischen Liturgie, die selbst wieder nur eine Periode eines Teiles der gesamten Liturgie ist. Durch den Ausblick auf das Ganze soll das Verständnis des einzelnen angebahnt werden. Die Angabe leicht zugänglicher, zumeist deutscher Literatur soll zu eingehenderem Studium anregen.

So möge denn das Büchlein, — das unseres Wissens als erstes auf diesem Gebiete die neuesten liturgischen Erlasse Pius X. systematisch verwertet — bei unseren Chorregenten und Kirchensängern, in Lehrerseminaren und Kirchenmusikschulen usw. eine freundliche Aufnahme finden und allen, die sich mit unserer wunderschönen Liturgie beschäftigen, ein treuer Führer sein!

Innsbruck, am Feste der heiligen Cäcilia 1911

Der Verfasser

Inhalt

	Seite
Vorwort	III
Einleitung Liturgik als Wissenschaft	1
§ 1 Gegenstand	1
§ 2 Geschichte	8
I. Abschnitt Elemente der liturgischen	
Handlung	23
1. Kapitel Personen	23
§ 3 Rangordnung	23
§ 4 Gewandung	32
§ 5 Haltung und Bewegung	43
2. Kapitel Gebrauchsgegenstände	52
§ 6 Naturalobjekte	52
§ 7 Gefässe und Geräte	60
3. Kapitel Raumgestaltung	64
§ 8 Lokale Zentren	64
§ 9 Kirche, Kapelle, Friedhof	70
4. Kapitel Texte	81
§ 10 Sprache	81
§ 11 Formen	87
§ 12 Bücher	100
II. Abschnitt Zusammenfassung der Ele-	
mente zur liturgischen Einheit	109
1. Kapitel Gebet	109
§ 13 Stundengebet	109
§ 14 Gebet bei besonderen Anlässen	119
§ 15 Prozessionen	125

2. Kapitel Eucharistische Opferfeier . . .	131
§ 16 Vorfeier	131
§ 17 Vollzug	135
3. Kapitel Gnadenspende	142
§ 18 Sakramente	142
§ 19 Sakramentalien	151
§ 20 Exorzismen	159
III. Abschnitt Gruppierung der litur-	
gischen Einheiten	162
1. Kapitel Kirchenjahr	162
§ 21 Grundlagen	162
§ 22 Aufbau	165
§ 23 Einfluss auf die Liturgie	180
2. Kapitel Kirchliches Leben	185
§ 24 Leben des einzelnen	185
§ 25 Leben der Gemeinde	188



Grundlinien der Liturgik

Einleitung

Liturgik als Wissenschaft

§ 1 Gegenstand

„Der ewige Hirt und Bischof unserer Seelen hat den Beschluß gefaßt, die heilige Kirche zu gründen, um seinem heilbringenden Erlösungswerk unvergängliche Dauer zu geben.“ Gemäß diesen Worten des Vatikanischen Konzils muß auch die priesterliche Tätigkeit Christi in seiner Kirche bis zum Ende der Zeiten fort dauern. Christus selbst hat zwar im Kreuzestode „mit einem einzigen Opfer auf ewig die, welche geheiligt werden, zur Vollendung gebracht“ (Hebr. 10, 14), aber die Verdienste dieses erlösenden Leidens werden erst in der Kirche und durch die Kirche jedem einzelnen zugewendet. Darum geht auch die priesterliche Aufgabe und Tätigkeit Christi, sein Mittleramt zwischen Gott und den Menschen, von Christus auf die Apostel, Bischöfe und Priester über. Demnach ist es die wesentliche und zugleich die schönste Aufgabe des gesamten Priesterstandes, der kirchlichen Hierarchie, das blutige Kreuzesopfer Christi im unblutigen eucharistischen Opfer zu erneuern, die von Christus einmal verdienten Gnaden fortwährend in den heiligen Sakramenten und Sakramentalien an alle auszuteilen, welche Glieder der Kirche sind oder es werden und in Vereinigung mit

allen Gliedern der Kirche, im Namen und Auftrag der Kirche, nicht der Laien allein, Gott in feierlichem Gebete zu loben, ihm zu danken, ihm die Bitten der ganzen Kirche vorzutragen und Verzeihung für die begangenen Sünden zu erflehen. Die Gesamtheit dieser priesterlichen Tätigkeit in der Kirche von ihrer Gründung bis auf unsere Tage ist die heilige Liturgie.

Sie umfaßt demnach alle jene Handlungen, welche im Namen und Auftrag der Kirche von den hiezu durch die Kirche selbst bestimmten Personen in enger Verbindung mit allen Gliedern der Kirche zur Ehre Gottes und zum Besten der Kirche vollzogen werden — mit einem Worte: den ganzen Verkehr zwischen Gott und der Menschheit durch die priesterliche Tätigkeit der Kirche.

Da sich diese priesterliche Tätigkeit aus Gebet, Opfer und Gnadenspende zusammensetzt, so sind diese drei Hauptgruppen liturgischer Handlungen der Gegenstand jener Wissenschaft, welche die Erforschung und Erfassung der Liturgie zur Aufgabe hat und daher als Liturgik oder Liturgio-
logie bezeichnet wird.

Die kirchliche Lehrtätigkeit und die Ausübung der kirchlichen Regierungsgewalt gehört an und für sich nicht in den Bereich der Liturgik. Weil aber das Lehren und Regieren der Kirche sich teilweise auch in sinnfälligen Formen und mit äußerer Feierlichkeit vollzieht, so muß die Liturgik auch auf diese Formen Rücksicht nehmen. Eine vollständige Liturgik hätte also auch das Zeremoniell der gewöhnlichen Predigt, die Feierlichkeiten der Heiligsprechung,

die Gebräuche bei Abhaltung einer Diözesan- bzw. Provinzialsynode oder eines Allgemeinen Konzils zu behandeln und die Zeremonien darzustellen, welche mit der Ausschließung und Wiederaufnahme der öffentlichen Büsser, Apostaten, Schismatiker und Häretiker, mit der Verhängung und Aufhebung des Interdiktes usw. verbunden sind.

Die vorliegende Darstellung beschränkt sich jedoch auf die priesterliche Tätigkeit der Kirche, weil deren Verständnis hinreicht, um auch die Stellung der Kirchenmusik im Rahmen der gesamten Liturgie zu verstehen. In der priesterlichen Tätigkeit berücksichtigt die Liturgik vor allem jene Momente, welche formgebend und formbildend auf den äußeren Verlauf der liturgischen Handlung einwirken. Die Untersuchung des dogmatischen Gehaltes und der moralischen Gesetze der liturgischen Handlung gehört in den Bereich anderer theologischer Disziplinen. Die Liturgik interessiert sich zunächst nur für die äußere Form der Handlung, für ihr inneres Wesen nur so weit, als es in der äußeren Form den passenden Ausdruck findet.

Die Ausdrucksformen der Liturgie sind dreifach: die erste Art derselben hat ihren Grund in der Natur des Menschen und der menschlichen Gesellschaft; dazu gehören alle jene Ausdrucksformen, die sich in allen Religionen und Kulturen auf Grund des bloßen Naturgesetzes, abgesehen von jeder Offenbarung und positiven Institution, finden. Vergleiche darüber Th. Achelis, Abriß der vergleichenden Religionswissenschaft.² Leipzig 1908 (Sammlung Göschen 208) 81—115. Die zweite Art läßt sich auf den Stifter der

Kirche, Jesus Christus, selbst zurückführen; dazu gehört z. B. die wesentliche Form der Taufe, des eucharistischen Opfers usw. Diese Ausdrucksformen sind kraft ihres Ursprungs dem Wandel und Wechsel im Laufe der Zeiten entrückt und müssen allzeit unverändert beibehalten werden. Die dritte Art endlich wird gebildet von allen jenen Ausdrucksmitteln, die in sich zeitgeschichtlichen Charakter tragen und daher mit dem Wechsel der Kultur und dem Wandel der jeweiligen Umgebung beständigen Veränderungen und fortwährender Entwicklung unterliegen. Sie sind ursprünglich einfach dem Kulturkreise jener Zeiten und Völker entnommen, die schaffend und bildend am Bau der liturgischen Formen mitgewirkt haben. Mit der relativen Vollendung dieser Bautätigkeit gelangen auch sie zu größerer Stabilität und werden selbst nach dem Untergang der sie schaffenden Kultur noch als ehrwürdige Reste vergangener Zeiten in eine kulturell völlig neue Umgebung überliefert. Viele liturgische Symbole, die zur Zeit ihrer Aufnahme allgemein verständlich waren, jetzt aber nur mehr durch Berücksichtigung ihrer einstigen Umgebung verstanden werden können, gehören zu dieser dritten Gruppe liturgischer Ausdrucksmittel.

Die verschiedene Verwertung und Verbindung derselben unter sich und mit den Ausdrucksmitteln der beiden ersten Gruppen hat zur Bildung verschiedener liturgischer Typen geführt. In ihnen kommt bei aller Wahrung der wesentlichen und der allen gemeinsamen Elemente die Verschiedenheit der sie schaffenden und bildenden Kulturvölker zum cha-

rakteristischen Ausdruck. Auch die Bildung dieser liturgischen Typen gehört zum Gegenstande einer vollständigen Liturgik. Hier können nur einige charakteristische Formen erwähnt werden, soweit es notwendig ist, um die römische Liturgie als ein Glied der liturgischen Gesamtentwicklung würdigen zu können.

Der Gliederung und Entwicklung der Kirche gemäß stehen sich zwei große Liturgiefamilien gegenüber: die morgenländische und die abendländische.

Die morgenländischen Liturgien sind durchweg reich, ausgedehnt, prunkhaft, voll orientalischer Phantasie und tiefer Symbolik, mit dem Volksleben und Nationalbewußtsein aufs innigste verwachsen. Untereinander werden sie gewöhnlich nach der wichtigsten liturgischen Funktion, dem eucharistischen Opfer unterschieden. Die wichtigsten Typen der morgenländischen Liturgie sind folgende drei:

1. Der syrische Typus mit den beiden Hauptgruppen:

- a) westlicher Typus: Liturgie des heiligen Jakobus, der Jakobiten, Maroniten, in Antiochien und Jerusalem heimisch.
- β) östlicher Typus: Liturgie der heiligen Adäus und Maris, bei den Nestorianern und Chaldäern in Mesopotamien; dazu kommt die syrisch-malabarische Liturgie der alten „Thomas-Christen“ Vorderindiens.

2. Der ägyptische Typus in Alexandrien, bei den Kopten und Aethiopiern; Liturgie des heiligen Cyrill von Alexandrien, Gregor von Nazianz.
3. Der kleinasiatisch-byzantinische Typus; Liturgie des heiligen Basilius, Johannes Chrysostomus.

Die einzelnen liturgischen Formulare, welche diesen Typen angehören, sind mitunter sehr zahlreich und werden gewöhnlich von Heiligen benannt, denen sie durch eine mehr oder minder legendenhafte Überlieferung zugeschrieben werden. Die Entwicklung fällt in die Zeit vom 4. bis 7. Jahrhundert. Näheres darüber siehe: A. Baumstark, Die Messe im Morgenland (Kempten 1906) und die Quellenangabe von Assemani, Brightman, Daniel, Goar, Renaudot, Swainson.

Die abendländischen Typen stehen alle unter dem Einfluß des Orients. Sie sind eben alle aus der Verpflanzung der Liturgie vom Orient in den Okzident entstanden. Am nächsten dem orientalischen Ursprung steht:

1. Der gallische Typus. Er herrschte in seiner Blütezeit von Spanien einschließlich bis an die Alpen, im Rheingebiete, auf den britischen Inseln und im westlichen Oberitalien. Dazu gehörte die gallikanische Liturgie, die Vorläuferin der römischen, mit der sie zur fränkisch-römischen verschmolz, die ambrosianische Liturgie in Mailand und die mozarabische in Spanien, teilweise auch die Liturgie in England, Schottland

und Irland vor der Ankunft der römischen Glaubensboten.

2. Mehrere Übergangstypen haben keine weitere Entwicklung durchgemacht, sondern wurden bald nach ihrem Entstehen wieder von den herrschenden Liturgien verdrängt, so in Afrika, Süditalien, dem östlichen Oberitalien und in den Donauländern.

3. Der römische Typus hat die morgenländischen Elemente mehr als alle anderen Typen zurückgedrängt. Nachdem er sich vom 4. bis 6. Jahrhundert in Rom selbst ausgebildet hatte und unter Papst Gregor dem Großen († 604) zum Abschluß gekommen war, trat er seinen Siegeszug durch die ganze Welt an, drang mit der christlichen Lehre zu den neubekehrten Völkern und verdrängte selbst die Liturgie bereits früher christianisierter Gegenden. Der heilige Bonifaz († 735) und Karl der Große (768—814) bewirkten seine Einführung in den ihrem Einfluß unterstehenden Ländern. Die Verbindung des römischen Ritus mit den schon bestehenden Gebräuchen einzelner Gegenden führte bei aller Einheit doch wieder zu großer Verschiedenheit im römischen Ritus selbst. Erst dem Konzil von Trient (1545—1563) und der davon ausgehenden Reformarbeit Pius' V. und seiner Nachfolger gelang es, die lokalen Verschiedenheiten des römischen Ritus zu verringern und teilweise vollständig zu beseitigen. In vielen Orden und manchen Diözesen haben sich aber noch von der spanischen Reform unberührte Reste erhalten. Über die Entwicklung der abendländischen Riten vergleiche außer den Arbeiten von Duchesne, Martène,

Muratori, Thomasi, besonders die Werke von Ferd. Probst: Liturgie des 4. Jahrhunderts und deren Reform. Münster 1893; Die abendländische Messe vom 5. bis 8. Jahrhundert. Münster 1896.

Alle noch so verschiedenen liturgischen Typen haben ihren Ursprung in der Liturgie der Urkirche, deren Elemente sich darum in allen Liturgien als das sie einigende gemeinsame Band wiederfinden, ohne daß sich jedoch die Form der Liturgie im einzelnen mit Sicherheit angeben ließe.

Aus dieser reichen Fülle liturgischer Formen kommt hier nur die r ö m i s c h e Liturgie in Betracht und auch diese nicht im ganzen Verlaufe ihrer Entwicklung, sondern nur in ihrer letzten Periode, seit den Einheitsbestrebungen des Konzils von Trient. Es ist dabei von größter Wichtigkeit, zu beachten, daß diese römische Liturgie der Gegenwart kein starres, unveränderliches System, sondern ein Glied einer organischen Gesamtentwicklung bedeutet.

Die offiziellen Liturgien haben auch stets auf die äußeren Formen der privaten Frömmigkeit Einfluß genommen. Diesen beachtet die Liturgik jedoch nicht. Ihr Gegenstand ist auf die liturgischen Handlungen beschränkt.

§ 2 Geschichte

Nicht nur die Liturgie selbst, auch deren wissenschaftliche Behandlung, die Liturgik, hat ihre Entwicklung und Geschichte. Sie kann erst beginnen, nachdem die Liturgie selbst bereits einigermaßen entwickelt ist, um Gegenstand wissenschaftlicher

Erforschung sein zu können. Der Ausbau der wissenschaftlichen Liturgik hat sich in vier Perioden vollzogen:

Die erste Periode ist die Zeit der Kirchenväter und ihrer unmittelbaren Nachfolger, etwa bis zum Tode des heiligen Bonifaz († 735). Eine systematische Ausbildung der liturgiologischen Forschung und Wissenschaft liegt dieser Periode noch gänzlich ferne. Es macht sich nur das Bedürfnis geltend, den zum Christentum Bekehrten die wichtigsten liturgischen Gebräuche zu erklären. Da sie ihrer äußeren Erscheinungsform größtenteils derselben Kultursphäre angehörten wie die jungen christlichen Gemeinden, so tritt das historische Interesse an der Entwicklung der Gebräuche gegenüber dem dogmatischen und aszetischen zurück und beschränkt sich auf die Momente göttlichen oder apostolischen Ursprunges. Wo die Liturgie nach Art der Heiligen Schrift als etwas Gegebenes und in sich Abgeschlossenes aufgefaßt wird, finden sich bereits Ansätze der allegorisierenden Erklärungsweise, so beim heiligen Augustin († 430). Dem Charakter dieser Periode entsprechend sind die liturgiologischen Bemerkungen in den verschiedensten Werken zerstreut. Nur wenige Bücher behandeln vorwiegend liturgische Themen und auch diese sind nur ein geringer Bruchteil der Gesamtwerke ihrer Verfasser. Die heiligen Cyrill von Jerusalem († 386), Ambrosius († 397), Augustinus († 430) und Isidor von Sevilla († 636) haben in ihren Schriften die Liturgie ihrer Zeit ziemlich eingehend berücksichtigt und dadurch die Weiterentwicklung der liturgiologischen Literatur nicht

unbedeutend beeinflußt. Eine deutsche Übersetzung mancher ihrer Werke findet sich in der Bibliothek der Kirchenväter (Kempten 1871—1886). Neue Auflage unter Leitung Bardenhewers u. a. im Erscheinen.

Die zweite Periode der abendländischen Liturgik reicht bis zum Ausgang des Mittelalters. Die Entfremdung zwischen Orient und Okzident bringt es mit sich, daß die Liturgik im Orient eigene Wege geht. Dem Umfang dieser Grundlinien entsprechend soll aber nur der Verlauf der abendländischen Wissenschaft charakterisiert werden. Die wissenschaftlichen Werke dieser zweiten Periode im Abendlande sind sämtlich in der damaligen Gelehrtensprache, dem Lateinischen, abgefaßt und nur zu einem sehr geringen Teile in moderne Sprachen übersetzt. Sehr günstig wirkte auf die ganze liturgologische Arbeit der allgemeine Aufschwung der theologischen Wissenschaften unter den Karolingern. Der Grundcharakter der damaligen Liturgik ist durch die veränderte Zeitlage bedingt. Den neu christianisierten Völkern werden mit der christlichen Lehre auch die liturgischen Funktionen übermittelt, aber nicht mehr in ihrer einfachen Urform mit der Freiheit weiterer Ausgestaltung, sondern bereits in ihrem auf orientalischem oder altklassischem Boden durchgeführten Ausbau. Dadurch nehmen die jungen Völker mit der Liturgie auch eine ganze Reihe antiker Kulturelemente auf, denen sie zunächst verständnislos gegenüberstehen. Es müssen also von jetzt an nicht nur die göttlichen und apostolischen, sondern auch die rein menschlichen und kulturellen Momente der Liturgie erklärt werden. Diesem Be-

dürfnis sucht die mittelalterliche Liturgik in doppelter Weise zu genügen: 1. durch historische, 2. durch allegorisierende Erklärung.

Die historische Erklärung hat das Bestreben, die in einem ganz anderen Kulturkreise gebildete und groß gewordene Liturgie von der Kulturstufe der neuen Völker aus verständlich zu machen, kommt aber bei dem damaligen Stande der Geschichtswissenschaft im allgemeinen über die Aufzählung und Beschreibung früherer Formen nicht hinaus. Diese Richtung vertritt vor allem Walafrid Strabo († 849), ein Schüler des Rhabanus Maurus; er behandelt in seiner Schrift *De rerum ecclesiasticarum exordiis et incrementis* (*Ml* [= Migne, *Patrologia latina*] 114, 919—966) das Kirchengebäude, seine Einrichtung und Weihe, eucharistische Opferfeier, Stundengebet, Taufe und betont dabei die Verschiedenheiten des äußeren Ritus nach Ort und Zeit, ja zeigt selbst ein feines Gefühl für die allmähliche Entwicklung der Formen. Ihm schließen sich an: Berno von Reichenau († 1048), der auch das Kirchenjahr sehr berücksichtigt (*Ml* 142, 1052 ff.), der Verfasser des *Micrologus de ecclesiasticis observationibus* (*Ml* 151, 979 ff.), vielleicht Bernold von Konstanz (zirka 1097) und Radulph von Tongern († 1403), der die liturgische Praxis seiner Zeit nach den alten Überlieferungen reformieren möchte und daher in seiner Schrift *De canonum observantia* die alte Liturgie darzustellen sucht.

Ganz andere Wege geht die allegorisierende Schule. Das Mittelalter steht den antiken liturgischen Formen gegenüber und kann sich über

deren Sinn und Bedeutung keine Rechenschaft geben, weil ihm die kulturellen Voraussetzungen fehlen, die den antiken Formen Sinn und Bedeutung gaben. Und doch sollen sich diese antiken Formen, nicht etwa in die Wissenschaft, sondern in das gesamte religiöse Leben des Mittelalters eingliedern. Das will die allegorisierende Schule, geleitet von der tiefen und innigen Religiosität der Zeit, dadurch erreichen, daß sie zunächst darauf verzichtet, die ursprüngliche wirkliche Bedeutung der alten Formen zu erkennen, und ihnen stattdessen eine neue Deutung zu geben sucht. Sie forscht nicht darnach, was die Kirche zur Einführung und Beibehaltung der liturgischen Formen bewogen hat (historische Methode), sondern stellt sich die Frage: Welcher Sinn läßt sich mit den gegenwärtig vorliegenden und überkommenen liturgischen Formen verbinden? Die Antwort darauf führt zu einer Menge von Ideenassoziationen, die sich mehr oder minder lose an die liturgischen Formen anschließen, größtenteils disparat nebeneinander hergehen, sich zeitweise gegenseitig verdrängen, bis gewisse Gruppen der Ideenassoziationen Gemeingut der mittelalterlichen Liturgik werden. Die Bedeutung der liturgischen Funktionen will man so wenig ergründen, daß selbst ein und derselbe Liturgiker ohne Bedenken ein und derselben liturgischen Funktion an ein und derselben Stelle seiner Werke die verschiedensten, einander selbst widersprechenden Deutungen gibt. *)

*) Dadurch soll natürlich den tief religiösen mittelalterlichen Liturgikern keineswegs quasi beabsichtigte Schädigung der Liturgik zur Last gelegt werden, ebensowenig als die

Ihre Vorläuferin und stete Begleiterin hatte die allegorisierende Schule der Liturgiker in der allegorisierenden Auslegung der Heiligen Schrift. Nichtsdestoweniger glaubte Alcuins Schüler, Amalar von Metz († 857), in seinem Buche *De ecclesiasticis officiis libri quatuor* (Ml 105, 985 ff.) durch die Anwendung der allegorisierenden Methode auf die Erklärung des Kirchenjahres, der Priesterweihe, der heiligen Gewänder, des Kirchengebäudes, der Messe, des Stundengebets und Totengottesdienstes etwas Neues zu bieten. Tatsächlich war es zwar nichts durchaus Neues, neu war nur die konsequente Durchführung und darauffolgende systematische Zusammenfassung der bereits begonnenen und bisher vereinzelt gebliebenen Versuche.

Charakteristisch für Amalars Auffassung ist seine Meßerklärung. Daraus, daß die heilige Messe die unblutige Erneuerung des blutigen Kreuzesopfers Christi ist, schließt Amalar, auch die einzelnen Momente der Messe müßten einzelnen Momenten des

mystischen und allegorisierenden Schriftauslegungen die wissenschaftliche Exegese schädigen wollten. Die scharfe Trennung von „Deutung“ und „Bedeutung“ soll nur daran erinnern, daß die liturgische Hermeneutik einen ähnlichen Unterschied machen muß wie die biblische. Diese hat längst zwischen „Sinn“ und „Anwendung des Sinnes“ der Heiligen Schrift unterschieden. Wie die Kirche viele Schriftstellen in „angewandtem Sinne“ gebraucht, so auch viele liturgische Symbole in ihrem angewandten, nicht ursprünglich beabsichtigten Sinne, mit einem Worte in einer „Deutung“. Die „Bedeutung“ bleibt aber dabei ebenso unverändert wie der Sinn der Schrift bei ihren mannigfachen Anwendungen. Die Deutung der Liturgie hat also einen ähnlichen Wert wie die Anwendung der Schrift und darf ebensowenig wie diese schroff verurteilt werden.

Lebens und Leidens Christi entsprechen, der opfernde Priester und seine Diener seien Repräsentanten Christi und seiner Jünger usw. Auf Überlieferung und historische Entwicklung nimmt er absichtlich keine Rücksicht; auch seine Deutungen will er nicht aus der Überlieferung begründen, sondern begnügt sich nach der Mitteilung seines schärfsten Gegners, des Diakons Florus (*Ml 119, 92*), zu seiner Rechtfertigung mit dem Ausspruche, er habe das alles in seinem Geiste gelesen. (Vergl. A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter [Freiburg i. Br. 1902] 359).

Eine solche traditionsfeindliche Richtung der Liturgik stieß im traditionsfreundlichen Mittelalter natürlich auf heftigen Widerstand. Andererseits aber versprach die Verbindung von Amalars Ideen mit den sonst vielfach unverständlichen liturgischen Formen so reichen Gewinn für das religiöse Leben, daß die allegorisierende Methode gerade bei den glaubensfreudigen Kreisen im Verlaufe des Mittelalters stets wachsender Beliebtheit sich erfreute, ja am Ausgang des Mittelalters beinahe zur Alleinherrschaft gelangt und aus den Gelehrtenkreisen auch in die breitesten Volksschichten gedrungen war. Amalar hatte Schule gemacht. Seine vorzüglichsten literarisch tätigen Anhänger waren: Rupert von Deutz († 1135); in seinen zwölf Büchern *De divinis officiis* (*Ml 170, 9—334*) sucht er die christliche Liturgie vielfach auch aus den heiligen Gebräuchen des Alten Bundes zu erklären, ohne aber diese mit jener in genetischen Zusammenhang zu bringen.

Honorius von Autun (zirka 1150) deutete bereits durch den Titel seines Buches *Gemma animae* (*Ml 172,*

541—738) an, daß er den Gottesdienst als die „Perle der Seele“ auffasse, der für die Seele das sei, was der Edelstein für den Ring; demgemäß ist es ihm um eine Fülle frommer und schöner Gedanken zu tun, die sich an den Gottesdienst anschließen, wie die Fassung an den Edelstein.

Während im *Rationale divinatorum officiorum* (MI 202, 9—167) des Johannes Belet (zirka 1170) sich einiger historischer Sinn geltend macht, steht Sicard von Cremona († 1215) in seinem *Mitrale* (MI 213, 14—432) ausschließlich unter dem Einfluß der allegorisierenden und typologisierenden Schule.

Nach den Arbeiten Innozenz' III. († 1216) über das heilige Meßopfer (MI 217, 763 ff; deutsche Übersetzung von Hurter 1845), in dessen Zeremonien er das ganze Leben Christi vom Eintritt in die Welt bis zur Himmelfahrt dargestellt findet, nach den Meßerklärungen Alberts des Großen († 1280) u. a. faßt endlich Wilhelm Durandus, Bischof von Mende, († 1296), in seinem unzählige Male abgeschrieben und noch in vielen Inkunabeln und späteren Drucken vorhandenen *Rationale divinatorum officiorum* die Ergebnisse der allegorisierenden Liturgik zusammen. Von diesem Standpunkte aus behandelt er darin das Kirchengebäude, seine Einrichtung und Weihe, die liturgischen Personen und deren Gewänder, Messe und Stundengebet, Kirchenjahr und Kalender. Dieses Kompendium der mittelalterlichen, allegorisierenden Liturgik ist die Zusammenfassung der meisten vorausgehenden und die Quelle der meisten folgenden Deutungen und dadurch beherrscht es auch die

populäre liturgiologische Literatur des ausgehenden Mittelalters.

In der dritten Periode, der Renaissance, vom 16. Jahrhundert an, tauchen in der Liturgik neue fruchtbare Ideen auf. Das historische Element tritt neuerdings in den Vordergrund in weiterer und tieferer Fassung als je zuvor. Man sucht die alten Quellen der Liturgie zu erschließen und deren früheren Gesamtzustand aus dem vorhandenen Quellenmaterial zu erforschen. Damit verbindet sich auch das apologetische Bestreben, den religiösen Neuerern und Häretikern gegenüber die historische Berechtigung und dogmatische Bedeutung der zeitgenössischen, von diesen verachteten Liturgie darzutun. Sammelwerke von liturgischen Texten und dazu gehörigen Erläuterungsschriften stehen darum im Mittelpunkt der liturgiologischen Arbeit.

An ihr beteiligten sich in hervorragender Weise der fein gebildete Humanist Johann Cochläus († 1552) und der Kölner Theologe Melchior Hittorp († 1584).

Jakob Goar († 1653), Eusebius Renaudot († 1720) und Joseph Alois Assemani († 1768) lenkten die Aufmerksamkeit des Abendlandes wieder auf die orientalischen Liturgien, welche dem Gesichtskreis des europäischen Mittelalters nahezu entschwunden waren, während die gelehrten und für ihre Zeit geradezu bahnbrechenden Benediktiner Johann Mabillon († 1707) und Edmund Martène († 1739), sowie der Kardinal Joseph Maria Thomasinus († 1713) erstklassige Quellenwerke der lateinischen Liturgie schufen.

Ludwig Muratori († 1750) erforschte die alten liturgischen Bücher Roms, der große Benediktiner-

abt von St. Blasien im Schwarzwald, Martin Gerbert († 1793) widmete seine Aufmerksamkeit der Einführung und Ausgestaltung der römischen Liturgie in Deutschland und legte die Errungenschaften seines unermüdlichen Fleißes in den *Monumenta veteris liturgiae alemannicae* mit der dazu gehörigen Abhandlung: *De liturgia alemannica* nieder. Außerdem veranstaltete er eine sehr reichhaltige Sammlung der ihm bekannten Kirchenmusikschriftsteller und setzte seine Ideen über Liturgik in den *Principia theologiae liturgicae* auseinander.

Bartolom. Gavanto († 1638) und Joseph Catalani († 1751) schrieben Kommentare zu den neuen Büchern des von Pius V. reformierten römischen Ritus, Kardinal Merati († 1744) ergänzte diese Kommentare durch wertvolles historisches Material. Oliv. Bonart († 1655) versuchte eine Geschichte des Breviers. Großes Ansehen erlangte in der Folgezeit der Zisterzienser und Kardinal Johannes Bona († 1655) durch seine zwei Werke *Rerum liturgicarum libri duo* (über Messe und alles damit in Verbindung Stehende) und *De divina psalmodia* (über das Breviergebet). Ersteres Werk wurde später von Robert Sala in drei Foliobänden kommentiert.

Alle diese Arbeiten waren zugleich ein tatsächlicher Protest gegen das Überwuchern der mittelalterlichen Symbolik. Ausdrücklich nahm dagegen Stellung Klaudius de Vert († 1708), der in seiner berühmt gewordenen, französisch verfaßten: *Explication simple litterale et historique des cérémonies de l'église* zugleich mit der symbolisierenden Deutung auch die symbolische Bedeutung der Zeremonien

prinzipiell verwirft und nur praktische Zwecke (Licht: zur Beleuchtung in finsternen Räumen, Weihrauch: für Vertreibung des üblen Geruches) als Gründe der Einführung gelten läßt. An der Spitze seiner zahlreichen Gegner steht Johann Joseph Languet, Bischof von Soissons († 1753). Über die Arbeiten dieser Periode, aus der noch Peter le Brun († 1729), Johann Grancolas († 1732) und Prosper Lambertini, der nachmalige Papst Benedikt XIV. († 1758) genannt werden müssen, orientiert die große dreiteilige *Bibliotheca ritualis* des Jesuiten Franz Anton Zaccaria († 1795) (I. Teil: Verzeichnis der lit. Texte, II. Teil: Literaturverzeichnis, III. Teil: Erstmalige Veröffentlichung von Texten und Abhandlungen).

In der vierten Periode, der Neuzeit, wird zunächst vom Ende des 18. Jahrhunderts an der Standpunkt der großen Liturgiker aus der Renaissanceperiode verlassen. Ein geringer Bruchteil der liturgologischen Wissenschaft wird als „Liturgik“ zum Zweige der Pastoraltheologie mit dem Zwecke, den Priester zur guten Verrichtung der liturgischen Funktionen anzuleiten. Der in der Renaissanceperiode bereits begonnene Gebrauch der Muttersprache in liturgiewissenschaftlichen Werken wird in der Neuzeit herrschend und allgemein. Der neuen Auffassung entsprechend wird die Liturgik in verschiedenem Ausmaße in allen Lehrbüchern der Pastoral behandelt, am anregendsten und weihevollsten vielleicht von Joseph Amberger (1850—1857).

Nach den Versuchen von Gregor Köhler (1788), Edelbert Menne (1810), Hernäus Hayd (1812) ver-

öffentliche der Subregens des Passauer Priesterseminars Franz Xaver Schmid zum erstenmal 1832 und in neuer Bearbeitung 1840—1842 eine umfangreichere selbständige Liturgik unter dem Titel: Kultus der christkatholischen Kirche. Ihm folgte Johann Baptist Lüft (1844—1847) und Jakob Fluck (1853—1855) mit ähnlichen Arbeiten. Die beiden Schweizer Joseph Marzohl und Joseph Schneller boten 1834—1843 (Luzern) in den fünf Bänden ihrer „*Liturgia sacra* oder Gebräuche und Altertümer der katholischen Kirche“ eine ziemlich reiche Materialiensammlung für Liturgik. Franz Staudenmaier († 1856) suchte durch sein anregend geschriebenes Buch „Geist des Christentums“ (Mainz 1835) das Interesse für die Liturgie in weiteren Kreisen zu wecken und zu beleben.

Eine Pflegestätte liturgischer Praxis und Wissenschaft wurde die französische Benediktinerabtei von Solesmes unter ihrem genialen Abte Dom Prosper Guéranger († 1875). Seine *Institutions liturgiques* (Paris 1840—1851) und sein *L'Année liturgique* (in deutscher Übersetzung 15 Bände. Mainz² 1888 ff.) sind für die wissenschaftliche und populäre Liturgik gleich bahnbrechend geworden.

Ihr weiterer Ausbau steht gegenwärtig unter dem Einfluß der historischen Kritik und genetischen Geschichtsauffassung, deren Anwendung auf die Liturgie bereits schöne Früchte gezeitigt hat und noch schönere verspricht. Die moderne Behandlung der Liturgik wurde überhaupt erst durch den Aufschwung der Geschichtswissenschaft im allgemeinen

2*



möglich gemacht. Die genetische Gesamtanschauung der historischen Tatsachen, das Interesse daran, wie sich alles organisch entwickelt hat, wie es zu dem geworden ist, was es ist, die damit Hand in Hand gehende Erweiterung der Arbeitsmittel und die Ausbildung der Arbeitsweise¹⁾ hat auch in der Liturgik dazu geführt, die gesamte Liturgie als eine Summe sich gegenseitig bedingender und durchdringender Entwicklungsreihen zu verstehen und diese in ihrem inneren Zusammenhange, in ihrer geschlossenen organischen Einheit, in den kontinuierlichen Veränderungen ihres organischen Lebens, in ihrer Abhängigkeit von der sie schaffenden und beeinflussenden Kultur aufzufassen. Alte und neue Liturgie sind nicht mehr zwei getrennte Objekte der Wissenschaft, sondern zwei Erscheinungsformen eines Objektes. Die alte Liturgie dient ebensogut zur Erklärung der neuen, wie die neue zur Erklärung der alten. Die verschiedenen Zweige der morgen- und abendländischen Liturgien werden in den einzelnen liturgischen Elementen und Funktionen miteinander verglichen. Dadurch ergeben sich von neuen Gesichtspunkten aus ganz neue Resultate. Auch die Stellung der Kirchenmusik innerhalb der Liturgie wird dadurch in ein ganz neues Licht gerückt. Die Liturgik selbst wird zur vergleichenden (komparativen) Wissenschaft wie die vergleichenden Sprachwissenschaften, die Ethnologie u. a. Sie muß aber erst allmählich

¹⁾ Näheres findet sich in dem vorzüglichen Büchlein: E. Bernheim, *Einleitung in die Geschichtswissenschaft*. Leipzig 1907 (Sammlung Göschen Nr. 270) und im grösseren Lehrbuch der historischen Methode desselben Verfassers.

durch weitere Einzelforschung voll ausgebaut werden. Das Ziel, eine „genetische Liturgiologie“, liegt noch in weiter Ferne.

Von den zahlreichen Forschern, die in jüngster Zeit am Baue einer modernen Liturgik arbeiteten, können hier nur die hervorragenden Erwähnung finden.

Die Traditionen von Solesmes hat der Abt Dom Ferd. Cabrol weitergeführt und im Verein mit seinen Mönchen eine ganze Reihe großartiger liturgiologischer Unternehmungen begonnen, so die *Monumenta ecclesiae liturgica* (Paris 1900 ff.) und die Enzyklopädie: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de Liturgie* (Paris 1907 ff.). In zahlreichen Artikeln, die in verschiedenen französischen Zeitschriften erscheinen, sowie in mehreren selbständigen Werken veröffentlicht er in fortlaufender Reihenfolge die Ergebnisse seiner Forschungen. Seine *Origines liturgiques* (Paris 1906), *Introduction aux études liturgiques* (Paris 1907) und *Le livre de la prière antique* (deutsch: „Die Liturgie der Kirche“. Autorisierte Übersetzung von Georg Pletl. Kempten 1906) sind gute Einführungen in das Studium der Liturgik. Mehr auf sich allein angewiesen ohne den großen Stab von Hilfsarbeitern, über welche Cabrol verfügt, arbeiteten Duchesne, Ul. Chevalier u. a.

In England ist auch bei den Anglikanern das Interesse für Liturgik sehr groß. Die Henry Bradshaw Society und der Alcuin Club gehen mit der Veröffentlichung wertvoller Quellen voran. Katholische und anglikanische Gelehrte teilen sich in die Verarbeitung des Quellenmaterials.

In Italien ist die *Rassegna Gregoriana* das Organ, das alle Liturgiker um sich sammelt und zugleich durch seine vorzügliche internationale Bibliographie über alle einschlägigen Neuerscheinungen orientiert.

Letzterem Zweck dienen auch die zahlreichen katholischen Literaturblätter in deutscher Sprache, welche die liturgiologische Literatur fortlaufend registrieren und beurteilen, so z. B. die Theologische Revue, das allgemeine Literaturblatt der österreichischen Leogesellschaft, die literarische Rundschau. Die Salzburger „Katholische Kirchenzeitung“ berücksichtigt in ihrer Literaturtafel in eigener Rubrik die Liturgik, der (protestantische) theologische Jahresbericht (Leipzig) stellt alljährlich die bedeutendsten liturgiologischen Arbeiten zusammen. Die darin häufig wiederkehrenden Namen Joseph Braun (Paramente), Ad. Franz (Messe und Benediktionen), A. Baumstark (Orientalische Liturgie), Clem. Blume (Hymnen) reihen sich würdig den etwas älteren Ferd. Probst, V. Thalsofer, A. Ebner usw. an. Auch die verschiedenen Enzyklopädien, wie Herders Konversationslexikon, Wetzter und Weltes Kirchenlexikon, Buchbergers kirchliches Handlexikon bringen unter den einzelnen Schlagworten vorzügliche Artikel über Liturgik mit literarischen Nachweisen.

Manches einschlägige Material findet sich in den Werken der Hilfsdisziplinen: Archäologie, Kunstgeschichte, Philologie, Paläographie, Chronologie, Musikwissenschaft.

Mehrere Schulbücher (Waldegger, Kühnle, Deimel; Fischer, Wappler) und populäre Bearbeitungen

(z. B. „Die Zeremonien der Kirche in Wort und Bild“, Klagenfurt 1909 und mehrere ältere) bieten allgemeinere Zusammenfassungen der Liturgik, meist jedoch ohne hinreichende Berücksichtigung und Verwertung der neueren Forschungsergebnisse. Eine umfassendere wissenschaftliche Liturgik ist seit Valent. Thalhofers Handbuch der katholischen Liturgik (2 Bde. Freiburg i. Br. 1883—1890; I/1 zweite Auflage von A. Ebner 1894) nicht mehr erschienen. Die Hauptkraft wird gegenwärtig der Einzelforschung zugewendet.

I. Abschnitt

Elemente der liturgischen Handlung

1. Kapitel **Personen**

§ 3 Rangordnung

Literatur: H. Bruders, Verfassung der Kirche bis 175 n. Chr., Mainz 1904. Joh. H. Oswald, Dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten. II⁵. (Münster 1894) 394 ff. N. Gühr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. Freiburg i. B. 1883. II. 311—443. Überdies die einschlägigen Partien in den Handbüchern des Kirchenrechts von Philipps, Wernz, Sägmüller, Hinschius u. a.

Beim Vollzug einer liturgischen Handlung sind Klerus und Volk in jener Weise beteiligt, die ihrer Stellung im kirchlichen Organismus zukommt. Der Klerus handelt nicht im Namen und Auftrag des

Volkes, sondern hat durch das heilige Sakrament der Priesterweihe göttliche Weihe und Gewalt zum Vollzuge des Priesteramtes, ganz unabhängig vom Willen und Auftrag des Volkes. Der Unterschied zwischen Klerus und Volk beruht also auf göttlichem Recht, und im allgemeinen hat nicht das Volk, sondern der Klerus in enger Verbindung mit dem Volke und für das Volk die liturgischen Funktionen vorzunehmen.

Innerhalb des Klerus gibt es verschiedene Stufen, die zusammen die Rangordnung der kirchlichen Hierarchie bilden. Das sichtbare Oberhaupt des Klerus wie der ganzen Kirche ist der jeweilige Bischof von Rom, der P a p s t. Er ist der höchste Richter und Leiter der Kirche; als Liturge steht er jedoch den übrigen Bischöfen insofern gleich, als er mit ihnen dieselbe höchste Stufe des Sakramentes der Priesterweihe, die Bischofsweihe, erhalten hat. Die Eigentümlichkeiten des päpstlichen Ritus, der Vorbehalt einiger Weihen, die besondere Kleidung, sind kein Ausfluß einer höheren liturgischen Gewalt, sondern leiten sich von seiner Stellung als sichtbares Oberhaupt der Kirche her.

Der B i s c h o f ist im Besitze der vollen liturgischen Gewalt, welche das Sakrament der Weihe verleiht. Er allein kann daher dieses Sakrament wieder anderen spenden, wie ihm auch die Spendung der heiligen Firmung zusteht, worin er nur in Ausnahmefällen und mit besonderer päpstlicher Be willigung von einfachen Priestern vertreten werden kann. Ihm sind ferner eine Reihe feierlicher Weihungen

vorbehalten, so namentlich die Weihe der heiligen Öle und des Chrisams und die mit Salbungen verbundenen Weihen des Kelches, der Patene, des Altares, der Kirche, der Äbte und Äbtissinnen. Auch die Funktionen, welche die Bischöfe mit den gewöhnlichen Priestern gemeinsam haben, erhalten durch die bischöfliche Gewandung, die reichere Assistenz und das infolgedessen reicher entwickelte Zeremoniell ein feierlicheres Gepräge.

Besondere Vollmachten gestatten auch kirchlichen Würdenträgern wie infulierten Äbten, Prälaten, Domherren u. a., die übrigens nur einfache Priester sind, die Vornahme liturgischer Funktionen nach bischöflichem Ritus mit unbedeutenden Abweichungen und Einschränkungen in bezug auf die äußere Feierlichkeit.

Die liturgische Hauptaufgabe der Priester als rechtmäßiger Mittler zwischen Gott und den Menschen besteht darin, das blutige Kreuzesopfer im eucharistischen Opfer auf unblutige Weise zu erneuern und dadurch, sowie durch Gebet im Namen der ganzen Kirche und Austeilung der Sakramente und Sakramentalien die Erlösungsgnade Christi fortwährend allen Gläubigen zuzuwenden. In diesem Wirken des Priesters bei der Darbringung des heiligen Opfers, bei der Vergebung der Sünden usw. lebt Christus selbst fort. „Wenn du den Priester opfern siehst“ — sagt darum der heilige Johannes Chrysostomus in der 60. Homilie an die Antiochener — „so glaube nicht, daß dies der Priester tut, sondern schau die Hand Christi, die unsichtbar sich ausstreckt.“

Die niederste Stufe im Sakrament der Priesterweihe ist das Diakonat, nach jetziger Praxis die Vorstufe zum Priestertum. Die liturgische Aufgabe der Diakone ist zunächst die Unterstützung und unmittelbare Bedienung der Bischöfe und Priester bei den liturgischen Funktionen. In der feierlichen Messe singen sie das Evangelium. Selbst feierlich taufen, Kommunion austeilen und predigen dürfen sie gegenwärtig nur in Ausnahmefällen mit besonderer Erlaubnis.

Die drei Rangstufen: Bischof, Priester, Diakon sind auf die Einsetzung durch Christus den Herrn selbst zurückzuführen. Auf bloß kirchlicher Anordnung beruhen nach allgemeiner Ansicht die anderen niederen Rangklassen des Klerus. Die erste Rolle darunter nehmen die Subdiakone (= Unterdiakone) ein, deren Weihe noch zu den höheren Weihen gezählt wird. Sie sind Gehilfen der Diakone, besorgen namentlich die heiligen Gefäße (bringen z. B. den Kelch zum Altar und halten hierauf lange Zeit die Patene) und lesen bei der Opferfeier die Epistel. Mit der Weihe zum Subdiakon nach römischem Ritus beginnt die Verpflichtung zum ehelosen Leben und zum Breviergebet.

Die liturgischen Aufgaben der Diakone und Subdiakone sind heute so ziemlich die gleichen geblieben wie in alter Zeit, werden aber gewöhnlich von Priestern ausgeführt, da das Diakonat und Subdiakonat nur als kurze Übergangsperioden zum Priestertum betrachtet werden. Lebenslängliche Diakone und Subdiakone kennt der heutige Gebrauch nicht. Die jetzige Auffassung findet auch ihren

Ausdruck in der kirchlichen Gesetzgebung und in den Anforderungen derselben an Altar und Vorbildung für die einzelnen Weihegrade. Diakone und Subdiakone gibt es daher gegenwärtig fast nur in theologischen Lehranstalten.

Dasselbe gilt von den vier niederen Weihestufen der **Akolythen** (= Diener; haben die niederen Dienste bei den liturgischen Funktionen zu verrichten, Licht, Meßwein usw. zu besorgen), **Exorzisten** (= Beschwörer; haben die kirchlichen Exorzismen vorzunehmen), **Lektoren** (= Leser; haben in den liturgischen Versammlungen den Gläubigen vorzulesen, soweit dies nicht den höheren Rangstufen vorbehalten ist) und **Ostiarier** (= Torwarte; haben die Ordnung bei der liturgischen Versammlung zu überwachen und die Teilnehmer zu kontrollieren).

Praktisch haben diese Weihestufen in der Liturgie keine Bedeutung mehr. Die Exorzismen sind gegenwärtig nur mehr den Priestern erlaubt, den Dienst der Ostiarier versehen die Mesner, Küster, Kirchendiener, Kirchenaufseher, den Dienst der Akolythen die Ministranten und die liturgischen „Lesungen“ außer Epistel und Evangelium sind so ziemlich auf das Breviergebet beschränkt.

Die Aufnahme in den geistlichen Stand, in die Reihen des Klerus erfolgt durch die Erteilung der Tonsur, die selbst keine Weihe ist, sondern allen Weihen vorangeht. Der Bischof schneidet dabei dem Kandidaten des geistlichen Standes an fünf Stellen des Hauptes einige Haare ab. Getragen wird die Tonsur nach jetzigem römischen Gebrauch in Form einer kleinen kahlgeschorenen Rundung am

Scheitel. Ordensleute, wie Benediktiner (Beuroner), Kapuziner, Franziskaner, Dominikaner haben ältere, auffallendere Formen beibehalten. Die Tonsur gibt das Recht und zum Teil auch die Pflicht zum Tragen des geistlichen Gewandes (Talar oder Soutane, Superpelliceum) und zu den damit weiter verbundenen Rechten: Empfang der heiligen Kommunion beim Altare, Mitgehen mit dem Klerus bei Prozessionen, Teilnahme am Breviergebet im liturgischen Chore.

Nach kirchlichem Rechte ist zum Empfange der Tonsur das 7. Lebensjahr erfordert. Neuere Bestimmungen Pius' X. schreiben für alle Weihegrade neben dem vorschriftsmäßigen Alter auch ganz genau die notwendigen Studien vor.

Mit dem so gegliederten Klerus ist bei den liturgischen Funktionen das Volk aufs innigste verbunden, ohne daß jedoch die Grenze zwischen Klerus und Volk je verwischt würde. Auch der Laie hat das Recht, aufs innigste an der eucharistischen Opferfeier teilzunehmen, die heilige Opferspeise zu genießen und in gewissem Sinne mit dem Priester am Altare mitzuopfern. So bildet das aus Laien bestehende Volk eine Ergänzung des Priestertums, des Klerus. An die Laien vor allem sind die schönen Worte des heiligen Petrus gerichtet: „Tretet hinzu zu ihm, dem lebendigen Steine, der zwar von den Menschen verworfen, von Gott aber auserwählt und hoch in Ehren ist, und werdet auch ihr als lebendige Steine gebaut auf ihn als ein geistiger Tempel, zu einer heiligen Priesterschaft, um geistige Opfer darzubringen, welche Gott wohlgefällig sind durch Jesus Christus. Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht, ein

königliches Priestertum, ein heiliges Volk“ (1. Petr. 2, 4—5. 9). Sehr schön bemerkt hiezu A. Arndt: „Der in die Verklärung eingegangene Christus ist unser einziger Hoherpriester, am Throne seines himmlischen Vaters fortwährend für uns fürbittend und bis zum Ende dieses Amtes waltend. Durch die Taufe ist der Christ in die Priesterschaft Christi eingetreten, um teilzuhaben an dem Erlösungswerk und dessen Früchte zu erlangen, durch die Firmung wird er gestärkt, sich selbst Gott zum Opfer darzubringen. Die Priesterweihe endlich macht ihn zum Repräsentanten des einen unsichtbaren Hohenpriesters, nicht nur für sich, sondern auch für andere, daß er die Macht hat, das Opfer Christi unblutig fortdauernd darzubringen. Diese drei Sakramente drücken in ihrem Charakter jedes der Seele eine gewisse, wenngleich verschiedene Teilnahme am Priestertume Christi ein. Wo Priestertum, da ist auch ein Opfer. Die Opfer der Christen sind im Gegensatz zum alten Testamente geistige Opfer, Anbetung Gottes im Geiste, Verdemütigung, Aufopferung aller inneren und äußeren christlichen Werke, die wir durch Jesus Christus, unsern Hohenpriester, darbringen, d. i. durch lebendigen Glauben uns mit seinem Versöhnungsopfer vereinigend im Heiligen Geiste vollbringen.“ (Das Neue Testament Unseres Herrn Jesu Christi, Regensburg 1907, S. 547:)

Daraus folgt für die Laien die Pflicht, mit Verständnis und Liebe an den liturgischen Funktionen teilzunehmen. Denn die Liturgie ist nicht nur Sache des Klerus, sondern auch des Volkes, natürlich nicht in dem Sinne, als ob Priester und Gläubige in gleicher

Weise zum Priestertum gehörten. Aber trotz des wesentlichen Unterschiedes zwischen Priester und Volk sind in der Liturgie beide aufs innigste miteinander verbunden, und das Volk nimmt in seiner Weise an der Handlung des Priesters teil. Ein äußeres Zeichen dieser inneren Anteilnahme ist das Mitmachen der äußeren Zeremonien (Aufstehen, Niederknien, Kreuzzeichen, an die Brust klopfen usw.) und das Mitlesen der heiligen Texte, wenigstens in deutscher Übersetzung. Jene Laien, besonders die Knaben, welche ministrieren und andere Kirchendienste versehen, die früher nur Kleriker zukamen, helfen ihrerseits nicht wenig zum Anschluß des Volkes an die liturgischen Funktionen.

Geradezu eine vermittelnde Rolle zwischen Klerus und Volk hat der S ä n g e r c h o r. Er kann in doppelter Weise aufgefaßt werden, je nachdem mehr das klerikale oder volkstümliche Element hervortritt.

Den „klerikalen“, vornehmlich aus Klerikern zusammengesetzten S ä n g e r c h o r charakterisiert Pius X. in folgenden Worten seines *Motu proprio* vom 22. November 1903: „Der ganze übrige liturgische Gesang ist vom Chor der Leviten vorzutragen“ (V, 12). Wie die früheren geweihten Kleriker, Akolythen, jetzt durch Laienministranten, so können auch die „Leviten“-Sänger teilweise oder gänzlich durch Laiensänger ersetzt werden. In diesem Falle „bilden demnach die Kirchensänger, auch wenn sie Laien sind, in Wirklichkeit den eigentlichen kirchlichen Chor“ (*Motu pr. V, 12*). Aus dieser Auffassung folgt

natürlich, „daß die Sänger in der Kirche ein wirkliches liturgisches Amt bekleiden und daß also die Frauen, weil untauglich zu solchem Amte zum Chore oder zur musikalischen Kapelle nicht zugelassen werden können“ (*Motu pr. V, 13*), ebensowenig als sie beim Altare dienen dürfen. Dieser Chor ist während der liturgischen Funktion in der Umgebung des Altares aufgestellt und besteht nur aus Männern und Knaben.

Neben ihm hat auch der laikale Volkschor seine Berechtigung und seine Aufgabe in der Liturgie. „Besonders Sorge man dafür,“ — sagt Pius X. — „daß der gregorianische Gesang wieder beim Volke eingeführt werde, damit die Gläubigen von neuem einen tätigeren Anteil am Gottesdienste nehmen, wie dies früher der Fall war“ (*Motu pr. II, 3*). Damit ist dem ganzen Volke, Männern und Frauen ohne Unterschied ihr altes niemals erloschenes Recht eingeräumt, beim liturgischen Gottesdienste die liturgischen Texte in liturgischer Sprache zu singen, soweit dies eben möglich ist. Wenn sich also das ganze Volk am liturgischen Gesange beteiligen darf, so hat auch ein aus dem Volke hervorgegangener „gemischter Chor“ in den richtigen Grenzen das Recht zur Ausführung der liturgischen Musik, sei es im Choral, sei es in einer andern zulässigen Stilgattung. Wenn zur Ausführung der Gesänge eine besondere technische oder künstlerische Schulung notwendig ist, so kann natürlich die Anzahl der Chormitglieder nur einen verhältnismäßig kleinen Bruchteil des ganzen Volkes ausmachen. Der Platz zur Aufstellung dieses Chores ist nicht die unmittelbare Umgebung des Altares,

sondern die Orgeltribüne, meist über dem Eingang auf der entgegengesetzten Seite des Altares. Die Mitglieder dieses Chores machen nicht die Zeremonien mit, wie der Klerikerchor, tragen niemals liturgische Gewandung und gelten auch nicht als liturgische Personen, sondern als ein Teil des zum Gesange herangezogenen Volkes. Sie bilden das Laienelement innerhalb der kirchlichen Musik. Ihnen, nicht aber dem liturgischen Priesterchor, kann auch ohne Schwierigkeit ein Orchester zur Begleitung des Gesanges beigegeben werden.

§ 4 Gewandung

Literatur: Petr. J. Rinaldi-Bucci, *De insignibus episcoporum commentaria*. Regensburg 1891. Fr. Bock, Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters. 3 Bde. Bonn 1859—1871. Jos. Braun, Die liturgische Gewandung. Freiburg i. Br. 1907. Dasselbst finden sich alle wünschenswerten Angaben über einschlägige Literatur und umfassende Quellenachweise.

Das Recht zum Tragen liturgischer Gewandung wird an und für sich durch den Empfang der Tonsur erworben; zum Tragen einzelner Kleidungsstücke und Abzeichen wird überdies noch ein gewisser Weihegrad erfordert. Die Aufnahme in Ordensnoviziate oder Klerikalseminare gilt ebenfalls als gleichwertig mit der Tonsur, soweit das Tragen liturgischer Gewänder in Betracht kommt. Laien dürfen liturgische Kleidungsstücke nur insoweit und solange tragen, als sie innerhalb einer liturgischen Funktion berechtigterweise Kleriker vertreten. In diesem Sinne sagt Pius X. von den Laien, welche dem litur-

gischen Klerikalchor eingereicht sind: „Es wird geziemend sein, daß die Sänger, während sie in der Kirche singen, geistliches Gewand oder den Chorrock tragen“ (*Motu pr. V, 14*). Hier ist das erste allen gemeinsame liturgische Gewand genannt, das über dem Talare, der auch außerhalb der Liturgie offiziellen geistlichen Kleidung, getragen wird: der Chorrock oder das Superpellizeum. Es ist ein weißes, rockartiges Gewand aus Leinwand oder Baumwolle, das den ganzen Oberkörper bedeckt, bis zu den Knien herabreicht und gegenwärtig gewöhnlich mit Spitzen oder Stickereien verziert ist. Es wird vom Weltklerus beim feierlichen Chorgebete, von den Altardienern während ihres Dienstes und von den Priestern bei den meisten liturgischen Funktionen außerhalb der Messe getragen. Ursprünglich war es eine Form der Albe, die in den kalten Gegenden zur Winterszeit vom Klerus während des Chorgebetes über den schweren Pelzkleidern (*super tunicas pelliceas*) angezogen wurde. Daher mußte sie weite Ärmel haben und wurde nicht geschürzt. Später wurde das Superpellizeum auch während des übrigen Jahres zu den gewöhnlichen Kleidern getragen. Die charakteristische Form der langen Ärmel verblieb, ebenso der Gebrauch, es ohne Zingulum zu tragen, was allmählich zur Kürzung des Gewandes führte. Im 11. Jahrhundert ist der Typus des Gewandes vollendet, im 16. Jahrhundert ist es im Gebiete des römischen Ritus schon ziemlich eingebürgert.

Bei der Subdiakonatsweihe erhält der Ordinand den *Amikt*, d. i. das Schultertuch oder *Humerale*, ein rechteckiges oder quadratförmiges Tuch aus Linnen oder Hanf, welches um Hals, Schultern und Brust geschlungen und mit Bändern befestigt wird. Im gegenwärtigen Gebrauch beim Weltklerus hat es hauptsächlich die Aufgabe, die *Albe* rings um den Hals gewissermaßen zu ergänzen und die gewöhnliche außerliturgische Kleidung zu verdecken. Manche Ordensleute tragen es über der Kapuze. Auch beim Weltklerus diente der *Amikt* zeitweise zugleich als Kopfbedeckung. Jetzt ist aber an seine Stelle das *Birett* getreten, das sich aus einer runden Mütze durch Einkerbungen und Ausbilden der Ecken zur jetzigen Form entwickelt hat. Der *Amikt* läßt sich auf das Halstuch der römischen Kleidung zurückführen. Er wird gegenwärtig zumeist in Verbindung mit *Albe* und *Zingulum* getragen.

Die *Albe* ist ein langes, bis zu den Knöcheln reichendes, vorn geschlossenes, sackartiges Gewand aus Linnen oder Hanf, mit engen Ärmeln und einem Durchschlupf für den Kopf, mit Stickereien oder Spitzen verziert. Sie wird hauptsächlich bei der eucharistischen Opferfeier und den damit verbundenen Funktionen vom Priester (Bischof) und der höheren Assistenz (Diakon und Subdiakon) getragen; außer der heiligen Messe wird sie gewöhnlich durch *Superpellizeum* ersetzt. Ihren Ursprung leitet sie her von der *Tunika*, dem alten römischen Untergewande, und zwar von ihrer größeren und längeren, talarartigen Form, die seit dem 4. Jahrhundert häufig aus Linnen angefertigt wurde. Praktische Rücksichtnahme auf

die Bequemlichkeit beim Arbeiten verdrängten diese Form aus dem Gebrauche des Alltages. Um so geeigneter erschien ihre Beibehaltung als heiliges Gewand.

Die Albe wird stets gegürtet getragen. Der liturgische Gürtel, das *Zingulum*, kann die Form eines Bandes oder einer starken Schnur haben, aus Linnen, Seide oder Wolle, weiß oder von der Tagesfarbe sein.

Über diesen liturgischen Unterkleidern tragen die verschiedenen Rangklassen des Klerus die ihrem Amte entsprechenden Oberkleider und Abzeichen ihrer Würde, Insignien.

Die Insignie des Subdiakons ist der *Manipel*, ein 5—10 cm breiter Streifen aus Seide oder Halbseide in der Tagesfarbe, der auf dem linken Arm in der Weise getragen wird, daß zu beiden Seiten eines der Enden herabhängt. Gewöhnlich sind am Manipel drei Kreuze (in der Mitte und an den beiden Enden) eingestickt oder mit Borden aufgenäht und überdies durch Borden oder Fransen eine Verzierung oder Gliederung angebracht. Er wird nur bei der Meßfeier und den damit verwandten Funktionen, niemals beim Chorgebet oder bei Nachmittagsandachten getragen. Da er ein Zeichen der empfangenen Subdiakonatsweihe ist, so tragen ihn zugleich mit dem Subdiakon auch der Diakon und Priester. Versieht dagegen ein Kleriker mit bloß niederen Weihen das Amt des Subdiakons, so darf er keinen Manipel tragen. Über den Ursprung des Manipels gibt es hauptsächlich

drei verschiedene, in sich nicht unbegründete Ansichten: 1. Der Subdiakon durfte die heiligen Gefäße, die er berufsmäßig zu besorgen hatte, nur mittelst eines Tuches berühren; dieses Tuch sei zum jetzigen Manipel geworden; 2. der Subdiakon brauchte ein Tuch, um für die Reinlichkeit der heiligen Gefäße und Geräte zu sorgen; 3. nach römischem Brauche wurde bei Verrichtungen, wie sie der Subdiakon zu vollziehen hatte, von der herrschenden Etikette ein feines Tuch gefordert, das zur Vervollständigung der Tracht gehörte, weniger zu praktischen Zwecken diente, als vielmehr zur Zierde auf dem Arm oder in der Hand getragen wurde, etwa wie das mit Spitzen besetzte Battisttüchlein einmal zur Mode gehörte. Die Ausgestaltung des Manipels zum Zierstreifen spricht am meisten für die letzte (3.) Ansicht.

Das amtliche Oberkleid des Subdiakons ist die *Tunicella*; sie ist aus dem Bestreben hervorgegangen, dem Subdiakon ein ähnliches Gewand zu geben, wie es der Diakon in der Dalmatik hat, von der sie sich höchstens durch ihre Kürze und durch engere und längere Ärmel unterscheidet. Meist wird sie aber gegenwärtig in ihrer Form gar nicht mehr von der Dalmatik unterschieden.

Die *Dalmatik* ist das Obergewand des Diakons. Sie hat ihren Ursprung in einem profanen Gewande, das sich etwa im Verlauf des 2. Jahrhunderts in Rom einbürgerte und vielleicht von Dalmatien dahin gekommen war. Wenigstens schreiben alle mittelalterlichen Liturgiker, auf Isidor von Sevilla gestützt, dem Gewande dalmatinischen Ursprung zu.

Der Charakter des Gewandes verlangt wirkliche Ärmel; darum greifen die neuern Bestrebungen in der kirchlichen Paramentik auf die mittelalterlichen Formen zurück und wollen sie an Stelle der späteren Formen mit aufgeschlitzten Ärmeln, einer Art skapulierähnlicher Überwürfe, setzen. Tunicella und Dalmatik sind gegenwärtig von der Tagesfarbe. Vor der allgemeinen Einführung des kirchlichen Farbenkanons waren sie stets licht gehalten und galten darum als Freudenkleider. An Buß- und Trauertagen trugen daher Diakon und Subdiakon statt ihrer gewöhnlichen Festkleider Kaseln oder Planeten; daher herrscht auch heute noch in größeren Kirchen der Gebrauch, daß Diakone und Subdiakone an gewissen Buß- und Trauertagen als Oberkleider vorn aufgerollte Meßgewänder tragen.

Das Amtsabzeichen des Diakons und der beiden höheren Weihegrade ist die Stola, ein zirka 2 m langer Seidenstreifen von ähnlicher Ausstattung wie der Manipel. Der Diakon trägt die Stola über der linken Schulter, so daß das eine Ende schief über der Brust, das andere schief über dem Rücken herabhängt und beide unter dem rechten Arm gekreuzt werden. Der Priester trägt sie am Nacken und kreuzt, wenn mit Albe und Zingulum bekleidet, beide Enden vorn auf der Brust; ist er nur mit dem Superpelleum angetan, läßt er beide Enden vorn frei herabfallen. In dieser letzteren Weise trägt die Stola der Bischof, auch wenn er in Albe ist. Diese dreifache Art, die Stola zu tragen, dient zur Unterscheidung der Würde ihrer Träger, ähnlich wie in der militärischen Uniform die verschiedenen Rang-

stufen ihre Zeichen haben. Überhaupt scheint die Stola, wenigstens außer Rom, von Anfang an sofort das Abzeichen der geistlichen Würde gewesen zu sein und keine bedeutenden Veränderungen durchgemacht zu haben. Es geht nicht an, in ihr etwa den allein noch übrig gebliebenen Besatz oder überhaupt den verkümmerten Rest eines früher vollständigen Gewandes zu sehen. In Rom selbst dürfte die Einführung der Stola mit dem Gebrauche in Verbindung stehen, das zur vollständigen Kleidung des Klerus gehörende Halstuch vor der Weihe am Grabe des heiligen Petrus niederzulegen. Die Bedeutung der Stola als Insignie kam aber auch hier schon sehr früh zur Geltung.

Gemeinsame Obergewänder aller in höheren Weihen Stehenden sind die Kasel und das Pluviale. Die jetzige Kasel ist das Endglied einer Entwicklungsreihe, die von der Grundform des gewöhnlichen Obergewandes der römisch-griechischen Welt ausgeht. Dasselbe war eine Art weiter Mantel, ringsum geschlossen, nicht unähnlich einer Glockenform, nur manchmal vorn aufgeschlitzt. Die alte Glockenkasel wurde durch stete Verkürzungen und Abtrennungen in der Zeit vom 13. bis 16. Jahrhundert zu der heute üblichen Form umgebildet. Die Zeit des Barockes nahm noch einzelne Veränderungen vor, um das Gewand, bezw. den daraus entstandenen zweiteiligen Überwurf ihrem Geschmacke anzupassen. In neuerer Zeit geht man wieder auf ältere Formen aus der Übergangszeit zurück (gotische Kaseln), die den Charakter eines ringsum schließenden Gewandes zum Ausdruck bringen, ohne die Unbequemlichkeit der Glockenkasel zu teilen.

Die Grundform für die Entwicklung des Pluviale („Regenmantel“) ist ein Mantel, den im Frankenlande Geistliche, Mönche und öfters auch Laien zu tragen pflegten. Die ersten Pluvialen im liturgischen Gebrauch sind den ersten Kaseln ganz ähnlich; der Hauptunterschied besteht darin, daß sie vorn bis zum Halse offen sind und also nicht auf beiden Seiten durch die Arme in die Höhe gehalten werden müssen. Später werden sie auch um den Hals herum nicht mehr geschlossen, sondern nur vor der Brust mit Spangen oder Schließen zusammengehalten. Die Form selbst ist von Anfang bis jetzt ziemlich die gleiche geblieben. Nur die frühere Kapuze ist zum bloßen Zierschild geworden, der zuerst die Oberseite der zusammengeschlagenen Kapuze ersetzte und später größere Dimensionen annahm. Vom Festmantel der Mönche und vom Feierkleide der liturgischen Sänger wurde das Pluviale erst später zum liturgischen Obergewand des Priesters bei den meisten Funktionen außer der Messe. Die Namen Chorkappe, Vespermantel, Rauchmantel, deuten diese Funktionen hinreichend an. Früher diente auch dabei stets die Kasel.

Der Bischof hat kein besonderes liturgisches Obergewand, trägt aber zum Zeichen seiner Machtfülle alle drei Obergewänder Tunika, Dalmatik (beide aus leichter Seide) und Kasel zusammen. Ihm eigen sind violette Pontifikalstrümpfe und reich verzierte Pontifikalschuhe in der Tagesfarbe, ebensolche Pontifikalhandschuhe und als Kopfbedeckung die Mitra oder Inful, eine Klappmütze, deren beide Teile oben in eine

Spitze auslaufen und deren Rückteil mit zwei über das Hinterhaupt herabfallenden Bändern geziert ist. Diese Bänder sind erst seit der Mitte des 12. Jahrhunderts üblich, während die Mitra selbst sich in Rom um die Mitte des 10. Jahrhunderts, im übrigen Abendlande um das Jahr 1000 einbürgerte. Vom 12. bis zum 18. Jahrhundert herrscht die Tendenz, die Mitra zu vergrößern, so daß sie in der Zeit des Barocks ganz bedeutende Dimensionen aufweist.

Erzbischöfe und besonders ausgezeichnete Bischöfe dürfen bei bestimmten Funktionen gewisser Hochfeste eine eigene Insignie, das Pallium, tragen. Es ist ein ringförmiges, Brust, Nacken und Schultern umziehendes Ornatstück, von welchem vorn und rückwärts je ein Streifen von zirka $1\frac{1}{2}$ Spannen Länge herabhängt; an dem Ringe sind vier schwarze Kreuze aufgenäht, an den beiden Streifen je eines. Es wird hergestellt aus weißer Wolle von Lämmern, die im römischen St. Angeskloster gehalten werden, und nach Bedarf vom Papste am 28. Juni geweiht. Ursprünglich seit dem 6., vielleicht sogar seit dem 4. Jahrhundert persönliche Ehrengabe, ist es jetzt Symbol der besonderen persönlichen Beziehungen des Metropoliten zum Apostolischen Stuhl. Die Verleihung des Palliums an einfache Bischöfe ist auch jetzt eine rein persönliche Auszeichnung.

Mehrere Bischöfe im Mittelalter trugen noch als Schulterschmuck eine Art Kragen, das Rationale, dessen sich jetzt nur mehr die Bischöfe von Eichstätt, Krakau, Paderborn und Toul bedienen.

Die bischöfliche Kleidung wird noch vervollständigt durch die beiden Insignien: Ring und Brustkreuz.

Der Ring, am rechten Ringfinger getragen, versinnbildet die geistliche Vermählung des Bischofs mit seiner Diözese, bzw. des Abtes mit seinem Kloster; bei anderen kirchlichen Würdenträgern ist er nur persönliche Auszeichnung.

Das Brustkreuz ist aus edlem Metall gefertigt, mit Edelsteinen oft reich verziert, enthält manchmal, in früherer Zeit regelmäßig, Reliquien, wird an einer Kette aus Gold oder Silber oder an einer Seidenschnur getragen und ist seit dem 14. Jahrhundert als Auszeichnung der Kardinäle, Bischöfe, Äbte, Prälaten, seltener auch der Kanoniker in Gebrauch.

Zur vollständigen Ausrüstung des Bischofs gehört noch der Bischofs-(Hirten)-Stab, eines der ältesten Insignien des Bischofs, das Sinnbild seiner Hirtensorge und Hirtengewalt. In der ersten Zeit ist er aus Holz oder Eisen, später aus edlen Metallen mit Elfenbein- und Emailverzierungen. Die Krümmung, beim Tragen dem Volke zugekehrt, hat in den verschiedenen Perioden verschiedene typische Formen und wird oft durch kunstvolle Metallarbeiten ausgezeichnet.

Die liturgische Gewandung und Ausrüstung des Papstes unterscheidet sich nicht wesentlich von jener der Bischöfe. Besondere Auszeichnungen des Papstes sind der päpstliche Hirtenstab, der

oben statt in einer Krümmung in einem Kreuze endigt, der Fischerring mit dem Bilde des heiligen Petrus und dem Namen des regierenden Papstes, die Tiara, eine außerliturgische Kopfbedeckung mit drei Kronenreifen, der Fanone, ein seidener Schulterkragen, und das Subzinktorium, ein manipelartiges, am Zingulum zu befestigendes Zierstück mit eingesticktem Kreuz und Osterlamm.

Das Mittelalter und die von ihm abhängige Literatur hat ein ganzes System der symbolischen Bedeutung liturgischer Gewänder geschaffen. Eine eigentliche Bedeutung kommt jedoch nur den Insignien oder Amtsabzeichen: Manipel, Stola usw. zu. Die übrigen sogenannten Bedeutungen sind nur Deutungen, d. h. Erwägungen dogmatischer oder moralischer Natur, welche in näherem oder weiterem Zusammenhang mit den liturgischen Gewändern stehen und sich bei bestimmten Kreisen des Klerus oder Volkes eingebürgert haben. Die allgemeine Bedeutung der liturgischen Gewandung liegt darin, daß sie die damit bekleideten Personen aus der Umgebung des Alltagslebens heraushebt und deren liturgische Funktion als etwas Außer- und Überweltliches charakterisiert. Ursprünglich unterschied sich die liturgische Gewandung zu ihrem größten Teile nicht von der allgemein herrschenden Volkstracht; nach den Veränderungen dieser blieb sie als ein Rest alter Kultur und machte dann, von der jeweilig herrschenden Tracht ziemlich unberührt, ihre eigene Entwicklung durch.

Nicht für Form und Gestalt, wohl aber für die Wahl der Farben im römischen Ritus waren symbolische Erwägungen maßgebend. Nach verschiedenen Versuchen und Schwankungen erhielt der heutige römische Farbenkanon: Weiß, Rot, Grün, Violett, Schwarz unter Innozenz III. um 1200 die Vorherrschaft und unter Pius V. um 1600 Gesetzeskraft. „Er ist ganz und gar auf dem Boden jener mystischen Betrachtungen und Anschauungen erwachsen, welche eine gewisse Verwandtschaft fanden oder zu finden glaubten zwischen dem Charakter der einzelnen Farben und ihrer Wirkungen auf das Gemüt einerseits und den geistigen Kolorit der verschiedenen kirchlichen Feste und der diesen eigentümlichen religiösen Stimmung andererseits“ (Braun, Die liturgische Gewandung S. 750). Demnach ist Schwarz Trauerfarbe, Violett Bußfarbe, Rot für Feste des Heiligen Geistes (Feuer) und der Märtyrer (Blut), Weiß für die übrigen Freudenfeste und Grün für die außerhalb der Feste und Festeskreise liegenden Sonn- und Wochentage, von denen sich die Feste wie rote und weiße Blumen von grünem Grunde abheben.

§ 5 Haltung und Bewegung

Literatur: Val. Thalhoffer, Handbuch der Liturgik I, 584—665; übersichtliche Darstellungen des gegenwärtigen Gebrauches finden sich in den meisten rubrizistischen Handbüchern. Historische Monographien sind selten, z. B. J. Behm, Die Handauflegung im Urchristentum nach Verwendung, Herkunft und Bedeutung in religionsgeschichtlichem Zusammenhang untersucht. Leipzig 1911.

Nicht nur die Gewandung, auch die Haltung und Bewegung des Liturgen ist durch die Liturgie

selbst geregelt und erst dadurch wird das Bild seiner äußeren Erscheinung bei der liturgischen Funktion vollständig. Selbst das Volk nimmt in seiner Weise an den liturgischen Gesten teil.

Für die Liturgie sind folgende Körperhaltungen von Bedeutung: Stehen, Sitzen, Knien, ausgestreckt mit dem Antlitz zur Erde liegen.

Das **S t e h e n** ist die gewöhnliche Haltung des amtierenden Priesters beim liturgischen Gebete, bei der Opferfeier und bei der Spendung der Sakramente mit Ausnahme des Bußsakramentes. Es entspricht der Aufgabe des Priesters als des Mittlers zwischen Gott und den Menschen. Darum steht er oft selbst dann, wenn alle anderen knien müssen. Diakon und Subdiakon stehen bei den liturgischen Funktionen, um stets zu ihren Dienstleistungen bereit zu sein. Die übrigen Altardiener stehen oder knien, je nachdem es die Heiligkeit der augenblicklich vollzogenen Handlung oder ihr Dienst erfordert. Die im Chor versammelten Kleriker stehen immer dann, wenn sie selbst außer der einfachen Psalmodie etwas zu singen haben und wenn sie durch ihr Stehen die Ehrfurcht gegen das augenblicklich Gelesene (Evangelium) oder ihre Teilnahme an einem freudigen Gesange (Präfation, *Te Deum*) ausdrücken sollen. Auch die Richtung des Körpers beim Stehen (nach Osten, beim Lesen des Evangeliums) wird beachtet. Nach uraltem Gebrauche werden in freudiger Erinnerung an den auferstandenen Heiland am Sonntag und in der ganzen Osterzeit viele Gebete stehend verrichtet, bei welchen man sonst zu knien pflegt. Nach allgemeinem Gebrauche steht das Volk während

des Evangeliums. Es ist dies ein Zeichen der Ehrfurcht, das auch in außerkirchlichen Versammlungen z. B. beim Singen der Nationalhymne, bei Trauerkundgebungen für vornehme Verstorbene allgemein üblich und verständlich ist.

Sitzen ist in der Liturgie die Haltung des ruhig Zuhörenden oder selbst Psallierenden. Kleriker bedecken sich dabei gewöhnlich mit dem Birette, Mönche mit der Kapuze. Sitzend hört z. B. der Klerikerchor die Lesung der Epistel an. Der zelebrierende Priester kann außer während des Gloria und Credo auch während des Kyrie und Graduale sitzen. Es ist dies durchaus keine Unterbrechung der liturgischen Funktion, sondern ein vollberechtigtes und ebenbürtiges Glied derselben.

Knien ist die Haltung des demütig Bittenden, auch im außerliturgischen Gottesdienst allgemein üblich und verständlich. In der Liturgie knien alle, welche selbst demütig bitten oder sich einem demütig flehenden Gesange („*Veni Sancte Spiritus* — Komm Heiliger Geist!“) oder Gebete anschließen wollen, auch wenn der Priester selbst das Gebet stehend spricht.

Noch demütiger ist die Haltung des mit dem Gesicht zur Erde am Boden **Liegenden**, der eben dadurch seine ganze Ohnmacht und Hilflosigkeit ausdrückt. Von der jetzigen römischen Liturgie ist diese Haltung vorgeschrieben für den Beginn der Karfreitagszeremonien ohne jedes laute Gebet und für die Allerheiligenlitanei am Oster- und Pfingstsamstage. In derselben Haltung verharren während der Allerheiligenlitanei die Kandidaten der höheren

Weihen. Bei Orientalen, Slaven, Romanen ist diese Haltung auch unter dem Volk in und außer der Kirche üblich.

Dieselben Völker beten auch vielfach mit **ausgestreckten Armen**. Bei den germanischen Völkern ist dieser Gebrauch nie allgemein geworden, aber in der Liturgie hat er sich überall erhalten und erinnert so an die Heimat der Liturgie, den Orient; allerdings ist er in der jetzigen römischen Liturgie nur mehr ein stark reduzierter Rest der früheren großen Aktion. Die Arme werden nicht mehr ganz ausgestreckt, sondern lose an den Körper angelegt, die Hände bis zur Schulterhöhe erhoben und die Handflächen einander zugekehrt. Diese Reduzierung hängt zusammen mit der Verkürzung der Kasel, die in ihren früheren großen und faltenreichen Formen auch entsprechende große Aktionen forderte. Mit so ausgestreckten Armen, bezw. ausgebreiteten Händen, betet jetzt nur der Priester beim eucharistischen Opfer den ganzen Kanon mit dem Vaterunser und die drei Gebete: Kollekte, Sekret, Postcommunio. Die reiche Beweglichkeit des Armes und der Hand führten von Anfang an zu einer liturgischen Zeichensprache, aus der sich nebst dem eben erwähnten noch mehrere Elemente erhalten haben. Beim Primizsegnen — dasselbe kann übrigens auch bei anderen Gelegenheiten stattfinden — streckt der Priester beide Hände über die Person aus, die er segnen will. Vor der Lossprechung im Bußgerichte hält er die rechte Hand gegen den Büßer ausgestreckt, ein Überbleibsel einer einstigen Handauflegung; bei der Priesterweihe gehört die Handauflegung zum Wesen des Sakramentes.

Allgemein üblich und auch vom Volke geübt ist das Falten der Hände beim Gebete. Schon das kleine Kind versteht diese bittende Gebärde, noch ehe es seine Bitte in Worten ausdrücken kann.

Auch der reiche Ausdruck, dessen die Augensprache fähig ist, muß liturgischen Zwecken dienen. Beim Gehen, bei den Wendungen zum Volke, schreibt die Liturgie vor, die Augen zu senken, während der Opferung des Kelches blickt der Priester empor, beim „Vaterunser“ in der Messe und den Gebeten vor der heiligen Kommunion heftet er den Blick auf die heilige Hostie. Außerdem ist oft ein kurzer Aufblick gen Himmel vorgeschrieben, der bereits zu den liturgischen Bewegungen gerechnet werden muß.

Die liturgischen Bewegungen werden zunächst durch die augenblicklichen Anforderungen der Funktion selbst geregelt, wie das Gehen zum Altare, zur Epistel- oder Evangelienseite usw. Außerdem haben eine Reihe liturgischer Bewegungen auch mehr selbständige Bedeutung. Eine eigentliche liturgische Handlung ist z. B. das Gehen in Prozession; die dabei gesprochenen und gesungenen Texte kommen nur als Nebensache zur Hauptsache, dem Gehen, hinzu. Dieses selbst reicht allein schon hin, um den Ausdruck des öffentlichen Glaubensbekenntnisses, der Freude, der Bußgesinnung, des demütigen Flehens zu bilden. Es findet sich daher bei allen Völkern auch in primitiven und heidnischen Kulturen als Element der sozialen Religionsübung.

Für die Religionsübung des einzelnen Liturgen sind von Bedeutung:

1. Die bereits erwähnte kurze Erhebung der Augen; ein solcher Aufblick, z. B. vor dem Vorbereitungsgebet zum Evangelium, vor der Opferung des Brotes, soll die besondere Innigkeit des augenblicklichen Anschlusses an Gott ausdrücken.

2. Die Verneigung; sie ist ein Zeichen der Ehrfurcht, die dem eben gelesenen oder gesungenen Texte entspricht; so wird a) das Haupt geneigt bei heiligen Namen: Jesus, Maria, Namen des Tagesheiligen, des regierenden Papstes; mit einer Wendung zum Altare neigt der Priester das Haupt außer beim Namen Jesus bei den Worten: „Ehre sei dem Vater . . .“, „*Orémus* — Beten wir!“ — b) Mit der Senkung des Hauptes wird eine mäßige Beugung der Schultern verbunden bei mehreren längeren Gebeten, sei es, daß man dabei steht oder kniet. — c) Der ganze Oberkörper wird tief geneigt beim allgemeinen Sündenbekenntnis, das der Priester vor den Stufen des Altares stehend betet, beim Vorbereitungsgebet zum Evangelium, zu Beginn des Kanons und kurz nach der Wandlung.

3. Die Gesten der Hände; sie werden vor der Brust auseinandergebreitet und sofort wieder gefaltet bei der Begrüßung des Volkes mit *Dóminus vobiscum*; dieselbe Geste wird mit einer Verneigung des Hauptes zum Kreuz hin verbunden bei der Aufforderung zum Gebete mit *Orémus*. Noch feierlicher gestaltet sich diese Aktion, wenn sie mit Erhebung der Hände und Augen verbunden wird; sie ist ein so ausdrucksvolles Zeichen demütigen Flehens, daß sie auch ohne begleitende Worte vollkommen ver-

ständiglich ist und daher auch ohne Worte dem erhabensten priesterlichen Gebete, dem Kanon, vorangeht. Das Klopfen an die Brust ist der Ausdruck demütigen Schuldbekenntnisses und flehentlicher Bitte.

4. Die Kniebeugung und das Niederknien auf beiden Knien mit gleichzeitiger Verneigung; beides sind Zeichen der Anbetung, die nur Gott und dem allerheiligsten Sakramente gebührt. Auch die Kniebeugung vor dem Kreuz ist auf den Gekreuzigten selbst zu beziehen, die Kniebeugung vor Personen auf die göttliche Würde, an der sie teilnehmen. Je mehr die Erhabenheit und Größe Gottes in der Liturgie wahrnehmbar und fühlbar wird, desto tiefer verdemütigt sich der Mensch, um sie anzuerkennen; daher die doppelte Form des Niederknien auf einem und beiden Knien.

5. Das Kreuzzeichen in seiner doppelten Form: a) Die rechte flache Hand zeichnet die beiden Kreuzesbalken von der Stirne zur Brust und von der linken zur rechten Schulter, wobei die Endpunkte der Balken durch Berührung der betreffenden Körperstelle markiert werden. b) Die Innenseite des Daumens der rechten, flach ausgestreckten Hand zeichnet drei kleine Kreuze auf Stirn, Mund und Brust. „Das Kreuzzeichen ist voll heiliger Geheimnisse, voll heilsamer Lehren und Mahnungen: es ist ein symbolischer Ausdruck der Hauptwahrheiten (Dreifaltigkeit; Menschwerdung und Kreuzestod des Gottessohnes) des Christentums, ein Bekenntnis des Glaubens, das katholische Unterscheidungszeichen; es erinnert uns an den Gekreuzigten, an den Preis unserer Er-

lösung und an die Kostbarkeit unserer Seele; es entzündet die Liebe und stärkt die Hoffnung, es mahnt uns zur Nachfolge Christi auf dem Kreuzeswege; es deutet an, daß wir im Kreuz unseren Ruhm, unser Heil und unser Leben finden, daß wir die Torheit und Schwachheit des Kreuzes aller Weisheit und Macht der Welt vorziehen, daß wir als Jünger des Gekreuzigten unter der Fahne des Kreuzes kämpfen und in diesem Zeichen über alle Feinde obsiegen werden“ (Gihl). — Das Zeichen des Kreuzes ist darum zugleich auch das Zeichen des Segens über andere; über Personen und Dinge wird vom Priester mit ausgestreckter Hand das Zeichen des Kreuzes gemacht, um ihnen die Kraft des heiligen Kreuzes anzuwünschen und nach Maßgabe der kirchlichen Gebete auch tatsächlich zuzuwenden.

6. Der liturgische Kuß; seine feierlichste Form ist der Friedenskuß des Klerus vor der heiligen Kommunion im Hochamte. Einst ward er — gewöhnlich vor der Kommunion — von allen Gliedern der ersten Christengemeinden geübt; jetzt ist er auf den Klerus beschränkt und besteht auch da bloß in einem gegenseitigen Nähern der linken Wangen unter den Worten: „*Pax tecum* — Friede mit dir!“ Hervorragende Laien und manchmal auch Kleriker erhalten diesen „Frieden“ durch ein „Instrument“ d. i. ein Kruzifix oder ein Täfelchen, das sie küssen, nachdem es zuvor der den „Frieden gebende“ Priester geküßt hat. Immer, schon seit apostolischer Zeit, war und ist der Friedenskuß Symbol christlicher Liebe und christlichen Friedens. Wie um sich vom Altare diesen „Frieden“ zu holen, bevor er ihn dem

Volke mitteilt oder wünscht, küßt der Priester den Altar, bevor er anderen den Friedenskuß gibt, ja auch bevor er sich mit dem Friedensgruß: „*Dóminus vobiscum* — Der Herr mit euch!“ zum Volke wendet; er küßt die Patene, während er um Frieden betet. Sonst ist der Kuß in der Liturgie gewöhnlich das Zeichen großer Ehrfurcht. Aus diesem Grunde küßt der Priester den Altar sofort nach dem Stufengebete, um ihn und die darin eingeschlossenen Reliquien zu verehren und gleichsam zu begrüßen. Beim Überreichen und Empfangen von Gegenständen wird der Gegenstand und die Hand des Zelebranten geküßt. Aus Ehrfurcht gegen das heilige Evangelium wird es, bezw. das den Anfang der Perikope bezeichnende Kreuz geküßt. In früheren Zeiten äußerte man auch seine Ehrfurcht gegen das Allerheiligste Altarsakrament durch Küssen der heiligen Hostie.

Haltung und Bewegung der je nach ihren Rangstufen verschieden gekleideten liturgischen Personen verleihen durch ihren reichen Wechsel und ihre zahlreichen, oft malerisch schönen Kombinationen der feierlichen liturgischen Funktion reges dramatisches Leben und bewahren auch die ganz schlicht vollzogene Liturgie vor ermüdender Einförmigkeit. Sie schaffen z. B. im Pontifikalamte die prächtigen Gruppen und den für das Auge ästhetisch wirkungsvollen Verlauf der ganzen heiligen Handlung; sie schaffen die Grundlage des großen liturgischen Gesamtkunstwerkes, des Liturgiedramas, dem sich die übrigen Faktoren harmonisch eingliedern und dem die Musik die höchste künstlerische Vollendung gibt.

2. Kapitel **Gebrauchsgegenstände**

§ 6 Naturalobjekte

Literatur: V. Thalhofer, Handbuch der Liturgie I, 666—704. Cabrol-Pletl, Die Liturgie der Kirche 380 bis 413. Viel brauchbares Material findet sich bei Fr. X. Kraus, Real-Enzyklopädie der christlichen Altertümer, 2 Bde. Freiburg i. Br. 1882/1886. Dasselbst und in den entsprechenden Artikeln des Kirchlichen Handlexikons ist auch die wichtigste einschlägige Literatur angeführt. Sehr wertvolle Beiträge enthält an zahlreichen Stellen A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, 2 Bde. Freiburg i. Br. 1909.

Da die Liturgie ihrem Wesen nach lebendige Handlung ist, so muß die Bedeutung aller damit in Verbindung stehenden Gegenstände aus ihren Beziehungen zur liturgischen Handlung erklärt werden. Diese Beziehungen sind sehr mannigfacher Art.

Von größter Bedeutung in der Liturgie sind die beiden eucharistischen Elemente Brot und Wein, deren Verwendung auf göttlicher Anordnung beruht. Das Brot ist in den abendländischen Riten ungesäuert, bloß aus Weizenmehl und Wasser hergestellt, während sich die meisten Orientalen gesäuerten Brotes bedienen. Ursprünglich hatte es die Form des auch im gewöhnlichen Leben gebrauchten Brotes, später gab man ihm eine eigene Form, sei es eines runden kleinen Brötleibes oder eines Kranzes oder Reifens. Seit dem 11. Jahrhundert begann man die Hostien statt im Backofen zwischen zwei heißen Eisen (Hostieneisen) zu backen und mittelst derselben der Hostie ein Kreuz, seit dem 12. Jahrhundert bildliche Darstellungen, seit der Reformationszeit selbst die landesherrlichen Wappen aufzuprägen.

Auch wurde im Laufe der Zeit die Hostie kleiner, bis sie die zwei gegenwärtig üblichen Größen (große und kleine Hostie) erhielt.

Der zur Eucharistie verwendete Wein muß rein und unverfälscht und kann rot oder weiß sein. Im christlichen Altertum galt der stärkste und beste Wein als der geeignetste für das heilige Opfer und der heilige Gregor von Tours rühmt deshalb eine Witwe, die zu den erbetenen Messen für ihren verstorbenen Gemahl eigens aus Gaza besonders auserlesene Weinsorten kommen ließ. Die mittelalterlichen Klöster pflegten mit großer Sorgfalt die Reben, deren Ertrag als Meßwein Verwendung finden sollte.

Dem eucharistischen Weine sind stets einige Tropfen Wasser — nach römischem Ritus im Verlaufe der liturgischen Handlung selbst — beizumischen; es geschieht dies in der begründeten Annahme, daß sich auch Christus der Herr beim letzten Abendmahle gewässerten Weines bedient habe. Das im gegenwärtigen Ritus bei der Mischung gesprochene Gebet fleht um Anteilnahme an der Gottheit dessen, der unsere Menschheit annahm. Darin ist jedoch nur eine der vielen Deutungen ausgesprochen, welche diese Zeremonie erfahren hat, ohne daß damit der Grund ihrer Einführung, ihre Bedeutung, erklärt werden sollte.

Außer in der Eucharistie haben Brot und Wein innerhalb liturgischer Funktionen keine Verwendung, werden aber häufig in ziemlich feierlicher Weise gesegnet, z. B. das Brot zu Ostern, der Wein am Feste des heiligen Apostels Johannes.

Sehr umfassend dagegen ist der Gebrauch des Wassers in der Liturgie zur Waschung und Besprengung. Die heiligen Väter sind unerschöpflich in Lobsprüchen über die heiligende Kraft des Wassers. Sie denken dabei besonders an die Wiedergeburt aus dem Wasser und Heiligem Geiste in der Taufe. Darum ist ihr Glaube wohl begründet und nicht quasi Magie. Schon sehr früh wird das Taufwasser eigens unter besonderen Feierlichkeiten geweiht. Eines minder feierlich geweihten Wassers bedienen sich die Gläubigen als „Weihwasser“; sie besprengen sich damit beim Eintritt in die Kirche und ihre Wohnungen, wo sie es in den Weihwasserbehältern neben den Türen aufbewahren. Der Priester besprengt mit dem geweihten Wasser Personen und Dinge, die er segnet und weiht. Vor dem Hauptgottesdienste am Sonntag werden unter dem Gesang des „*Asperges me* — Bespreng mich“ Altar, Kirche und Anwesende besprengt. Eigens hiezu geweihtes Wasser dient bei den Waschungen und Besprengungen im Ritus der Kirchen-, Altar- und Glockenweihe, welche letztere darum volkstümlich auch Glockentaufe genannt wird. Waschen und Besprengen mit Wasser ist eben ein allgemeines Symbol innerer und geistiger Reinigung und findet sich darum nicht nur als einer der ältesten Bestandteile in allen morgen- und abendländischen christlichen Liturgien, sondern war auch bei den Juden und Heiden als uralter religiöser Gebrauch bekannt und geübt. Mit gewöhnlichem nicht geweihtem Wasser wäscht bei der heiligen Messe der Priester einmal, der Bischof öfters, ferner beide vor der heiligen Messe die Hände, teils aus praktischen

Gründen der vollkommenen Reinheit gerade jener Finger, welche das allerheiligste Sakrament unmittelbar berühren sollen, teils zur Mahnung an die zum heiligsten Dienste geforderte Lauterkeit der Gesinnung und Reinheit des Herzens.

In das Weihwasser wird etwas Salz gegeben und einige Körnchen reinen Salzes erhält vor der Taufe der Täufling auf die Zunge. Der Grund dafür ist seine Bedeutung als Symbol und auf Grund des kirchlichen Gebetes als Schutzmittel gegen den bösen Feind. (Vergl. Fr. Dölger, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual*. Paderborn 1909. III. § 5. Exorzismussalz 92—100; A. Franz, *Die kirchl. Bened. im MA.* I. 221—229.) Letztere Bedeutung ist die ursprüngliche. Nach der mittelalterlichen Symbolik, die Rhabanus Maurus erwähnt und an der nach ihm Durandus von Mende und auch die neueren Liturgiker (vergl. V. Thalhofer II § 11) festhielten, ist das Salz ein Symbol der göttlichen Weisheit, welche die alte Fäulnis der Sünde vertreiben soll.

Das heilige Öl kommt im jetzigen römischen Ritus in drei Arten zur Verwendung: als Katechumenenöl, Krankenöl und Chrisam; die beiden ersteren sind reines Olivenöl, der Chrisam enthält eine Beimischung von Balsam, einem dünnflüssigen, wohlriechenden Harze. Die Salbung mit Öl ist ein uralter Gebrauch der antiken Kulturvölker und aus deren Kulturwelt vom Christentum angenommen und durch neuen Inhalt geheiligt. Jünger ist der Gebrauch, das zur Salbung bestimmte Öl vorher zu weihen. Der Verwendung des Öles in der Liturgie liegt regel-

mäßig die Auffassung zugrunde, es sei Symbol der Stärke und Heilkraft, besonders der stärkenden und heilenden Gnade des Heiligen Geistes; der im Chrisam beigemischte Balsam erinnert an das Wirken des Heiligen Geistes, der den Menschen vor Tod und Verwesung durch die Sünde bewahrt und ihn befähigt, den Wohlgeruch gottgefälliger Tugenden zu verbreiten. Chrisam findet Verwendung bei der Bischofsweihe, Firmung, Weihe von Kelchen und Patenen; Chrisam und Katechumenenöl bei der Taufwasserweihe, Taufe, Altar- und Kirchweihe; Katechumenenöl allein bei der Priesterweihe und Königskrönung; Chrisam und Krankenöl bei der Glockenweihe, Krankenöl allein beim Sakrament der Krankenölung. In einfacher Weise kann jeder Priester selbst Öl segnen, das die Gläubigen zu Hause aufbewahren und in privater Weise zu Salbungen als Sakramentale verwenden können.

Zum liturgischen Lichte dient sowohl Öl als Wachs. Ein Öllicht muß Tag und Nacht vor dem im Tabernakel aufbewahrten heiligsten Sakramente brennen. Es ist dies einer der vielen Ehrfurchtsweise, womit die Liturgie das Allerheiligste Sakrament umgibt, und zugleich ein sehr passendes Zeichen der beständigen, Licht und Wärme spendenden Gegenwart Christi im Tabernakel. Wird das allerheiligste Sakrament aus dem Tabernakel herausgenommen, so müssen auf dem Altare wenigstens zwei, beim Aussetzen zur Anbetung sechs, zwölf oder mehr Wachskerzen brennen. Wenigstens zwei Kerzen brennen während der heiligen Messe und bei anderen feierlichen Funktionen. Licht begleitet das Aller-

heiligste Sakrament auch bei Prozessionen und auf dem Wege zu den Kranken. Der Gebrauch des Lichtes zu liturgischen Zwecken ist uralte und hat eine viel tiefere Bedeutung, als bloß dem praktischen Bedürfnisse der Beleuchtung zu genügen. Schon der heilige Hieronymus († 420) erwidert auf den Spott der Häretiker über die brennenden Kerzen bei hellem Sonnenschein: „In allen Kirchen des Orients werden, wenn man das Evangelium liest, auch bei hellem Sonnenschein Kerzen angezündet, keineswegs um die Finsternis zu verscheuchen, sondern um die Freude durch ein äußeres Zeichen zu erkennen zu geben.“ Das liturgische Licht zeigt immer an, daß sich bei diesem Lichte eine Handlung vollzieht, die dem Reiche des Lichtes, d. h. dem übernatürlichen Geistes- und Gnadenleben, angehört; und wie das Licht die Finsternis verscheucht, so soll durch das liturgische Licht auch der Einfluß der Mächte der Finsternis, d. h. der bösen Geister, fern gehalten werden. (Vergl. Heinr. Theiler, Das Licht als Symbol und Sakramentalie in der kath. Kirche. Regensburg 1907.)

Verwandte Bedeutung hat der Gebrauch des Wehrauches, eines wohlriechenden Gummiharzes aus dem Stamme der Bosmellia-Arten, das auf glühende Kohlen gestreut wird. Wie der Wehrauch selbst, so stammt auch seine liturgische Verwendung aus dem Orient. Zuerst findet er Verwendung bei Begräbnissen und der damit verbundenen Prozession, dann bei Prozessionen überhaupt, später noch bei der feierlichen Messe und beim feierlichen Gebet. Vom 4. Jahrhundert an waren liturgische

Räucherungen schon ziemlich allgemein üblich. Mögen auch praktische Rücksichten zu ihrer Aufnahme und Verbreitung beigetragen haben (z. B. Beseitigung des Totengeruches bei Leichenfeiern), so traten dieselben doch schon sehr früh gegenüber der symbolischen Bedeutung (Wohlgeruch der Tugenden und Gebete im Sinne von Psalm 140 und Apok. 5, 8; 8, 3, Anbetung) in den Hintergrund. Mit mehreren Räucherungen verbindet sich auch die Absicht, den Einfluß des bösen Feindes fern zu halten.

Ein scheinbar noch weniger materielles Element als die Weihrauchwolken spielt ebenfalls seine Rolle in der Liturgie; es ist die Luft im Atem des Menschen; darauf gründet sich das Hauchen und Blasen bei den mit der Taufe verbundenen Zeremonien. Das Hauchen bedeutet Mitteilung des guten, das Blasen Verscheuchen des bösen Geistes (vergl. Fr. Dölger, Der Exorzismus im altchr. Taufritual 118—130).

Nur im Taufritus, und zwar ursprünglich nur im römischen, findet ein Bestreichen der Ohr läppchen und der Nase des Täuflings mit Speichel statt. Das Mittelalter hat diesen Gebrauch auf die Heilung des Taubstummen zurückgeführt, dessen Zunge Jesus mit seinem Speichel berührte (Mk. 7, 32—37); in Erinnerung an einen alten heidnischen Gebrauch scheint aber diese Zeremonie auch exorzistischen Charakter gehabt zu haben (vergl. Dölger 130—157).

Auf je einen Tag im Jahre ist die liturgische Verwendung von Baumzweigen und der daraus bereiteten Asche beschränkt. Die Baumzweige, im Orient von Palmen- oder Olivenbäumen, in unseren Ge-

genden von Weidenstauden („Palmkätzchen“) u. a., dienen zur dramatischen Ausgestaltung der Prozession am Palmsonntage, indem sie an jene Zweige erinnern, welche die Juden beim Einzug Jesu in Jerusalem von den Bäumen hieben, um seinen Einzug zu einem Triumphzug zu gestalten. Die zu diesem Zwecke geweihten Zweige werden während des Jahres aufbewahrt und im folgenden Jahre zur Asche verbrannt, die den Gläubigen am Aschermittwoch aufs Haupt gestreut wird als Mahnung an die Vergänglichkeit des Lebens: „Staub bist du und sollst wieder Staub werden!“

Außer den erwähnten Naturalobjekten, die in der Liturgie eine ziemlich selbständige Verwendung finden und dabei kaum eine Veränderung ihres Naturzustandes durch menschliche Tätigkeit erfahren, müssen mehrere Stoffe erst künstlich zum liturgischen Gebrauche zugerichtet werden. Die dadurch erhaltene Form verleiht ihnen erst die liturgische Bedeutung. Da aber die Liturgie auch das Material, aus dem sie gefertigt werden, berücksichtigt, so mögen hier noch die wichtigsten Materialien Erwähnung finden, welche in der erwähnten Weise verarbeitet werden. Es sind: 1. Stein für Altäre — ein uralter, vom Christentum bald aufgenommener und geheiligter Brauch der gesamten antiken Kulturwelt; 2. Edelmetall für kirchliche Geräte und Gefäße, namentlich jene, welche in unmittelbare Berührung mit der Eucharistie kommen — ein Zeichen der Ehrfurcht; 3. Seide für das Priestergewand beim eucharistischen Opfer; 4. Leinwand für Altartücher, Albe und Schultertuch.

§ 7 Gefäße und Geräte

Literatur: Beda Kleinschmidt, Lehrbuch der christlichen Kunstgeschichte. Paderborn 1910, besonders das 4. Buch 404—525 und die daselbst S. XXV—XXXII angeführte Literatur, besonders: G. Lehnert, Geschichte des Kunstgewerbes, 2 Bde. Berlin 1909; M. Creutz und K. v. Lüer, Geschichte der Metallkunst. Stuttgart 1904/1909. Heinrich Otte, Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie,⁵ 2 Bde., Leipzig 1883/1885. Viel wertvolles Material findet sich zerstreut in den „Jahrbüchern“ und den „Mitteilungen“ der k. k. Zentralkommission in Wien.

Bei den liturgischen Gefäßen und Geräten ist ihr liturgischer Typus von dessen künstlerischer Ausführung zu unterscheiden. Letztere richtet sich nach dem jeweilig herrschenden Stile und Kunstgeschmacke. Die neuzeitliche Periode der römischen Liturgie übernimmt die Werke der bereits früher abgeschlossenen romanischen und der allmählich zu Ende gehenden gotischen Stilperiode und schafft sodann in der Renaissance, dem Barock und Rokoko eigene neue Werke im Geschmacke der Zeit, während das ausgehende 19. und beginnende 20. Jahrhundert wieder nach einer neuen Formensprache sucht. Die Darstellung dieser künstlerischen Formgebung gehört in das Gebiet der Kunstgeschichte. Die Liturgik kann sich mit der Darstellung der liturgischen Typen begnügen, welche von der Neuzeit bereits als vollendet und in sich abgeschlossen vorgefunden wurden, da ihre Entwicklung und endgültige Fixierung größtenteils noch der antiken Kultur oder wenigstens dem frühen Mittelalter angehört.

Das älteste und ehrwürdigste liturgische Gefäß ist der Opferkelch zur eucharistischen Feier,

aus edlem Metall gefertigt, in Fuß, Schaft mit Knauf und Trinkschale gegliedert, ursprünglich von den gewöhnlichen Trinkgefäßen für den gewöhnlichen Gebrauch nicht unterschieden, später jedoch beibehalten und selbständig weitergebildet, nachdem die Trinkgefäße des Alltagslebens andere Formen angenommen hatten. Als Zubehör zum Kelche gehört ein weißes Linnentüchlein, das *Purifikatorium*, ferner ein gestiftetes, quadratförmiges Linnenstück zum Zudecken, die *Palla* und ein Seidentuch in der Tagesfarbe zum Einhüllen des ganzen Kelches, das *Kelchvelum*.

Wein und Wasser stehen zum liturgischen Gebrauche bereit in den beiden *Meßkännchen* auf einer entsprechenden *Tasse*; zum Abtrocknen der Hände beim Lavabo ist ein kleines Handtuch, das *Lavabotüchlein*, beigegeben; zum Eingießen der Wassertropfen in den Opferwein dient oft ein kleines *Löffelchen*.

Die Hostie liegt vor der Konsekration vom Beginn der Messe bis zur Opferung und nach der Konsekration vom Schlusse des „*Paternoster*“ bis zur Kommunion auf einem goldenen oder wenigstens vergoldeten Teller, der *Patene*. Zur Aufbewahrung und bei der Austeilung der kleinen Hostien für die Kommunikanten dient ein kelchartiges, mit einem Metalldeckel verschlossenes Gefäß, das *Ziborium*, das gewöhnlich mit einem weißen Seidenmäntelchen umhüllt ist. In kleineren Ziborien oder Patenen mit Kapseln werden die heiligen Hostien zu den Kranken getragen. Zur Aufbewahrung einer großen Hostie dient eine vergoldete, geschlossene Kapsel,

die Custodia, zu ihrer öffentlichen und feierlichen Aussetzung die *Monstranz*. Sie ist das jüngste der eucharistischen Gefäße und verdankt ihr Entstehen der Einführung des Fronleichnamsfestes und dem darauffolgenden allgemeinen Aufschwung der eucharistischen Andachten im 14. Jahrhundert. Als Vorbilder dienten teils die Kelche (für Fuß und Schaft), teils die Reliquienbehälter (für die Hostienkapsel). Die früheren Monstranzen haben für die Aufnahme der heiligen Hostie einen Glaszylinder, die späteren eine kreisförmige Kapsel mit zwei parallelen Glasflächen; die Hostie selbst ruht zwischen zwei Goldringen oder halbmondförmigen Goldspangen, der *Lunula*. Der Barock setzt an Stelle der gotischen turmartig aufgebauten Monstranzen seine Form einer reichen Strahlensonne. In diesem Bestreben, den Blick auf die heilige Hostie zu lenken, tritt die Neuzeit in Gegensatz zur älteren Liturgie, welche im allgemeinen die heilige Hostie möglichst zu verbergen und zu verdecken suchte. Die Monstranz wird daher auch nie ganz verhüllt. Nur im „Heiligen Grabe“ ist sie mit einem leichten Seidenschleier umgeben. Alle Gefäße, welche die heilige Eucharistie enthalten, dürfen unmittelbar nur auf einem weißen Linnentuch, dem *Korporale*, stehen, das außer Gebrauch neunfach zusammengefaltet, in der *Bursa*, einer seidenen Tasche von der Tagesfarbe, aufbewahrt wird.

Als kostbare Schätze werden von der Kirche seit jeher die *Reliquien* der Heiligen behandelt und dementsprechend mit größter Ehrfurcht aufbewahrt. Dazu dienen Sarkophage oder kleinere sarkophagähnliche *Behälter*, kunstvoll gearbei-

tete Büsten, Arme usw. mit eingelegten Reliquienkapseln, monstranzähnliche Gefäße und schließlich auch einfache Kapseln, die entweder im Altare eingeschlossen werden oder auch zur Aussetzung und öffentlichen Verehrung in kleinen Monstranzen bestimmt sind. Für Splitter vom heiligen Kreuze Christi werden Reliquiare in Kreuzesform bevorzugt.

Die typische Form aller übrigen liturgischen Gefäße ist durch ihren Zweck unmittelbar gegeben; hier mögen nur kurz erwähnt werden die Metallbüchsen für die heiligen Öle, die verschiedenen Weihwassergefäße mit dem Aspergil zur Besprengung und endlich das Rauchfaß mit dem Weihrauchschiffchen.

Von den liturgischen Geräten verdienen Beachtung die Kerzenleuchter; sie gehören zur notwendigen Ausrüstung des Altares und werden bei feierlichen Funktionen auch von den Altardienern getragen. Die Altarleuchter sollen überragt sein vom Altarkreuz. Ein anderes Kreuz wird als Prozessionskreuz bei den Prozessionen vorangetragen. Die übrigen liturgischen Geräte, wie z. B. das Pult für das Meßbuch, die Altarglöcklein oder Klinsen usw. dienen entweder untergeordneten praktischen Zwecken oder werden von einer speziellen Funktion gefordert, wie z. B. die Schlüssel bei der Weihe zum Ostiarius. Darum bietet ihr Verständnis keinerlei Schwierigkeit, wenn ihr jeweiliger Gebrauch im Zusammenhang der ganzen liturgischen Handlung beobachtet wird. Eine derartige Beobachtung wird auch zeigen, daß durch die mannigfache Verwendung der liturgischen Gefäße und Geräte die liturgische

Handlung selbst an Reichtum, Lebhaftigkeit und Abwechslung bedeutend gewinnt, die Handlungen und Bewegungen der einzelnen Liturgen wie ganzer Gruppen um viele neue vermehrt werden und so sehr viel zur Ausgestaltung des dramatischen Charakters der Liturgie beigetragen wird.

3. Kapitel **Raumgestaltung**

§ 8 Lokale Zentren

Literatur: Laib und Schwarz, Studien über die Geschichte des christl. Altars. Stuttgart 1858. A. Schmid, Der christliche Altar und sein Schmuck. Regensburg 1871. Münzenberger-Beissel, Altäre Deutschlands. Freiburg i. Br. 1885. Für die übrige Literatur vgl. Kleinschmidt, Kunstgeschichte XXV—XXXII, 445—475.

Die innere Einheit einer liturgischen Handlung kommt in sehr anschaulicher Weise dadurch zum Ausdruck, daß sie sich auch in ihrem äußeren Verlaufe um ein bestimmtes Zentrum bewegt. Dieses ist für die meisten liturgischen Funktionen der **Altar**, der mit einem Märtyrergrabe verbundene steinerne Opfertisch des Neuen Bundes. Diese Verbindung einer steinernen Tischfläche und eines Märtyrergrabes bildet das wesentliche und charakteristische Merkmal des Altares im römischen Ritus seit dem frühesten Mittelalter. Besteht die Altarfläche nicht aus Stein, sondern aus Holz oder einem andern Material, so muß wenigstens in der Mitte ein Altarstein mit Märtyrerreliquien („Tragaltar“) von der Größe eines Korporale eingesenkt werden, damit Hostie und Kelch während des heiligen Opfers darauf Platz finden können. Der Altartisch (mensa) ruht auf einem

Unterbau, der um einige Stufen, oder doch wenigstens eine, von der übrigen Umgebung erhöht ist. Die Tischfläche ist mit drei linnenen Altartüchern bedeckt. Sie ist in liturgischer Beziehung die Hauptsache am ganzen Altar. Alle übrigen Zubauten, Rückwände, Bilder, Baldachine usw. sind freie Zutaten, die vom Standpunkt der Liturgie aus um so besser wirken, je mehr sie die Bedeutung des Altartisches hervortreten lassen und je weniger sie auf Kosten der Hauptsache sich selbst in den Vordergrund drängen. Am besten entspricht dieser Anforderung der Ziborium-altar, ein einfacher Unterbau (mit ganz kleiner Rückwand oder auch ganz ohne solche), der von einem auf vier Säulen ruhenden Baldachin überragt ist. Dieser Altartypus kommt in allen Stilperioden vor und erfährt demgemäß unter Wahrung des Typischen verschiedene künstlerische Ausstattung. Der romanische Stil hat außerdem Altäre mit kleiner Rückwand (Retable), der gotische Flügelaltäre, deren Bilder gleichsam die reiche Krone eines Baumes bilden, der im eigentlichen Altare wurzelt. Die Renaissance und noch mehr der Barock bauen die Rückwand selbständig und vom eigentlichen Altare getrennt aus. Statt der Bildergruppen der gotischen Flügelaltäre wird ein großes Bild in die Mitte des Rückbaues eingegliedert; es ist dabei nicht immer die Gefahr vermieden, daß der Altar dem Bilde untergeordnet scheint, anstatt daß das Bild als bloßer Schmuck des Altares kenntlich wäre.

Die liturgischen Bücher sprechen von einer „Bekleidung“ des Altares, die der Bekleidung des Priesters als etwas Analoges gegenübergestellt wird.

Die Bekleidung besteht darin, daß das oberste der drei Altartücher auf beiden Seiten bis zu den Altarstufen herabhängt, ähnlich, wie die Albe die ganze Gestalt des Priesters bis zu den Füßen einhüllt. Die Vorderseite des Unterbaues wird mit einem Antependium (d. h. Vorhänge) verhüllt, dessen Farbe, wenn es von Stoff ist, mit der des liturgischen Obergewandes (Kasel oder Pluviale) übereinstimmt. Wird etwa noch das Meßpult mit einer Decke von der Tagesfarbe bedeckt und werden überdies noch die Wände in der Nähe des Altares mit gleichfarbigen Behängen versehen, so erhält dadurch der Altar und seine Umgebung jenes eigentümliche zur ganzen Feststimmung passende Gepräge, wie es eben in der Tagesfarbe zum Ausdruck kommt. Zur wesentlichen Ausstattung des Altares gehört das Kruzifix in der Mitte und die Leuchter zu beiden Seiten. Das Zeremonienbuch für die Bischöfe (*Caeremoniale Episcoporum*) schreibt vor, daß die Leuchter mit den Kerzen von beiden Seiten gegen die Mitte hin höher ansteigen und schließlich alle vom Kruzifixe überragt werden. An vornehmer Einfachheit dürfte diese Zusammenstellung von keiner anderen, auch viel mehr Material verwertenden, übertroffen werden; sie wird bei jeder Inzensation des Altares vorausgesetzt. Als Schmuck liebt die Kirche zwischen den Leuchtern Reliquien in kleinen passenden Reliquiarien, die bei der Inzension des Altares ebenfalls inzensiert werden. Außerdem geben noch schöne, am besten frische, Blumen dem Altar ein festliches Aussehen (vergl. A. Rütter, Die Pflanzenwelt im Dienste der Kirche. 4 Bde., Regensburg 1895 ff.).

Die Stufen des Altares und der sie umgebende Boden werden je nach der Festlichkeit passend mit schönen Teppichen bedeckt.

Gegenwärtig darf das allerheiligste Altarssakrament nur auf einem Altare aufbewahrt werden. In Kirchen mit großen liturgischen Funktionen eignet sich dazu am besten ein würdiger Seitenaltar, da die größeren Funktionen bequemer und unbehinderter an einem Altar ohne heiligstes Sakrament vorgenommen werden können. In kleineren Kirchen wird das Allerheiligste Sakrament in einem **T a b e r n a k e l** auf dem Hochaltare aufbewahrt. Derartige Tabernakel sind erst seit dem Beginn der Neuzeit üblich geworden. Die gotische Bauperiode pflegte in einer Seitenwand des Chores (Presbyteriums) für die Aufbewahrung der Eucharistie reich verzierte Nischen anzubringen oder an einem Pfeiler oder einer Wand eigene, turmartige „Sakramentshäuschen“ zu bauen. Die Verbindung derartiger Sakramentshäuschen mit dem Altar hat zu den heutigen Tabernakeln geführt (vergl. Fr. X. Raible, *Der Tabernakel einst und jetzt*. Freiburg i. Br. 1908).

Für die Aussetzung des Allerheiligsten in der Monstranz dient ein Baldachin oder „Thron“, reich vergoldet und mit weißer Seide geziert. Weiß und Gold können überhaupt als die Farben des höchsten Gutes bezeichnet werden. Der „Thron“ ist so sehr der dem Allerheiligsten Sakrament allein zukommende Platz, daß es ausdrücklich verboten ist, irgend etwas anderes, z. B. das Altarkreuz, dorthin

zu stellen.¹⁾ Überhaupt gilt die Anwendung des Thrones oder Baldachines, wie die des Traghimmels bei eucharistischen Prozessionen als eine besondere liturgische Ehrenbezeugung gegenüber der Eucharistie.

Gleichsam eine Ergänzung des Altars ist die dazu gehörige *Kommunionbank*, an welcher die Laien kommunizieren, während Kleriker die Kommunion an den Stufen des Altars selbst empfangen. Sehr passend wird darum jenes Gitter, das den Raum des Klerus (Presbyterium) von dem der Laien (Schiff) trennte, als Kommunionbank benützt. Früher befanden sich in vielen Kirchen an diesem Gitter (*cancelli*) ein oder zwei kleine Kanzeln, von denen aus die heiligen Bücher (Epistel, Evangelium) vorgelesen und an dessen Stufen (*gradus*) zwischen den Lesungen Lobgesänge vorgetragen wurden (Graduale). Die heutige Kanzel erinnert noch durch Name und Form an diesen Ursprung, nur hat sie sich seit dem 13. Jahrhundert von den „Kanzeln“ losgetrennt und einen andern Platz in der Kirche eingenommen, der für die gleichzeitig aufkommende neue Predigtweise günstiger schien. Für feierliche Funktionen befindet sich in der Nähe des Altars ein weißgedeckter Tisch, die *Kredenz*, und Sitze für den Klerus, die *Sedilien*. Bischöfe und Äbte haben in der Nähe des Altars einen *Thron*.

¹⁾ Manche sehr geschätzte Liturgiker sind der Ansicht, die Dekrete, welche verbieten, daß das Altarkreuz auf den Expositionsthron gestellt werde, seien nur von der Zeit der Exposition selbst zu verstehen. Außer dieser könne auf den *fixen* Expositionsthron das Kreuz gestellt werden.

Beim Altare fand früher auch das Bußgericht im heiligen Sakramente der Buße statt, für die Männer an den Altarstufen, für die Frauen wahrscheinlich beim Gitter, den Kanzellen. Erst seit dem 16. Jahrhundert kamen die jetzigen Beichtstühle in Aufnahme, besonders durch die Reformbestrebungen des heiligen Karl Borromäus in Mailand, durch das Konzil von Trient und die Verbreitung des neuen römischen Rituale. Vereinzelt werden sie schon früher erwähnt, so zu Beginn des 16. Jahrhunderts (1512) auf einer spanischen Synode in Sevilla.

Ein selbständiges, vom Altar getrenntes und in jeder Weise unabhängiges Zentrum liturgischer Funktionen ist der Taufstein oder Taufbrunnen. Das christliche Altertum liebte es, dafür sogar eigene Kapellen zu bauen, wodurch diese zentrale Bedeutung des Taufbrunnens noch besser zum Ausdruck kam, als es bei der gegenwärtigen Praxis möglich ist. Die häufig stattfindende Taufe Erwachsener, und zwar nach damaligem Brauche durch Untertauchen, machte ein größeres, badartiges Wasserbecken notwendig. Erst im 11. Jahrhunderte führte das Zurückgehen des erwähnten Gebrauches und die vorherrschende Kindertaufe zur Verdrängung der alten Taufbecken und Einführung der noch jetzt üblichen Taufsteine, die zugleich ein sehr dankbares Objekt künstlerischer Ausgestaltung bildeten. Sie fanden nun ihren Platz in den zur Taufe berechtigten Kirchen selbst, häufig in der Nähe des Einganges oder in einer Seitennische

oder einer Kapelle. Im Taufstein wird jetzt das zu Ostern oder Pfingsten geweihte Taufwasser aufbewahrt. Häufig wird das Kind während der Taufe über den Taufstein selbst gehalten. Neben dem Taufstein kann bei der Funktion zur Bequemlichkeit ein kleiner Tisch mit den nötigen Utensilien aufgestellt werden.

Die äußere Form des Taufsteins war öfters vorbildlich für die Ausführung freistehender Weihwasserbecken.

§ 9 Kirche, Kapelle, Friedhof

Literatur: J. Kreuser, Der christliche Kirchenbau. 2 Bde. Regensburg 1860/1861. J. P. Kirsch, Die christlichen Kultusgebäude im Altertum. Köln 1893. Hartel und Seibertz, Moderner Kirchenbau. 1886—1900. G. Dehio und G. v. Bezold, Die kirchliche Baukunst des Abendlandes. 2 Bde. Stuttgart 1892—1901. Jos. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes und seine Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters. Freiburg i. Br. 1902. Max Hasak, Der Kirchenbau in der romanischen und gotischen Baukunst. Stuttgart 1902. Sauer, Zur Geschichte des Friedhofes (Archiv für katholisches Kirchenrecht 78 [1898] 171 ff.). Joder, Der konfessionelle Friedhof. 1897. Meunier, Das kirchliche Begräbniswesen, besonders in der Erzdiözese Köln. 1900.

An und für sich würden die vorhin angegebenen lokalen Zentren für den Vollzug der liturgischen Funktionen genügen, und sie genügen auch tatsächlich, wenn die Funktion außerordentlicherweise im Freien stattfindet. In den weitaus meisten Fällen werden jedoch die liturgischen Funktionen in geschlossenen Räumen abgehalten. Die Liturgie mußte sich schon sehr früh passende Räume schaffen, in welchen sie

ihr Heim aufschlagen konnte. Die wichtigste Aufgabe dieser Räume war von Anfang an: Versammlungslokal für eine Christengemeinde oder einen bestimmten Teil derselben zu sein, und die wichtigste Versammlung, der sie zu dienen hatten, war die eucharistische Opferfeier. Demgemäß sollten sie nicht nur den rein praktischen Bedürfnissen der Versammlung genügen, sondern auch deren idealer Bedeutung schon in ihrem ganzen Äußeren, ihrer Ausstattung und ihrem Schmuck, würdig sein. Kirchen und Kapellen entstehen darum seit den ersten christlichen Jahrhunderten überall, wo sich die christliche Religionsübung hinreichender Freiheit dazu erfreut.

Wo es sich um die Schaffung eines praktischen und würdigen Versammlungslokales für die Feier der Liturgie handelte, mußten nach hinreichender Entwicklung der liturgischen Funktionen zwei einander angegliederte Räumlichkeiten geschaffen werden: die eine für den Klerus, der die Liturgie vollzog, die andere für die Laien, welche an der Liturgie teilnahmen. Damit ist die Einteilung in Priesterraum mit Altar usw. und Volksraum (Kirchenschiff), etwa mit der Unterabteilung für Männer und Frauen, von selbst gegeben. Einen eigenen Platz erhalten die Sänger angewiesen. Die liturgischen, aus Klerikern zusammengesetzten Sängerkhöre hatten ihren Platz in der Nähe des Altares, die weltlichen Sänger an einer bestimmten Stelle des für das Volk bestimmten Raumes.

Diesen Bedürfnissen hat die kirchliche Baukunst zu verschiedenen Zeiten in verschiedener Weise

gerecht zu werden versucht und dabei mehrere typische Formen geschaffen, die nicht nur von kunsthistorischer, sondern auch von liturgischer Bedeutung sind.

Der Zentralbau mit kreisförmiger Basis fand im Abendlande nicht jene Pflege und Verbreitung wie im Oriente. Während in Armenien, Mesopotamien, Syrien und Kleinasien rotundenartige Kirchen als Versammlungslokale für die Christengemeinden nichts seltenes waren, blieben die Zentralbauten im Abendlande meistens auf Grab- und Taufkapellen beschränkt.

Die typische Form der ältesten Gemeindekirchen im Abendlande ist die Basilika, eine längliche, durch Säulenreihen in mehrere Schiffe gegliederte Halle, in der Mitte überhöht und gegenüber vom Haupteingang durch eine halbrunde Nische, die Apsis, abgeschlossen. Vor dem Eingang befindet sich eine Vorhalle, der nicht selten noch ein kleiner Hof vorgelagert ist. Dieser Typus läßt sich bereits seit dem 4. Jahrhundert nachweisen und hat für die ganze Entwicklung der abendländischen Kirchenform grundlegende Bedeutung.

Der Innenraum ist deutlich in den höher liegenden Priesterraum mit dem Altar, sehr häufig einem Ziboriumaltar und den tiefer liegenden Volksraum (Männer- und Frauenschiff) geschieden. Zwischen beiden befindet sich der Raum für die liturgischen Sänger.

Über die Einflüsse, welche zur Schaffung des basilikalen Kirchentypus geführt haben, herrschen sehr verschiedene Ansichten. Zestermann und Witting

meinen, daß nur das liturgische Bedürfnis selbst die Form der Basilika geschaffen habe, Kreuser will sie aus dem orientalischen und ägyptischen Tempelbau erklären, Meßmer, Weingärtner, Holtzinger, Dehio, Lowrie, Beißel und Kirsch führen sie auf das römische Privathaus, Richter, Burekhardt, Springer auf die öffentlichen Markt- und Gerichtshallen zurück, die seit jeher ebenfalls Basiliken genannt wurden. De Rossi sucht ihren Ursprung in den alten, mit ein bis drei Apsiden abschließenden Grabkapellen, während Kraus und Kaufmann überdies noch auf die Verlängerung dieser Kapellen durch Säulenhallen hinweisen, deren Anwendung die profane Basilika nahelegte. Jedenfalls wurden schon früh nach dem Vorbild der schon vorhandenen Bauten eigens zu liturgischen Zwecken Basiliken errichtet, aber auch manche der schon bestehenden profanen Hallen in Kirchen umgewandelt.

Durch die Verbindung der Basilika mit dem Zentralbau entstand im Orient ein neuer Typus, der basilikale Zentralbau, der aber im Abendlande sich nie einbürgerte.

Der so geschaffene Grundtypus wurde von der romanischen Kunstperiode bereits als in sich abgeschlossen vorgefunden und nur in der künstlerischen Durchführung weitergebildet. Die beim Basilikenbau nur vereinzelt vorkommende Durchkreuzung des Hauptschiffes durch ein Querschiff wird zur allgemeinen Regel. Zur Erweiterung des Chores ist der Apsis ein quadratischer, vom übrigen Schiff durch seine Erhöhung und gewöhnlich auch durch

besondere Schranken getrennter Raum vorgelagert. Der ganze Innenraum wird nach oben hin nicht mehr durch eine flache Decke oder den offenen Dachstuhl abgeschlossen, da seit dem 12. Jahrhundert allmählich die Einwölbung der Kirchen in Aufnahme kommt. In der Innenausstattung wetteifern Plastik und Malerei miteinander. Die Plastik, die bis zum 12. Jahrhundert vorzüglich nur Werke der Kleinkunst geschaffen, tritt in organische Verbindung mit der Baukunst; die großen Flächen in der Apsis, an den Wänden des Chores und Schiffes, laden zu reicher Entfaltung der Malerei ein. Nach außen hin werden die Portale reicher ausgebildet und die früher vom Bau getrennten Türme mit diesem selbst verbunden. In den Einzelheiten schafft sich diese Kunstperiode einen neuen, den romanischen Ornamentstil, der durch die häufige Verwendung des Rundbogens an Fenstern usw. sich kenntlich macht.

Erst die Gotik bringt wieder eine neue Formensprache mit dem charakteristischen Spitzbogen, den neuen Ornamenten und den konstruktiven Elementen, besonders dem Kreuzgewölbe. Im Inneren wird die Plastik gegenüber der Wandmalerei bevorzugt, weil die architektonischen Bedingungen dafür günstiger sind; die großen Fenster führen zu häufigerer und vollkommenerer Anwendung der Glasmalerei. Den für die Liturgie wesentlichen Grundtypus läßt die Gotik ziemlich unverändert. Der bevorzugte Grundriß ist, wie schon früher, das Kreuz. Auch wird die seit dem Basilikenbau übliche Orientierung, d. h. die Richtung der Kirche nach Osten, beibehalten.

Derart waren also die Kirchen, welche die Liturgie der Neuzeit bereits vorfand. Natürlich waren sie im einzelnen von sehr verschiedenem künstlerischem Werte. Neben den großen Dom- und Klosterkirchen gab es auch ganz einfache Landkirchen.

Die liturgischen Reformbestrebungen des 16. Jahrhunderts fielen in die Zeit der vor kurzem aufgeblühten Renaissancekunst, die bereits im Quattrocento, besonders 1420—1490, in Italien von Florenz aus ihren ersten Siegeszug angetreten hatte. Zur Jahrhundertwende um 1600 beherrschte sie die meisten katholischen Länder, bis sie in Italien im 17. Jahrhundert, in Deutschland und Österreich größtenteils erst im 18. Jahrhundert in den Barock überging. Die Renaissance wendete sich anfänglich gern dem Zentralbau zu; praktische Gründe und die Macht der liturgischen Tradition führten aber schließlich doch zur Beibehaltung des Langhauses, das zuweilen in ähnlicher Weise mit dem Zentralbau verbunden wurde, wie im basilikalischen Zentralbau. In der ganzen Entwicklung herrscht das Bestreben, große, hohe, helle Räume zu schaffen und sie reich und prunkvoll auszustatten. Alle Mittel müssen diesem Bestreben dienen; kühn angelegte Tonnengewölbe und kunstvolle Kuppeln, kostbares Material und abwechslungsreiche Ornamente. So ist es der Renaissance nach der Ansicht mancher (vergl. G r a u s, Die Renaissance und die katholische Kirche, Graz ²1888) gelungen, „ein Kirchengebäude zu schaffen, das weit mehr als das gotische den Bedürfnissen des katholischen Kultus entspricht“. Andere dagegen (z. B. G. Jakob, Die Kunst

im Dienste der Kirche, Regensburg ⁵1901) sehen im Renaissancestil „eine Abkehr von der kirchlichen Bautradition“, die sich nicht „aus dem Geiste der Liturgie“ entwickelt habe. Das Urteil über den ästhetischen Wert der Stilgattung steht nicht der Liturgik zu. Sie kann nur darüber urteilen, ob der Stil die von der Liturgie gestellte Aufgabe erfüllt, das liturgische Problem gelöst habe. Von diesem Standpunkte aus muß der Renaissance- und Barockstil als ganz passend bezeichnet werden für die Art und Weise, wie man zur Zeit seiner Herrschaft die Liturgie auffaßte und ausführte; für die Predigt eigneten sich die neu geschaffenen Räume weit besser als die meisten, früheren Stilperioden angehörenden Kirchen.

Die neueste Zeit hat sich lange darauf beschränkt, bei ihren Werken die früheren historischen Stile zu kopieren. Erst in den letzten Dezennien wurden Versuche eines modernen Kirchenstiles gemacht, die aber bisher noch ziemlich vereinzelt geblieben sind. Das Programm der modernen Kunst haben deren Vertreter gelegentlich einmal in die Worte zusammengefaßt: „Wir Modernen wollen, bei jedem Kunstwerk solle der Zweck festgehalten und berücksichtigt werden. Wir verlangen, der Stoff unserer Werke solle sich kundgeben, die Ausführung beherrschen. Unser Streben geht auf klare und einfache Linien, auf einheitliche Komposition. Naturgemäße, harmonische Farbgebung suchen wir.“ Eine solche Kunst kann die Liturgie vom historischen, prinzipiellen und praktischen Standpunkt aus nur aufs freudigste begrüßen (vergl. St. Beissel, Moderne Kunst in

katholischen Kirchen. [Stimmen a. M.-Laach 1908/I. 19—29, 139—150]).

Für die Anlage und Ausstattung des Innenraumes müssen immer die liturgischen Funktionen maßgebend sein, die darin stattfinden sollen. Kirchen mit Chorgebet müssen einen liturgischen Chor, Kirchen mit Taufrecht einen Taufstein haben. Kirchen mit großen Funktionen brauchen ein geräumiges Presbyterium, Kirchen, in denen gleichzeitig viele Privatmessen gelesen werden sollen, brauchen eine größere Anzahl Seitenaltäre. Kanzel und Beichtstühle müssen die ihnen zukommende Stelle haben usw. Alle bildenden Künste können sich an der Ausschmückung des Innenraumes beteiligen, besonders Plastik, Malerei, Glasmalerei. Zu diesem bleibenden Schmuck gesellt sich noch bei festlichen Gelegenheiten eine vorübergehende Auszierung der Kirche durch Blumen, Kränze, Teppiche, Wandbehänge, Fahnen, Lichter usw. Die Liturgie läßt der Ausschmückung viel Freiheit; einzig und allein der gute Geschmack muß immer überall und in allem gewahrt bleiben. Ein geschmackvoll angebrachter Schmuck kann der einfachsten Kirche ein freudiges, festliches Aussehen verleihen, eine geschmacklose Ziererei die schönste Kirche entstellen.

Die Bedeutung der Liturgie für das Leben der Christengemeinde und des einzelnen Christen, ihre Beziehung zum Leben und Treiben des Alltags zeigt sich im Äußeren der Kirche und in ihrem Verhältnis zu den Wohnhäusern und übrigen profanen Gebäuden. Die Kirchen mit ihren hochragenden Türmen geben dem einsamen Gebirgsdorf wie der christlichen Groß-

stadt ihr charakteristisches Gepräge, ihre erhebende und verklärende Weihe.

In eine ganz eigentümliche lebensvolle Verbindung mit der Gemeinde treten sie durch das Glockengeläute, das von ihren Türmen herabschallt, gleich schön und feierlich in der Stille des Waldtales wie im Lärm der Straße, gleich innig und ergreifend beim Ruf zum Gottesdienste, wie beim Begräbnis, bei der heiligen Wandlung im Meßopfer und beim Aveläuten am Abend. Die heilige Kirche hat den Glocken gleichsam ihre Sprache in den Mund gelegt. „Die Kirche spricht zu den Gläubigen durch die Glocken“ (vergl. Hildebrand Waagen O. S. B., Die Sprache der Glocken in Gregor. Rundschau, 1911, 40 f., 60 f.).

Der erste Zweck der Kirchenglocken war, die Gläubigen zum gemeinsamen liturgischen Gottesdienste in die Kirche zu rufen. Wahrscheinlich stammt dieser Gebrauch aus dem Osten, läßt sich aber seit dem 6. Jahrhundert auch im Abendlande nachweisen. Irisch-schottische Mönche trugen viel zur allgemeinen Verbreitung der Glocken bei. Die jetzige Form haben die Glocken erst seit dem 13. Jahrhundert. Die früheren Glocken haben in ihrer Form mehr Ähnlichkeit mit einem Bienenkorb, oder seit dem 12. Jahrhundert mit einem Zuckerhut. Als Material wurde gewöhnlich Bronze verwendet, seltener Eisen, neuestens auch Gußstahl. Ihre liturgische Bedeutung bringen nicht selten die Inschriften der Glocken zu treffendem Ausdruck. Sollten sie ihrem Zweck ganz entsprechen, so muß das Geläute auch musikalisch wohlklingend sein (vergl. Otte, Glockenkunde. 21884; K. Walter, Glockenkunde, Regensburg 1912).

Als Ergänzung gehört zur Kirche die Sakristei, in der sich der Klerus zu den liturgischen Funktionen vorbereitet und in der die liturgischen Geräte und Bücher aufbewahrt werden, ferner die Vorhalle und der Begräbnisplatz.

Der christliche Friedhof ist die gemeinsame Grabstätte der ganzen zusammengehörigen Christengemeinde. Seit vielen Jahrhunderten hat die Kirche dieser Bestattungsweise vor zerstreuten Einzel- oder Familiengräbern den Vorzug gegeben. Schon in alter Zeit wünschten die Gläubigen in der Nähe berühmter Märtyrer begraben zu sein. In den Katakomben konnte diesem Wunsche leicht Rechnung getragen werden. Seit dem 5. Jahrhundert hörte die Beisetzung in den Katakomben allmählich auf. Über den Gräbern der Märtyrer wurden die Kirchen erbaut oder die Leiber der heiligen Blutzeugen in die neu erbauten Kirchen übertragen, wo sie unter dem Altare, zuweilen in eigenen Unterkirchen, Krypten, würdige Grabstätten fanden. Bischöfe und Fürsten, Stifter und Wohltäter der Kirche wünschten, daß auch ihre Leichname in unmittelbarer Nähe der Reliquien ihre letzte Ruhestätte fänden. Dem Verlangen der ganzen Gemeinde konnte wegen des eng begrenzten Raumes nicht Genüge geleistet werden. Daher wurden die Grabstätten für die übrigen Gläubigen wenigstens in unmittelbarer Nähe der Kirche angelegt und ringsum dieselbe ein Platz „eingefriedet“, der jetzige Friedhof (althochd.: frîthof, mh. vrîthof). Er gehört darum zur Kirche und darf auch dann seine innigen Beziehungen zu derselben nicht verlieren, wenn er aus irgendwelchen Rücksichten

räumlich davon getrennt ist. Darum tragen auch die in christlichem Geist ausgeführten und empfundenen Grabdenkmäler die christliche Auffassung des Todes, den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und die Hoffnung auf die allgemeine Auferstehung der Toten zur Schau. Kränze, Blumen und Lichter, die den Friedhof schmücken, mildern seinen Ernst und erinnern an das bessere Leben jenseits des Grabes, an das „ewige Licht, das ihnen — den Verstorbenen — leuchtet“. Dieses gemeinsame Gepräge des Friedhofs gibt ihm ein einheitliches Aussehen als Grabstätte der ganzen Gemeinde, nicht einzelner Personen oder Familien und auch das Begräbnis des Toten, der in die geweihte Erde des Friedhofes gesenkt wird, ist eine Angelegenheit der ganzen Christengemeinde, wenn sich, besonders in den Städten, auch nicht alle durch ihre persönliche Gegenwart beteiligen können. Am Allerseelentage versammelt sich die ganze Gemeinde am Friedhof, um gemeinsam für alle Verstorbenen zu beten. Gemeinsame Hoffnungen hegen die lebenden Christen für ihre lieben Toten; denn „so ist es mit der Auferstehung der Toten: Es wird gesät in Verweslichkeit, es wird auferstehen in Unverweslichkeit; es wird gesät in Unehre, auferstehen wird es in Herrlichkeit; gesät wird es in Schwachheit, auferstehen wird es in Kraft. Es wird gesät ein sinnlicher Leib, auferstehen wird ein geistiger Leib . . . Wo ist dein Sieg, Tod? wo ist dein Stachel, Tod?“ (1. Kor. 15, 42—44. 55).

~~~~~

4. Kapitel **Texte**

## § 10 Sprache

Literatur: Th. Nißl-D. Mettenleiter, Grammatik der katholischen Kirchensprache. Regensburg 1885. J. Barták, *Vocabula brev. rom.* Prag 1876. G. Koffmane, *Geschichte des Kirchenlateins.* Breslau 1881. L. M. Stoff, *Theoret.-prakt. Grammatik der lateinischen Kirchensprache.* Mainz 1896. J. Felder, *Die lateinische Kirchensprache nach ihrer Entwicklung.* Programm Feldkirch 1905. Joh. Zwior, *Einführung in die lateinische Kirchensprache.* Freiburg i. Br. 1911. Joh. Ries, *Einführung in die lateinische Kirchensprache.* IX. Bändchen der „Sammlung Kirchenmusik“ Regensburg 1912.

Die notwendige Ergänzung der liturgischen Handlung ist das liturgische Wort. Das Verhältnis zwischen Wort und Handlung gestaltet sich in den einzelnen liturgischen Funktionen und auch innerhalb des Verlaufes ein und derselben Funktion sehr abwechslungsreich. Nur wenige kleinere Zeremonien, wie die Kniebeugung, die Inzensation werden in vielen Fällen ganz ohne begleitende Worte ausgeführt. Wo die Sprache in der Liturgie in den Rahmen der liturgischen Funktion hereingezogen wird, ist sie im Verhältnis zur äußeren Handlung entweder das herrschende, oder das untergeordnete oder das gleichberechtigte Element. So herrscht das Wort in den Lesungen, den Gebeten im engeren Sinne (Orationen) und im ganzen kirchlichen Stundengebete; Zeremonien werden dabei nur so weit aufgenommen, als sie die Bedeutung der Worte besser hervortreten lassen. Bei der Besprengung mit Weihwasser, bei der Inzensation des Altares, beim Segen mit der Hand, bei der Prozession am Lichtmeß- und Palm-

sonntage hat das Wort nur eine sehr untergeordnete Stellung; dieselbe Funktion könnte ohne wesentliche Änderung auch aller begleitenden Worte entbehren. Bei der heiligen Wandlung in der Messe, beim eigentlichen Taufakte (Washung mit Wasser unter gleichzeitigem Aussprechen der Worte: „Ich taufe dich.“) sind Wort und Handlung so innig miteinander verbunden, daß keines der beiden Elemente für sich allein zur liturgischen Funktion hinreichen würde.

Welche Sprache soll nun die Kirche in die Liturgie aufnehmen? Diese Frage ist stets bei der Bildung und ersten Entwicklung der Liturgie zu lösen; denn wo eine Liturgie erst geschaffen werden muß, herrscht noch volle Freiheit in der Wahl der Sprache. Daher gibt es gegenwärtig in der katholischen Kirche nicht nur verschiedene Riten, sondern auch verschiedene liturgische Sprachen. Sind die Liturgien schon vollständig ausgebildet und fixiert, so ist die Frage nach ihrer Sprache einzig darauf beschränkt, ob vielleicht die ganze Liturgie in eine andere Sprache als ihre ursprüngliche übersetzt werden solle; denn die Neubildung einer Liturgie in anderer Sprache würde ja mit der überlieferten Sprache auch die überlieferte Liturgie aufgeben.

Die ursprüngliche Sprache einer Liturgie ist das Ergebnis zeitgeschichtlicher Verhältnisse. Die Kultur in der Heimat der Liturgie hat darauf bestimmend eingewirkt. Da nun die Heimat der römischen Liturgie Rom ist und in der Zeit, da sich die Liturgie entwickelte und feste Formen annahm, daselbst die lateinische Sprache herrschte, so mußte

die Sprache der römischen Liturgie das Lateinische sein. Man nennt es das Kirchenlatein; denn es ist nicht die klassische Sprache des Cicero und Cäsar, sondern mehr die Vulgärsprache der Kaiserzeit, durch griechische und hebräische Wendungen, die sie wiedergeben mußte, stark beeinflußt und durch Neubildung theologischer und liturgischer Fachausdrücke bereichert. Um das Jahr 200 begann sie allmählich die auch in Rom herrschende griechische Kultsprache aus ihrer herrschenden Stellung zurückzudrängen und vom 4. Jahrhundert ab den Sieg über dieselbe davonzutragen. Inwieweit die römische Liturgie lateinische Originalschöpfung oder Nachbildung griechischer Originaltexte ist, läßt sich heute nicht genau bestimmen. Zur Zeit ihrer Einführung war also die lateinische Kirchensprache keineswegs eine tote Sprache, sondern vielmehr die Umgangssprache des Volkes, das der Liturgie beiwohnte. Auch nach ihrer Aufnahme in die Liturgie machten sich in ihr verschiedene Einflüsse der gleichzeitigen Sprachentwicklung geltend. Die lateinische Kirchensprache Afrikas, die sich schon vor der römischen entwickelt hatte, die Sprache der großen Kirchenväter, besonders des heiligen Hieronymus, die Sprache der mittelalterlichen scholastischen Theologie, des Humanismus und der Renaissance übten alle ihre Wirkung auf die römische Kirchensprache teils durch Umgestaltung, teils durch Ergänzung mit neuen Elementen. Die lateinische Kirchensprache der jetzigen liturgischen Bücher ist daher kein einheitliches Produkt einer bestimmten Zeit, sondern eine Zusammensetzung verschiedener Schich-

ten aus verschiedenen Perioden der Sprache. Ein sehr großer Teil der Texte sind die Übersetzungen aus der Heiligen Schrift; auch diese Übersetzungen sind nicht einheitlich gearbeitet, sondern den jeweilig am meisten verbreiteten und geschätzten Übersetzungen entnommen. Die Sprache dieser Übersetzungen wurde dann auch in den neuzuverfassenden Gebeten nachgeahmt. Ebenso dienten die älteren Teile oft als Vorbild für die notwendig gewordenen Ergänzungen. Immer aber ist die lateinische Sprache die offizielle Sprache der römischen Liturgie geblieben, sowie sich die Päpste auch in ihren Urkunden und Gesetzen bis heute des Lateinischen als offizieller Amtssprache (päpstlicher Kanzlei- oder Kurialstil) bedienten.

Schon sehr früh war das Latein nicht nur die Kirchensprache Roms, sondern auch des ganzen christlichen Abendlandes; es war eben jene Sprache, die zur Zeit der ersten Christianisierung Europas von den meisten verstanden wurde. Als nun nach der Völkerwanderung neue Völker mit dem Christentum bekannt gemacht werden sollten, übernahmen sie die bereits fertige lateinische Liturgie von den alten Völkern. Nur bei der Christianisierung der Slaven wurde die Liturgie in eine slavische Sprache übersetzt. Bei den Germanen blieb das Latein durch das ganze Mittelalter hindurch die Sprache der Kirche wie der Gelehrten. Diese Anwendung einer toten Sprache im Kultus ist übrigens eine ganz allgemeine Erscheinung auch anderer, nichtchristlicher Religionsformen. Das Konzil von Trient schärfte aufs neue die Beibehaltung der lateinischen Kirchensprache ein (22. Sit-

zung, 8. Kap.). Die Nachteile, welche immer mit einer dem Volke fremden liturgischen Sprache verbunden sind, werden nach der Ansicht der Kirche reichlich aufgewogen durch die Vorzüge einer allgemeinen Kultsprache, wie leichtere Kontrolle der Liturgie und der darin niedergelegten Glaubenslehren, Schutz der Gebete vor Profanierung, äußere Darstellung der inneren kirchlichen Einheit, Unwandelbarkeit der Sprache mitten im Wandel der lebenden Sprachen, Verbindung der durch die Sprache getrennten Völker und Nationen, Gleichförmigkeit des Gottesdienstes in allen Ländern.

Die Nachteile der fremden liturgischen Sprache müssen, soweit es geht, durch passende Mittel behoben werden. Das allgemeinste Mittel ist eine Übersetzung der liturgischen Texte für den privaten Gebrauch der Gläubigen, damit sie in ihrer Muttersprache mit dem lateinisch lesenden Priester oder den lateinisch singenden Chor mitlesen und mitbeten können. Einige, oft wiederkehrende Wörter und Sätze wie „*Orémus*“, „*Dóminus vobiscum*“, ja auch größere häufig gehörte Gebete, wie *Sanctus*, *Agnus Dei*, selbst *Glória* und *Credo*, *Praefation* und *Pater noster* können auch von einem des Latein Unkundigen ohne große Mühe verstanden werden. Zum Verständnis der liturgischen Lesungen, Epistel und Evangelium, kann die Predigt und das dabei übliche Vorlesen der Evangelienperikope viel beitragen. Manche Gebete, wie der Kanon der Messe, sind überhaupt nicht für die Teilnahme des Volkes berechnet und hüllen sehr passend die sie begleitende Handlung in das geheimnisvolle Dunkel einer fremden Sprache.

Endlich ist ja das liturgische Wort nur ein, nicht einmal das bedeutendste Glied der ganzen liturgischen Funktion. Nach einem schönen Ausspruche des Bischofs Sailer von Regensburg ist die Grund- und Muttersprache des christlichen Gottesdienstes weder lateinisch noch deutsch, überhaupt keine Wortsprache; es ist dies vielmehr „das Leben, die Gebärde, die Miene, der Blick, die Haltung, kurz, der Totalausdruck der Religion im Äußern des Liturgen. Hierin ist das Wort wohl auch mitbegriffen, ist aber weder das Ganze noch das Vornehmste daran. Sie hat als Natursprache eine von jeder Wortsprache unabhängige Verständlichkeit voraus. Das Beispiel dieser gottesdienstlichen Sprache lehrt die Gemeinde im Geiste und aus dem Herzen beten.“ (Vergl. Fr. Bole, Die heilige Messe und das Breviergebet.<sup>3</sup> Brixen 1895. 108—113.)

Gleichsam als Erinnerung an die frühere griechische Kultsprache haben sich in der jetzigen römischen Liturgie zwei Stellen in der griechischen Ursprache erhalten. Es ist das oft gebrauchte *Kýrie* (bezw. *Christe*) *eléison* (*Κύριε ἐλέησον*) d. h. „Herr erbarme dich“, ursprünglich ein litaneiartiges Responsorium auf die Gebete des Liturgen, später auch mehr selbständiger Gebetsruf, und das berühmte *Trisagion* (d. i. dreimal heilig) in der Karfreitagliturgie: „*Hagios o Theos . . .*“ mit der lateinischen Übersetzung „*Sanctus Deus . . .*“ („Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher, erbarme dich unser!“). Das Mittelalter kannte in seiner Liturgie noch mehrere griechische Stücke, die aber ebenso wie das *Hagios* mit lateinischen Buchstaben geschrieben wurden.

Aus der Muttersprache des Begründers aller christlichen Liturgie, Jesus Christus, haben sich im jetzigen römischen Gebrauche nur einige wenige Worte erhalten, wie *Sábaoth* als Beiname Gottes: „Gott der Heerscharen“ (Jer. 5, 14; Ps. 23, 10), *Hosánna* im Sinne freudiger Lobpreisung und Begrüßung (Matth. 21, 9. 15; cf. Didache 10, 6; Const. Apost. 8, 13), *Allelúja*, d. h. „Preiset Jah (= Gott)!“ als Ausdruck dankbarer Freude, in der römischen Liturgie gewissermaßen symbolischer Ausdruck der Freude, und *Amen* = Wahrheit, oder: So sei es! als Schlußformel (vergl. 1. Kor. 14, 16), besonders von Gebeten und Segnungen.

### § 11 Formen

Literatur: P. Wagner, Einführung in die gregorianischen Melodien. I<sup>3</sup>. Ursprung und Entwicklung der lateinischen Gesangsformen. Leipzig 1911. F. J. Mone, Lateinische Hymnen des Mittelalters. 3 Bde. Freiburg i. Br. 1853—1855. G. M. Dreves und Kl. Blume, Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung. 2 Bde. Leipzig 1909.

Die Texte in den liturgischen Büchern sind teils zum mündlichen Vortrage bei der liturgischen Handlung bestimmt, teils beschreiben sie den Vollzug der Handlung, um den Liturgen auf die dabei zu beobachtenden Zeremonien aufmerksam zu machen. Diese letzteren Texte sind zum Unterschied von den vorzutragenden rot gedruckt und haben davon den Namen Rubriken (rot heißt lateinisch: *ruber*) erhalten. Die rubrizistischen Einleitungen zu den liturgischen Büchern und das ausschließlich Rubriken

enthaltende *Caeremoniale Episcoporum* sind in Schwarzdruck ausgeführt, da dazwischen keinerlei vorzutragende Texte eingeschaltet sind.

Die äußere Form dieser Rubriken ist gewöhnlich beschreibend; nichtsdestoweniger haben viele davon zugleich den Wert von eigentlichen Gesetzen oder enthalten in beschreibender Form die Anweisung zur Durchführung schon bestehender göttlicher (Waschung bei der Taufe) oder kirchlicher (Kommunion unter einer Gestalt) Gesetze. Den Grad der Verpflichtung der einzelnen Rubriken stellt die Moraltheologie dar; die Liturgik befaßt sich mit der Beziehung der Rubriken zum äußeren Verlauf der liturgischen Handlung. Dieser wird eben durch die Rubriken bestimmt, mögen sie nun schwere oder leichte oder gar keine Verpflichtung im Gewissen auferlegen.

Ergänzt werden die Rubriken durch die Dekrete der Ritenkongregation und das aus der praktischen Übung hervorgegangene, ungeschriebene Gewohnheitsrecht.

Die R i t e n k o n g r e g a t i o n ist von Sixtus V. am 22. Jänner 1588 eingesetzt und hat zufolge der von diesem Tage datierten Konstitution „*Immensa*“ und der Konstitution Pius' X. „*Sapienti consilio*“ vom 29. Juni 1908 die Aufgabe, die Durchführung der in den liturgischen Büchern fixierten Liturgie zu überwachen und die dazu notwendigen Bestimmungen, eventuell auch Gesetze zu erlassen oder für einzelne Orte und Personen diesbezügliche Dispensen, Auszeichnung und Privilegien zu gewähren. In etwas loserem Zusammenhange mit der Liturgie stehen die

beiden anderen Aufgaben der Kongregation: die Sorge für die Prozesse zur Selig- und Heiligsprechung und für die heiligen Reliquien. Im Jahre 1908 bestand sie aus 28 Kardinälen (davon einer Präfekt der Kongregation), 1 Sekretär samt Substituten, 11 Prälaten als Offizialen, 18 Konsultoren, 8 Offizialen; dazu gehören noch eine sechsgliedrige liturgische, eine ebenfalls sechsgliedrige liturgie-geschichtliche und eine zehngliedrige kirchenmusikalische Kommission. Der Papst bedient sich häufig der Ritenkongregation zum Erlasse neuer liturgischer Bestimmungen; ohne speziellen Auftrag des Papstes gibt sie nur selten neue die ganze lateinische Kirche verpflichtende Gesetze. Da sie ihrer Bestimmung nach mehr exekutives als legislatives Tribunal ist (vgl. M. Gatterer, *Annus liturgicus*. Innsbruck, 1912, 52), so beschränkt sie sich hauptsächlich auf Durchführungsbestimmungen der schon bestehenden Vorschriften, und auch darin begnügt sie sich meist mit partikulären, für einzelne Orte bestimmten Verordnungen oder an einzelne Fragesteller gerichteten Antworten. Diese und die übrigen „Dekrete“ finden sich in der unter Leo XIII. veranstalteten authentischen Sammlung (Rom 1898—1900). Darin sind 4051 bis 1899 erschienene Dekrete aufgenommen. Die Dekrete vom 1. Jänner 1909 ab erscheinen seit dieser Zeit in den *Acta Apostolicae Sedis*. Die Dekrete der Zwischenzeit vom 15. Dezember 1899 bis 1. Jänner 1909 sind in den einschlägigen Zeitschriften wie *Ephemerides liturgicae* oder *Acta Sanctae Sedis*. Für den praktischen Gebrauch finden sich Rubriken und Dekrete zugleich mit den wichtigsten übrigen liturgischen Bestim-

mungen (Verordnungen der Päpste, allg. Konzilien, aus dem kanonischen Recht) in den rubrizistischen Handbüchern zusammengestellt, z. B. in Ph. Hartmann, *Repertorium Rituum*, Übersichtliche Zusammenstellung der wichtigsten Ritualvorschriften für die priesterlichen Funktionen. Paderborn <sup>11</sup>1908; A. Schmid, *Caeremoniale* für Priester, Leviten und Ministranten. Kempten und München <sup>3</sup>1906. J. B. Müller, Zeremonienbüchlein, Freiburg i. Br. <sup>3</sup>1910.

Außerdem sind noch die für einzelne Diözesen oder Orden bestehenden und in verschiedener Weise publizierten liturgischen Vorschriften der Bischöfe, Synoden oder Ordensobern zu beachten.

Wo die römische Liturgie gegenwärtig neu eingeführt wird, haben nur die geschriebenen Vorschriften Geltung; wo sie dagegen schon seit Jahrzehnten und Jahrhunderten besteht, hat sich neben den geschriebenen Bestimmungen aus der lebendigen Übung und Praxis ein ungeschriebenes Gewohnheitsrecht gebildet. In den Punkten, für welche keine rechtskräftigen Gesetze und Gewohnheiten bestehen, herrscht volle Freiheit, natürlich innerhalb der durch die Liturgie selbst gezogenen Schranken.

Die Form der zum mündlichen Vortrag bestimmten liturgischen Texte richtet sich nach der Funktion, welche dem einzelnen Textvortrag im Ganzen der liturgischen Handlung zukommt. Manche Momente einer liturgischen Handlung verlangen stets denselben unveränderlichen Text; so kann die Taufe nur mit der Formel: „Ich taufe dich im Namen des Vaters usw.“ gespendet, die heilige

Wandlung nur durch die Worte: „Dies ist mein Leib . . .“ vollzogen werden. Auch das große Gebet, der römische Meßkanon, hat eine ganz einzigartige Stellung; es gibt kein anderes Gebet, das den gleichen Aufbau wie der Kanon hätte, wenn sich auch an einzelnen Stellen desselben Anklänge an andere Gebete finden. Außer der Sakramentspendung und der eucharistischen Opferfeier während des Kanon gibt es sehr viele liturgische Funktionen, welche nur die Form des Textes im allgemeinen bestimmen, so daß bei ihnen ganz verschiedene Texte, aber stets in der gleichen äußeren Form zum Vortrag kommen. Die so entstandene Form wird dann auch in einen anderen als den ursprünglichen Zusammenhang übertragen. Je nach der Bedeutung dieser Texte in der liturgischen Handlung gibt es drei Gruppen selbständiger Textformen: Lesungen, Gesänge, Gebete. Ihnen schließen sich die unselbständigen Formen kurzer Akklamationen, Invokationen und Versikel mit ihren Antworten an.

Die liturgische Situation für die **Lesung** ist sehr einfach: **einer** der Liturgen liest aus einem Buche vor, während Klerus und Volk aufmerksam zuhört. Der Stoff zum Vorlesen wird genommen aus der Heiligen Schrift, den Werken der heiligen Väter und den Heiligenlegenden. Je nach ihrer Stellung in der liturgischen Handlung hat die Lesung verschiedene typische Formen; es sind folgende:

1. Das **Kapitel** in den kirchlichen Tagzeiten; es wird vom Offiziator der Funktion selbst gelesen, ist der Heiligen Schrift entnommen, hat keine Ein-

leitungs- und Schlußformel und wird vom Chor mit *Deo grátias* beantwortet.

2. Die *Lectio* oder Lesung schlechthin in den Tagzeiten; sie wird von irgendeinem der Kleriker (Lektor) vorgelesen, ist in der 1. Nokturn der Heiligen Schrift, in der 2. den Kirchenvätern oder Heiligenleben, in der 3. den Homilien der hl. Väter entnommen, wird mit der Bitte um Segen („*Jube domne benedícere*“) und einer Segensformel eingeleitet, mit *Tu autem Dómine, miserére nobis* = du aber, o Herr, erbarme dich unser“ geschlossen und mit *Deo grátias* beantwortet. Dieselbe Form hat die „kurze Lesung“ (*Lectio brevis*).

3. Die *Prophetie* am Oster- und Pfingstsamstage; sie wird von einem Lektor gelesen, 7 von den 12 Prophetien beginnen mit „*In diébus illis* = in jenen Tagen“, sie haben aber keine Schlußformel und keine Antwort.

4. Das *Martyrologium*, d. i. der Heiligenkalender für den folgenden Tag mit dem Datum als Einleitung und der Schlußformel: „*Et álibi aliórum* . . . Und an anderen Orten sehr vieler anderer heiliger Märtyrer, Bekenner und Jungfrauen.“

5. Die *Epistel* in der [Messe; sie wird vom Subdiakon mit Titel und gewöhnlich einer ganz kurzen Einleitungsformel (z. B. für Propheten: *Haec dicit Dóminus* = so spricht der Herr, für andere alttestamentliche Bücher und Apostelgeschichte: *In diébus illis* = in jenen Tagen, für die Apostelbriefe: *Fratres* = Brüder oder *Caríssimi* = Liebste) gelesen und hat zur Antwort: *Deo grátias*.

6. Das Evangelium wird unter besonderen Feierlichkeiten vom Diakon im Hochamte gesungen, nach dem Gruße: *Dóminus vobiscum* mit der Formel: *Sequéntia (inítium) sancti Evangélii secúndum N.* (Name des Evangelisten) — *R. Glória tibi Dómine. In illo témpore* = in jener Zeit“ eingeleitet und mit *Laus tibi Christe* beantwortet.

Die Gesangsformen sind sämtlich auf dem Fundamente der Psalmodie aufgebaut, die in drei verschiedenen Arten als responsorialer Solo-, antiphonischer Chorgesang und einfache Rezitation ausgeführt wurde. Bei der ersten Art wird vom Solisten der Psalm vorgetragen, den der Chor durch öftere Einfügung eines kurzen Refrains oder Responsoriums unterbricht; bei der zweiten Art teilt sich der in zwei Hälften gegliederte Chor in den Vortrag des Psalmes, der durch einen kurzen Gesang, die spätere Antiphon, eingeleitet (unterbrochen) und abgeschlossen wird; bei der dritten Art findet keinerlei Unterbrechung oder Wiederholung statt.

Aus der responsorialen Psalmodie entstanden: 1. das Responsorium nach den Lesungen im Brevier; eines der berühmtesten ist das *Líbera* im Totenoffizium mit etwas reicheren Wiederholungen als sie sonst üblich sind; sein Bau ist: *A B C a B b C c A B C*, wobei die großen Buchstaben die Glieder des Hauptsatzes, die kleinen die Verse bezeichnen. Die einfacheren Responsorien, z. B. nach den Lamentationen haben den Bau *A B a B*.

2. Das Graduale nach der Epistel in der Messe; es wird jetzt gewöhnlich ohne jede Wieder-

holung (*A a*) gesungen. Die vatikanische Choral-  
ausgabe legt aber die Rückkehr zur früheren Gewohn-  
heit nahe (*De ritibus servandis in cante Missae IV*),  
wonach der erste Satz nach dem Vers wiederholt  
wurde (*A a A*).

3. Das Alleluja mit Vers nach dem  
Graduale oder an seiner Stelle nach dem Schema  
*A A B a A B*.

4. Das kurze Responsorium (*Respon-  
sorium breve*) in den kleinen Horen des Breviers  
mit ganz einfacher Melodie nach dem Schema: *A B  
A B a B b A B*, z. B. in der Komplet: *In manus  
tuas, Dómine\*, Comméndo spíritum meum. In manus  
. . . spíritum meum. Redemísti nos, Dómine Deus  
veritátis. Comméndo . . . meum. Glória Patri . . . Spíritui  
Sancto. In manus . . . spíritum meum*. Sein regel-  
mäßiger Platz ist nach dem „Kapitel“.

Aus der antiphonalen Psalmodie entstanden:

1. Die Antiphon, nach jetziger Praxis der  
kurze Satz (Refrain, Kehrvers) vor und nach den  
Psalmen und *Cantica* (*Benedíctus, Magníficat*).  
Reicher ausgestattete Antiphonen sind:

2. Der Introitus in der Messe, der nach  
einem (Anfangs-)Vers eines Psalmes und *Glória Patri*  
wie die andern Antiphonen wiederholt wird;

3. die Communio, jetzt ohne Psalm oder  
Vers, daher auch ohne Wiederholung außer in der  
Totenmesse.

4. Das Offertorium in der Messe nimmt  
eine Art Mittelstellung zwischen der Antiphon und

dem Responsorium ein, da die ursprünglich antiphonale Form später nach Art eines Responsoriums reicher ausgestaltet wurde.

Aus der einfach ohne Unterbrechung fortlaufenden Psalmodie entstand der Traktus, eine Reihe von Psalmversen ohne Wiederholung.

Die ganzen Psalmen werden ebenso wie die ähnlich gebauten Gesänge (*Cantica*) aus dem Alten Testamente und den Evangelien (*Benedictus*, *Magnificat*, *Nunc dimittis*) zwischen den Antiphonen ohne Unterbrechung abwechselnd von zwei Chorhälften rezitiert oder gesungen. Jeder Vers ist durch das Pausenzeichen des *Asteriscus* (= Sternchen \*) in zwei ungefähr gleiche Teile gegliedert. Der 94. Psalm am Beginn der kirchlichen Tagzeiten wird nach je zwei Versen von einem kurzen Satze unterbrochen (*Invitatorium*).

Die Kirche begnügte sich nicht mit der Aufnahme der bereits vorgefundenen Poesie des Alten Bundes in ihre Liturgie; sie fügte ihr vielmehr selbstgeschaffene metrisch oder rhythmisch abgefaßte Preislieder auf Gott und die Heiligen hinzu. Es sind dies die christlichen Hymnen, aus deren großer Zahl (zirka 30 000) nur ein sehr kleiner Bruchteil in der römischen Liturgie Aufnahme gefunden hat. Der heilige Hilarius von Poitiers († 366) machte die lateinische Kirche mit der von Syrien her über die griechische Kirche hin verbreiteten Hymnodik bekannt und der heilige Ambrosius († 397) wirkte nach Kräften für ihre Verbreitung im Abendlande. Seine Hymnen in vierzeiligen Strophen von jambischen Dimetern

(~~~~~— z. B. *Aetérne rerum cónditor*) dienten den späteren Dichtern vielfach als Vorbild; auch klassische Muster wurden — gewöhnlich mit einigen Freiheiten — nachgeahmt.

Speziell unter dem Einfluß der byzantinischen Hymnodik wurde in Frankreich und St. Gallen die Sequenzenform für den Gebrauch zwischen den Lesungen der Messe ausgebildet und so den Hymnen in den Tagzeiten und Prozessionsgesängen eine neue Gesangsform gegenüberstellt. Die pianische Reform hat von den zahlreichen Sequenzen des Mittelalters nur die bekannten fünf im römischen Missale belassen. Auch die vielen ganz in Reimen abgefaßten Tagzeiten zu Ehren der Heiligen und die in die ursprünglichen Texte eingeschobenen Dichtungen, Tropen (z. B. *Kýrie — Fons et origo boni, pie, luxque perénnis — éléison*) fanden in die reformierte Liturgie des 16. Jahrhunderts keine Aufnahme mehr.

Hymnenartige Gesänge dem Inhalt, nicht der Form nach sind das *Exúltet* am Karsamstag, ein Sologesang des Diakons, das *Te Deum* und das *Glória in excélsis Deo*, zwei Chorgesänge. Letzterem in der äußeren Form verwandt ist das *Credo* der Messe.

Die einfachste typische Form des liturgischen Gebetes ist die *Oratio*, das Gebet schlechthin, mit *Orémus* = Beten wir! eingeleitet und mit *Amen* beantwortet. Das Vorbild für seinen Aufbau ist das schöne Gebet der ersten Christengemeinde zu Jerusalem nach der Rückkehr der heiligen Apostel Petrus und Paulus vom Gericht (Apg. 4, 24—30).

Im ersten Teile wird meistens Gott Vater, seltener (in späteren Gebeten) Jesus Christus (niemals ein Heiliger) angerufen. Das beigefügte Attribut, z. B. „Allmächtiger, ewiger“ . . . und der angeschlossene Relativsatz, z. B. in der ersten Weihnachtsmesse: „Der du diese hochheilige Nacht durch das wahre Licht hell erleuchtet hast“, erinnern an eine Eigenschaft, Tat oder Offenbarung Gottes, welche zum Vertrauen auf die Erhörung der vorzubringenden Bitte berechtigt. Diese selbst bildet den zweiten Teil des Gebetes, oft mit „*concede, quæsumus* — verleihe, bitten wir“ eingeleitet. Die Schlußformel, in Messe und Offizium, ungefähr von der gleichen Länge wie das Gebet selbst, bekräftigt die Bitte durch die Anrufung unseres Mittlers Jesus Christus, der mit Gott Vater vereint mit dem Heiligen Geiste lebt und herrscht, Gott durch alle Ewigkeit. Amen. — Die Gebete außer Messe und Offizium haben eine kürzere Schlußformel. Die Sprache der Orationen ist nicht selten frei rhythmisch, schmiegt sich der inneren Gliederung und den Rezitationskadenzen innig an und ist in den älteren Orationen von großartiger Einfachheit und Kraft.

Eine in Bau und Melodie kunstvollere Gebetsform ist die *Präfation*. Für die eucharistische Opferfeier hat der jetzige römische Ritus außer der ganz allgemein gehaltenen *Praefatio communis* zehn Präfationen, in denen der Gedanke der Hauptfeste oder Festzeiten durchgeführt ist. Wie die Oration das liturgische Bittgebet, so ist die Präfation das große liturgische in eine schwungvolle Lobpreisung überleitende Dankgebet und kommt als solches auch

außer der Messe, besonders bei Weihungen in Anwendung; beide dürfen nur vom Priester, welcher die Abhaltung der ganzen liturgischen Funktion leitet (Zelebrant oder Offiziant), vorgebetet werden. Ähnlich wie die Präfation wird auch das *Pater noster* vorgetragen, das außerdem wie der Englische Gruß und das Apostolische Glaubensbekenntnis öfters auch still gebetet wird. Es hat wie mehrere andere kleine Gebete, z. B. bei der Spendung der Krankenölung u. a., eine ganz singuläre Stellung und bildet daher keine liturgische Gebetsform mit wechselndem Text.

Den drei großen selbständigen Grundformen der Texte: Lesung, Gesang, Gebet, stehen mehrere un-selbständige Nebenformen zur Seite. Es sind zunächst jene kurzen Sätze, welche die sie begleitende Handlung erklären. Dazu gehören z. B. die Segenssprüche, welche das Kreuzzeichen begleiten: „Es segne euch der allmächtige Gott, Vater, Sohn und Heiliger Geist, Amen“, die Worte bei der Sakramentspendung (Lossprechung, Kommunionausteilung) und die Beschwörungen oder Exorzismen, wodurch unter Anwendung des Kreuzzeichens u. a. dem bösen Feind befohlen wird, seinen Einfluß von einem Geschöpfe zurückzuziehen, in der Schlußformel oft mit dem Hinweis auf den Weltenrichter Christus, „der kommen wird zu richten die Lebendigen und Toten und die Welt durch Feuer. Amen“.

Ferner gehören hieher jene kurzen Sätze oder Worte, die in den verschiedensten liturgischen Situationen oft wiederkehren, wie die Segensformeln vor

der Lesung, die *Absolutio* in den Nokturnen, die kurzen Rufe *Laus tibi Christe, Deo grátias, Amen, Allelúja, Kýrie eléison*. „Heute würde man sie Schußgebete nennen“ (Cabrol-Pletl, Die Liturgie der Kirche 72). Einige von ihnen haben unter dem Einfluß der liturgischen Sängerschulen eine reichere musikalische Ausgestaltung erfahren, wie z. B. das *Kýrie* der Messe. Das *Sanctus* und *Agnus Dei* sind nur etwas ausgedehntere Formen solcher kurzer Gebete.

Endlich gibt es noch ganz kurze Versikel, auf welche eine ebenso kurze Antwort folgt, z. B. die Grußformel: *Dóminus vobiscum* mit der Antwort: *Et cum spíritu tuo*, die Anrufung: *Ora pro nobis Sancta Dei génitrix* — mit der Antwort: *Ut digni efficiámur promissionibus Christi* usw. Der Zweck dieser Formen ist: die innige Verbindung zwischen den Liturgen, dem Chore und dem Volk in regem Leben zu erhalten, die Aufmerksamkeit zu fesseln, die Gedanken zum gemeinsamen Gebete zu sammeln und besonders die verschiedenen selbständigen Textformen untereinander passend zu verbinden. Ganze Reihen solcher kurzer Wechselgebete sind die „*Preces*“ in den Horen und vor den Orationen der Allerheiligentanei. Auch die Litaneien selbst bestehen aus Zusammenstellungen solcher Gebete.

Die liturgische Funktion eines Textes und seine dadurch bedingte Form sind von entscheidender Bedeutung für seine musikalische Komposition. Dadurch ist der Choral Vorbild aller Kirchenmusik, weil in ihm die liturgische Funktion des Textes vollkommen ausgeprägt ist. Derselbe Text hat eine

andere liturgische Funktion als Offertorium, eine andere als Introitus oder Graduale, muß also demgemäß auch musikalisch anders aufgefaßt und dargestellt werden.

### § 12 Bücher

Literatur: A. Ebner, Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des *Missale Romanum* im Mittelalter. Freiburg i. Br. 1896. Fr. X. Reck, Das Missale als Betrachtungsbuch. 5 Bde., Freiburg i. Br. 1909—1912. F. Probst, Die ältesten Sakramentarien und Ordines. Münster 1892. S. Bäumer, Geschichte des Breviers. Freiburg i. Br. 1895. K. A. H. Kellner, Heortologie, Freiburg i. Br.<sup>2</sup> 1911, §§ 35—46. Die wichtigeren Martyrologien und Kalendarien. — Ein sehr gutes Literaturverzeichnis über das Rituale bei A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Freiburg i. Br. 1909, S. XII—XXIII.

Die Gesamtheit der liturgischen Texte ist in den liturgischen Büchern zusammengefaßt, die zugleich die Normen für die Verbindung der Texte mit den übrigen liturgischen Elementen enthalten. Die Liturgie überhaupt und die römische im besonderen mußte gar viele reich verschlungene Wege durchmessen, bis es zu dieser Fixierung der liturgischen Texte kam. Jetzt, nachdem sie bereits wieder seit Jahrhunderten besteht, hat der Liturge nicht mehr die Freiheit, den liturgischen Text im Verlaufe der Funktion zu wählen oder gar erst zu bilden; er ist vielmehr an die bereits bestehende und durch die Tradition geheiligte Vorlage gebunden und muß die in den Büchern bereits fertige, aber gleichsam noch leblose Liturgie in lebendiger, liturgischer Handlung darstellen.

Die liturgischen Bücher der nachtridentinischen Liturgie des römischen Ritus sind dreifacher Art. Die erste Klasse bilden die Textbücher, die zweite die Gesangsbücher und die dritte die Sammlungen der Rubriken und liturgischen Bestimmungen. Die Textbücher sind:

1. Das *Missale Romanum* — Römisches Meßbuch mit allen Texten für die eucharistische Opferfeier. Es wurde in seiner jetzigen Form von Pius V. am 14. Juli 1570 durch die Bulle „*Quo primum*“ publiziert und ist das Ergebnis einer Jahrhunderte langen Arbeit und Entwicklung. Das frühere Mittelalter hatte für jede Textgattung: Lesungen, Gebete und Gesänge eigene liturgische Bücher: Lektionarien, Sakramentarien, Antiphonarien. Erst im 10. Jahrhundert begannen die Textsammlungen in einem „Vollmissale“ (Plenarium) und erlangten unter dem Einfluß der Franziskaner im 13. Jahrhundert weiteste Verbreitung. Als Vorbild dienten die kleinen Missalien mit einem oder wenigen vollständigen Meßformularen, wie z. B. die „tägliche Messe“ im Stowe-Missale (vergl. Zeitschr. f. kath. Theologie XVI [1892] 446 ff.). Die Meßordnung ist im wesentlichen die von Gregor dem Großen († 604) festgelegte. Sie findet sich in den jetzigen Missalien in der Mitte der Meßformulare für die verschiedenen kirchlichen Zeiten (*Proprium de tempore*), zwischen Karsamstag und Ostersonntag. Den zweiten Teil bilden die Formulare für die Heiligenfeste; darin sind auch jüngere und für den organischen Aufbau des Kirchenjahres minder wichtige Herrenfeste aufgenommen. Zuerst kommen die einzelnen Feste nach Monaten

(Dezember-November) geordnet, dann die gemeinsamen Formulare für bestimmte Klassen von Heiligen, (Martyrer, Bekenner usw.), Votiv-, Totenmessen, einige Segnungen und endlich Festmessen, deren Gebrauch nur an einigen Orten durch spezielle Verfügungen gestattet ist.

Als Anhang zum römischen Missale ist das *Memoriale Rituum* zu betrachten, das von Benedikt XIII. im Jahre 1725 zunächst für die römischen Pfarrkirchen herausgegeben wurde und sechs Funktionen des Meßbuches (Kerzenweihe, Aschenweihe, Karwoche) in vereinfachter Form für Kirchen ohne höhere Assistenz beschreibt.

2. Das *Breviarium Romanum* (= *officium abbreviatum*), das römische Brevier, die kirchlichen Tagzeiten in verkürzter Form. Es enthält in einem oder vier nach Jahreszeiten getrennten Bänden alle Texte, welche früher je nach ihrer Form aus den verschiedenen Büchern für Psalmen, Lesungen, Antiphonen, Hymnen an jedem Feste erst zusammengesucht werden mußten. Das Beten der kirchlichen Tagzeiten außer dem Chore machte die neue Form der Zusammenstellung notwendig. Dabei wurden besonders die Lesungen stark gekürzt, oft von einer Anzahl Seiten auf die gleiche Zahl Zeilen. Zu gleicher Zeit wurden die Heiligenfeste vermehrt, die Psalmen auf ein Mindestmaß herabgesetzt und dafür viele apokryphe Heiligenlegenden aufgenommen. Im Jahre 1535 gab der Franziskaner, Kardinal Quignones, im Auftrage Klemens VII. ein Brevier heraus, dessen Offizien für Fest-, Sonn- und Werktage

ganz gleichmäßig gearbeitet sind, längere Lesungen aus dem ganzen Neuen und einem bedeutenden Teil des Alten Testaments, aber keine Antiphonen und Responsorien enthalten und für jede der Tagzeiten je drei Psalmen vorschreiben. Dieses Brevier wurde sehr schnell beliebt, mußte aber wie alle übrigen noch nicht 200 Jahre alten dem reformierten und wieder auf die altehrwürdige Tradition zurückgreifenden Breviere, das Pius V. am 9. Juli 1568 (e r s t e s Buch der pianischen Reform) veröffentlichte, weichen. Außer der Hinzufügung neuer Feste und der Verbesserung der Heiligenlegenden hat es bis Pius X. nur eine bedeutendere Änderung unter Urban VIII. (1623—44) erfahren, unter dessen Regierung die Hymnen im Geschmacke des Humanismus umgeändert wurden. Die Annahme des neuen Breviers in den Diözesen, die zur Beibehaltung ihres Sonderbrevieres berechtigt waren, vollzog sich erst sehr spät, so z. B. in Frankreich 1870, in einigen deutschen Diözesen noch später, wie Köln 1887, Trier 1888. Pius X. endlich hat durch seine Konstitution „*Divino afflatu*“ vom 1. Nov. 1911 eine neue durchgreifende Brevierreform in Angriff genommen und im neuen *Psalterium* bereits zum Teile verwirklicht. Die Einteilung des Breviers ist jener des Missale analog, nur geht den besonderen Texten für verschiedene kirchliche Zeiten (*Proprium de tempore*) ein *Ordinarium divini officii* und ein *Psalterium* für die einzelnen Wochentage voraus.

Zum Breviere gehört der von Gregor XIII. am 14. Januar 1584 veröffentlichte römische Heiligenkalender, der bei der Rezitation des kirchlichen

Stundengebetes im Chore täglich gelesen wird, das *Martyrologium Romanum*. Unter Urban VIII., Klemens X., Benedikt XIV. und Pius IX. (letzte Ausgabe vom 18. Februar 1873) wurde es durchgesehen und verbessert.

Für die Feier der Oktaven, welche nicht in der Gesamtkirche, sondern nur in einzelnen Gegenden feierlich begangen werden, erschien zuerst 1622, zuletzt 1902 ein *Octavarium Romanum* mit den entsprechenden Lektionen des Breviers.

Die verschiedenen Diözesen und Orden haben überdies ihre „*Proprien*“, in denen ihre Sonderfeste zusammengestellt sind; ältere Orden haben überhaupt ihre eigenen von den römischen etwas abweichenden liturgischen Bücher.

Die näheren Angaben über Messe und Brevier für jeden Tag des Jahres enthält das *Directorium*, dem die Einteilung des bürgerlichen Jahres zugrunde liegt, und das somit mit 1. Januar beginnt. Die Häufung der Feste und das dadurch bedingte Zusammentreffen derselben, sowie der jährliche Wechsel des Ostertages machen gegenwärtig einen solchen Kalender notwendig, während früher bei weniger komplizierten Festordnungen jede Kirche selbst für die tägliche Anordnung des Gottesdienstes sorgen mußte.

Die Texte für jene Funktionen, welche außerhalb des Rahmens von Messe und Stundengebet liegen oder innerhalb dieses Rahmens eine ganz außerordentliche Stellung einnehmen, enthalten die weiteren liturgischen Bücher, nämlich:

3. Das *Caeremoniale capellae pontificiae* für die päpstlichen Funktionen: Wahl und Krönung des Papstes, Kaiserkrönung, Heiligsprechung, Aufnahme der neuen Kardinäle in das heilige Kollegium, Ritus der gewöhnlichen Funktionen bei Beteiligung des Papstes. Das Buch wurde unter Innozenz VIII. begonnen und 1516 zum ersten Male ausgegeben. Das *Caeremoniale* für die päpstliche Messe wurde überdies von P. J. Rinaldo-Bucci 1889 (Regensburg, Pustet) eigens herausgegeben.

4. Das *Pontificale Romanum* für die bischöflichen Funktionen, von Klemens VIII. am 10. Februar 1596 herausgegeben; es enthält in vier Teilen die Formularien für Firmung, Priesterweihe, Segnungen und Weihungen von Personen (I.), Segnungen und Weihungen von Sachen: Grundsteinlegung zum Kirchenbau, Kirchweihe, Weihe liturgischer Geräte (II.), die im Laufe des Jahres regelmäßig vorkommenden Funktionen: Ölweihe, Kirchenvisitation und bischöfliche Jurisdiktionsakte (III.) und als Anhang den bischöflichen Ritus für Taufe, Ehe, die Weihe einzelner usw. Der offiziellen Ausgabe ging im Jahre 1485 eine private durch den päpstlichen Zeremoniar Joh. Burchard voraus. Die ersten Sammlungen der bischöflichen Funktionen aus den alten Sakramentarien und Ordines stammen aus dem 10. Jahrhundert.

5. Das *Rituale Romanum* für die priesterlichen Funktionen, am 17. Juni 1614 von Paul V. herausgegeben. Es enthält in zehn Abschnitten oder Titeln die Liturgie der vom Priester zu spendenden Sakramente (1.—7.), Segnungen (8.), Prozessionen (9.),

Exorzismen und Anweisung zur Führung der Pfarrbücher (10.) nebst einem reichhaltigen Anhang, besonders mit Segnungen. Das praktische Bedürfnis, die in Sakramentarien und Ordines zerstreuten Teile in einem kleinen Handbuche beisammen zu haben, führte in den Klöstern schon im 12. Jahrhundert, beim Weltklerus im 14. Jahrhundert zu privaten Ritualien, zu welchen im 15. Jahrhundert noch die offiziellen Diözesanritualien hinzukamen. Da der Ritus der im Rituale beschriebenen Funktionen mehr als bei Messe und Tagzeiten mit den Volksgebräuchen und lokalen Gewohnheiten zusammenhängt (z. B. Trauung, Begräbnis), so war es von Anfang an nie in dem Grade allgemein verpflichtend wie das Missale und Brevier. Nur die jetzt neu errichteten Diözesen und jene, welche bereits ihr Sonderrituale mit dem römischen vertauscht haben, müssen sich an dieses halten. Die übrigen Diözesen (und Orden) gebrauchen ihr eigenes Rituale, gewöhnlich mit einigen Anpassungen an das römische, weiter; doch ist der Gebrauch des römischen Rituale überall erlaubt.

Bereits in den erwähnten Büchern sind mit den Texten zum Teil auch schon die liturgischen Choralmelodien enthalten, wie im Missale: Präfation und *Pater noster*, im Pontifikale: Melodien zur Kirch- und Priesterweihe, im Rituale: Totenoffizium u. a. Eigene Gesangsbücher sind:

1. Das *Graduale Romanum* mit allen Melodien für die eucharistische Opferfeier, und
2. Das *Antiphonarium Romanum* mit allen Melodien für die kirchlichen Tagzeiten.

Beide Bücher sind ihren Bestandteilen nach älter als die erwähnten vollständigen liturgischen Textbücher und geradezu die Quellen für die dort aufgenommenen Texte. Jedoch blieben sie für die nachtridentinische Liturgieperiode sehr lange Zeit der privaten Bearbeitung überlassen, bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts zum ersten Male von der Ritenkongregation für alle liturgischen Texte die zugehörigen Melodien herausgegeben wurden. Seitdem ihnen im Jahre 1904 der offizielle Charakter wieder aberkannt und 1908 die Einführung der neuen vatikanischen Choralausgabe anbefohlen wurde, haben nur mehr die Bücher dieser Ausgabe (Graduale, Totenoffizium, Cantorinus, Antiphonarium im Erscheinen) als liturgische Gesangsbücher zu gelten. Anders als bei den vielen Kompositionen liturgischer Texte, gehören in den offiziellen Choralbüchern auch die Melodien zu den Elementen der liturgischen Funktion, weil sie zugleich mit dem Texte in die ursprüngliche gregorianische Liturgie aufgenommen wurden und der Text eben wegen seiner ursprünglichen Bedeutung in den liturgischen Liedern eine bleibende Stelle auch in der einfachen, ohne Gesang ausgeführten Liturgie gefunden hat. Daß die traditionellen Chormelodien am besten die liturgische Funktion des Gesangstextes ausdrücken, wurde bereits erwähnt.

Nur Rubriken, und zwar zunächst für die bischöflichen Funktionen, enthält das *Caeremoniale episcoporum*, veröffentlicht am 14. Juli 1600. Es verpflichtet zunächst alle Cathedral- und Kollegiatkirchen zur Beobachtung der darin ent-

haltenen Vorschriften. Die übrigen Kirchen des Welt- und Ordensklerus haben sich nur soweit daran zu halten, als die Vorschriften nicht ausschließlich bischöfliche Funktionen betreffen, sondern zufolge ihrer Natur oder einer authentischen Erklärung durch die Ritenkongregation allgemein verpflichtende Kraft haben. Alte (wenigstens 60 Jahre) und lobenswerte Gewohnheiten werden durch das bischöfliche *Caeremoniale* nicht aufgehoben.

Für die Abhaltung des vierzigstündigen Gebetes endlich hat Klemens XI. am 21. Januar 1705 eine Instruktion (*Instructio Clementina*) herausgegeben, die zum Teil schon anderwärts verpflichtende Bestimmungen enthält, in ihren speziellen Bestimmungen jedoch nur die Kirchen der Stadt Rom selbst verpflichtet. Für die übrigen Kirchen kann sie als Richtschnur dienen, wenn nicht die Bischöfe andere entgegengesetzte Bestimmungen ausdrücklich oder durch stillschweigende Gutheißung des Gewohnheitsrechtes erlassen haben.

Viele Teile liturgischer Bücher sind in verschiedenen privaten Auszügen und Bearbeitungen erschienen. Sie müssen in allem, was sie enthalten, mit den **a u t h e n t i s c h e n**, d. i. von den Päpsten herausgegebenen und vorgeschriebenen Ausgaben der liturgischen Bücher übereinstimmen; die Übereinstimmung wird in der Approbation durch den Diözesanbischof beglaubigt. Diese Approbation ist auch zum bloßen unveränderten Abdruck der liturgischen Bücher erforderlich und macht denselben ebenfalls zu einer authentischen Ausgabe.

## II. Abschnitt

### Zusammenfassung der Elemente zur liturgischen Einheit

---

#### 1. Kapitel Gebet

#### § 13 Stundengebet

Literatur: Suitbert Bäumer, Geschichte des Breviers. Freiburg i. Br. 1895. Fr. Bole, Die heilige Messe und das Breviergebet. Brixen<sup>3</sup> 1895. M. Wolter, *Psallite sapienter!* Erklärung der Psalmen im Geiste des betrachtenden Gebetes und der Liturgie. 5 Bde. Freiburg<sup>i.</sup> Br.<sup>3</sup> 1904—1907. R. Rieger, Die heiligen Kirchenväter im Brevier. Regensburg 1911. Ad. Schulte, Die Hymnen des Breviers. Paderborn 1906.

Die einfachsten Zusammenfassungen der verschiedenen liturgischen Elemente zur Einheit der liturgischen Funktion sind die täglichen liturgischen Gebete der kirchlichen Tagzeiten: Matutin, Laudes, Prim, Terz, Sext, Non, Vesper, Komplet, und zwar ihrer ursprünglichen Bedeutung nach die Matutin als Gebet in der Nacht; Terz, Sext, Non (9 Uhr vorm., 12 Uhr mittags, 3 Uhr nachm.) als Gebet am Tage; Laudes zur Morgendämmerung und Prim zum Beginn der Tagesarbeit; Vesper zur Abenddämmerung und Komplet vor der Nachtruhe. Alle diese Gebete sind nur verständlich als gemeinsame Andachtsübung einer religiösen Gemeinschaft, deren Tagesordnung nach dem Grundsatz: „*Ora et labóra!* — Bete und arbeite!“ geregelt ist. Dieses kanonische Stunden-

gebet, das die Kirche als eigentlichen Gebets- und Chordienst den Priestern zur Pflicht gemacht, ist ein gesungenes Gebet, ein gebeteter Gesang. — Der Priester, der zu Hause in seinem Arbeitszimmer oder im Garten wandelnd, sein Brevier betet, der still vor dem Tabernakel kniend, seine Horen rezitiert, er mag es nicht immer im Bewußtsein haben, daß jene Gebete zusammengestellt und geordnet sind, um vor dem Altare gesungen zu werden, in jenen ehrwürdigen Tonformen nämlich, die die Kirche seit vielen Jahrhunderten als das Erbe des heiligen Gregorius bewahrt. (Abt Alban Schachleiter, Die Vereinigung der Künste — eine kostbare Opferschale für das eucharistische Opfer. [St. Benedikts-Stimmen 1911.] 325).

Der Gebetsdienst im jüdischen Tempel, die nächtlichen Versammlungen der Christen in den ersten Jahrhunderten, der Gebetseifer heiliger Mönche, das alles hat Text und Stunde des kanonischen Gebetes beeinflußt. Kassian machte um 417 das Abendland mit den Gebetsformen der orientalischen Mönche bekannt, der heilige Benedikt († 543) legte die Normen für die weitere Entwicklung des liturgischen Gebetes fest; die Tradition seines Ordens wurde mit einigen Abweichungen auch von der Liturgiereform Pius' V. und Pius' X. zum Gemeingut der römischen Kirche gemacht und so die ungesunde Strömung der Liturgiereform zu Beginn des 16. Jahrhunderts endgültig überwunden.

Der Grundsatz der gesamten traditionellen Psalmodie ist: wöchentlich sollen alle 150 Psalmen gebetet werden, aber keiner mehr als einmal

# Psalterium

|         |            | Sonntag                                                                                                 | Montag                                                                                          | Dienstag                                                                                        |
|---------|------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Matutin | I. Nokt.   | 1, 2, 3                                                                                                 | 13, 14, 16                                                                                      | 34a, 34b, 34c                                                                                   |
|         | II. Nokt.  | 8, 9a, 9b                                                                                               | 17a, 17b, 17c                                                                                   | 36a, 36b, 36c                                                                                   |
|         | III. Nokt. | 9c, 9d, 10                                                                                              | 19, 20, 29                                                                                      | 37a, 37b, 38                                                                                    |
| Laudes  |            | I.: 92, 99, 62<br>(Cantic. 3<br>puer. b)<br>148<br>II.: 50, 117,<br>62<br>(Cantic. 3<br>puer. a)<br>148 | I.: 46, 5, 28<br>(Cantic. Da-<br>vid)<br>116<br>II.: 50, 5, 28<br>(Cantic.<br>Isaiae 12)<br>116 | I.: 95, 42, 66<br>(Cantic.<br>Tobiae)<br>134<br>II.: 50, 42, 66<br>(Cantic.<br>Ezechiae)<br>134 |
| Prim    |            | I.: 117<br>(Feste: 53)<br>118a, 118b<br>II.: 92, 99<br>118a, 118b                                       | I.: 23, 18a,<br>18b<br>II.: 23, 18a,<br>18b, 46                                                 | I.: 24a, 24b,<br>24c<br>II.: 24a, 24b,<br>24c, 96                                               |
| Terz    |            | 118c, 118d<br>118e                                                                                      | 26a, 26b, 27                                                                                    | 39a, 39b, 39c                                                                                   |
| Sext    |            | 118f, 118g,<br>118h                                                                                     | 30a, 30b, 30c                                                                                   | 40, 41a, 41b                                                                                    |
| Non     |            | 118i, 118k,<br>118l                                                                                     | 31, 32a, 32b                                                                                    | 43a, 43b, 43c                                                                                   |
| Vesper  |            | 109, 110, 111,<br>112, 113                                                                              | 114, 115, 119,<br>120, 121                                                                      | 122, 123, 124,<br>125, 126                                                                      |
| Complet |            | 4, 90, 133                                                                                              | 6, 7a, 7b                                                                                       | 11, 12, 15                                                                                      |

NB. Das Schema II. der Laudes und Prim (III. N. des Advents, die Zeit von Septuagesima bis Mittwoch in der Osterzeit; das Schema I. für die übrigen Tage.

# Pius X.

| Mittwoch                                                                                          | Donnerstag                                                                                             | Freitag                                                                                                | Samstag                                                                                                     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 44a, 44b, 45                                                                                      | 61, 65a, 65b                                                                                           | 77a, 77b, 77c                                                                                          | 104a, 104b,<br>104c                                                                                         |
| 47, 48a, 48b                                                                                      | 67a, 67b, 67c                                                                                          | 77d, 77e, 77f                                                                                          | 105a, 105b,<br>105c                                                                                         |
| I.: 49a, 49b, 50<br>II.: 49a, 49b, 49c                                                            | 68a, 68b, 68c                                                                                          | 78, 80, 82                                                                                             | 106a, 106b,<br>106c                                                                                         |
| I.: 96, 64, 100<br>(Cantic.<br>Judith)<br>145<br>II.: 50, 64,<br>100<br>(Cantic.<br>Annae)<br>145 | I.: 97, 89, 35<br>(Cantic.<br>Jeremiae)<br>146<br>II.: 50, 89, 35<br>(Cantic.<br>Moysis II, 15)<br>146 | I.: 98, 142, 84<br>(Cantic.<br>Isaiae 45)<br>147<br>II.: 50, 142,<br>84<br>(Cantic.<br>Habacuc)<br>147 | I.: 149, 91, 63<br>(Cantic.<br>Ecclesiastici)<br>150<br>II.: 50, 91, 63<br>(Cantic.<br>Moysis V, 32)<br>150 |
| I.: 25, 51, 52<br><br>II.: 25, 51,<br>52, 96                                                      | I.: 22, 71a,<br>71b<br><br>II.: 22, 71a,<br>71b, 97                                                    | I.: 21a, 21b,<br>21c<br><br>II.: 21a, 21b,<br>21c, 98                                                  | I.: 93a, 93b,<br>107<br><br>II.: 93a, 93b,<br>107, 149                                                      |
| 53, 54a, 54b                                                                                      | 72a, 72b, 72c                                                                                          | 79a, 79b, 81                                                                                           | 101a, 101b,<br>101c                                                                                         |
| 55, 56, 57                                                                                        | 73a, 73b, 73c                                                                                          | 83a, 83b, 86                                                                                           | 103a, 103b,<br>103c                                                                                         |
| 58a, 58b, 59                                                                                      | 74, 75a, 75b                                                                                           | 88a, 88b,<br>88c                                                                                       | 108a, 108b,<br>108c                                                                                         |
| 127, 128, 129<br>130, 131                                                                         | 132, 135a,<br>135b<br>136, 137                                                                         | 138a, 138b,<br>139, 140, 141                                                                           | 143a, 143b,<br>144a, 144b,<br>144c                                                                          |
| 33a, 33b, 60                                                                                      | 69, 70a, 70b                                                                                           | 76a, 76b, 85                                                                                           | 87, 102a,<br>102b                                                                                           |

(Okturn am Mittwoch) ist bestimmt für die Wochentage  
 Charwoche, die Quatembertage und für die Vigiltage ausser

im Tage; jährlich soll so ziemlich die ganze Heilige Schrift in Erinnerung gebracht werden, wenigstens durch Lesung des Beginnes der meisten Bücher. Dieser Grundsatz, der infolge der großen Menge von Festen beinahe in Vergessenheit geraten war, ist nun durch Pius X. in seiner apostolischen Konstitution „*Divino afflatu*“ vom 1. November 1911 von neuem eingeschärft und durchgeführt worden. Die Art der Durchführung zeigt die beigegebene Tabelle. Die Wahl der Psalmen und Lesungen wird an den Sonn- und Wochentagen diesem Grundsatz gemäß geregelt. Eigene Psalmen und Lesungen haben nur: die Feste des Herrn und deren Oktaven, Sonntag in der Weihnachtsoktav, Epiphanie, Christi Himmelfahrt, Fronleichnam, Vigil von Epiphanie und Freitag und Samstag vor Pfingsten, die Feste der seligsten Jungfrau, der heiligen Engel, des heiligen Johannes des Täufers, des heiligen Joseph und der heiligen Apostel, sowie die Feste 1. und 2. Klasse mit den zugehörigen Oktaven; auch die Matutin in den drei letzten Tagen der Karwoche hat ihre eigenen Psalmen und Lesungen und unterscheidet sich überdies auch in Einzelheiten von der gewöhnlichen Form.

Die Elemente des liturgischen Gebetes sind natürlich die allgemeinen Elemente des liturgischen Textes überhaupt (oben S. 90 ff.). Ihre Zusammenfassung in den acht liturgischen Gebetseinheiten gestaltet sich folgendermaßen:

**Matutin.** Einleitung: Stille Vorbereitungsgebete. Darauf einleitende Versikel mit Anrufung der göttlichen Hilfe und Doxologie („Ehre sei dem

Vater“), Invitatorium, d. h. Einladung, bestehend aus dem 94. Psalm, der von einem kurzen Vers je nach der Tagesfeier unterbrochen wird. Hymnus. Darauf folgen im Breviere Pius X. stets drei Nokturnen, und zwar hat jede Nokturne je drei Psalmen und an allen Festen auch je drei Lesungen. Zu den Psalmen gehören die Antiphonen, zu den Lesungen die Responsorien. Beide Hauptteile, d. i. Psalmen und Lesungen sind verbunden durch einen Versikel mit Antwort, Vaterunser und dem „Abschluß“ (*Absolutio*), worauf sofort die Bitte um Segen zur ersten Lesung, Segensformel und Lesung selbst folgt. An allen mittleren Festen (*duplex* und *semiduplex*, soweit sie nicht oben ausgenommen sind), sind Invitatorium, Hymnus, Lesungen der II. und III. Nokturn und Responsorien vom Fest, die Lesungen der I. Nokturn, Antiphonen, Psalmen und Verse vom einfallenden Wochentage. Im Samstagsoffizium von der Mutter Gottes und an den einfachen Festen (*simplex*) sind Invitatorium und Hymnus vom betreffenden Offizium,<sup>47</sup> die Psalmen mit Antiphonen und Vers vom einfallenden Wochentage, ebenso die Lesungen der I. und II. Nokturn, während die Lesungen der III. Nokturn aus dem Offizium selbst genommen sind. An Wochentagen und *Simplex*-Festen werden die neun, in drei Nokturnen abgeteilten Psalmen mit ihren neun Antiphonen ohne Unterbrechung bis zum dritten Vers einschließlich gebetet, während die Verse der I. und II. Nokturn ausfallen.

Die ganze Matutin schließt für gewöhnlich d. i. an allen, auch den einfachen Festen mit dem *Te Deum*, das die Stelle des letzten Responsoriums<sup>32</sup>

vertritt. Der Charakter der Matutin ist ruhig und gleichmäßig, ausgedehnt und breit, aber nicht ohne passende Abwechslung; sie ist gleichsam ein Ruhen in Gott. Äußere Handlung ist dabei ebensowenig wie bei den übrigen Gebetsstunden; dieselbe beschränkt sich auf unbedeutenden Wechsel der Stellung bei Gebet und Lesung, Kreuzzeichen, Verneigungen usw. Die innere Entwicklung und der Fortschritt in den zugrundeliegenden Gedanken ist gering. Es ist der Gebetsdienst der Nacht, ohne Eile, ohne Störung, ohne Veränderung der äußeren Umgebung. Selbst das Evangelium, der feierliche Schlußakt der monastischen Matutin, ist im römischen Ritus zu einigen unscheinbaren, die Homilie einleitenden Zeilen geworden. „Oration“ kommt an und für sich überhaupt keine vor, wenn der Regel gemäß die Laudes sofort angeschlossen werden. Als Beispiele prachtvoller Matutinen können die dem Kirchenmusiker bekanntesten vom Weihnachts- und Osterfeste, von der Karwoche und vom Totenoffizium dienen.

Den Gegensatz zum kirchlichen Nachtdienste bilden die drei vollständig gleichgebauten Gebete für die Tagesstunden. Terz, Sext, Non (9, 12, 3 Uhr). Die Einleitung ist ähnlich: Versikel mit Doxologie und Hymnus. Darauf werden unter einer Antiphon drei Psalmen oder Psalmabschnitte gebetet, und zwar an den Seite 111 angeführten Festen die für Sonntag, sonst die für den einfallenden Wochentag bestimmten. Dann folgt ein dem Festgedanken entsprechendes Kapitel mit kurzem Responsorium (*Responsorium breve*) und nach einem verbindenden Versikel und *Dóminus vobiscum* die Tagesoration,

worauf die üblichen Schlußformeln die Hore beschließen. Alle drei Horen sind kurz; denn das „*Labóra* — arbeite!“ beherrscht den Tag und erlaubt nur manchmal einen kurzen Aufblick zu Gott. Die Hymnen, ganz im Geiste des heiligen Ambrosius, vielleicht von ihm selbst verfaßt, sind in Sext und Non fromme Betrachtungen über den Lauf der Sonne, die im Mittag (Sext) ihren Höhepunkt erreicht und nachmittag (Non) sich zum Untergange rüstet. Der Hymnus der Terz (9 Uhr) erinnert an die „Stunde des Heiligen Geistes“, da er am ersten Pfingstfeste über die Apostel herabkam. In der Pfingstoktav tritt an seine Stelle das *Veni Créator*. Von den Horen ist am bekanntesten die Terz, die in Domkirchen usw. dem Hochamte vorausgeht.

*Laudes* und *Vesper* sind als Gebete zur Morgen- und Abenddämmerung, zum Beginn und Schluß des Tages völlig gleich gebaut, wie die Zeit, für die sie bestimmt sind, nicht gleichmäßig und ruhig, sondern mit starker Steigerung gegen den Schluß hin. In den *Laudes* folgen sofort auf den einleitenden Versikel die Psalmen, bzw. an vierter Stelle ein *Canticum* aus dem Alten Bunde, mit den dazugehörigen Antiphonen. Die Auswahl der Psalmen ist durch den leitenden Grundsatz, alle 150 Psalmen im Laufe der Woche zu beten, bedingt. Die höheren Feste (welche S. 111 angeführt sind) haben stets die für den Sonntag bestimmten Psalmen, an den übrigen Tagen werden die Psalmen des entsprechenden Wochentages gebetet. Der Festgedanke kommt an diesen Tagen in den *Laudes* erst vom Kapitel an zur Geltung.

Dem Kapitel wird nicht wie sonst häufig ein kurzes Responsorium, sondern ein Hymnus beigefügt, an den sich, durch einen Versikel verbunden, der Lobgesang des Zacharias „*Benedictus*“, das erste Loblied des Neuen Testaments, anschließt. In ihm erreicht die Steigerung der Gesangsstücke den Höhepunkt. Der Gesang weist in die Zukunft auf das nunmehr unmittelbar bevorstehende Erlösungswerk, das Johannes, des Zacharias Sohn, bereits vorbereiten soll. Dieses ganze Streben des Gesanges in die Zukunft macht ihn hervorragend geeignet zum Morgenliede der Kirche, die ja an jedem Tage die große Erlösungstat auf Kalvaria im eucharistischen Opfer erneuert. Das Tagesgebet, die „*Oration*“ mit den üblichen Schlußformeln und einer der vier marianischen Antiphonen bildet den ruhigen Abschluß des reich bewegten Morgengottesdienstes.

Hat er in die Zukunft des anbrechenden Tages gewiesen, so schaut sein Gegenstück, die *Vesper*, auf den verflossenen Tag zurück. *Laudes* und *Vesper* erklären sich gegenseitig. Nur die Bedeutung des am Vormittag gefeierten eucharistischen Opfers ließ in der praktischen Ausführung die *Laudes* zurücktreten, während die *Vespern* an dem mehr freien Nachmittage ihren Ehrenplatz vielfach noch behalten haben. Entsprechend dem *Benedictus* der *Laudes* ist der Höhepunkt der *Vesper*, und vielleicht überhaupt des römischen Stundengebets der Lobgesang der Gottesmutter, das *Magnifikat*. Es ist das erste Danklied für das bereits begonnene Erlösungswerk. Bereits hat Gott „auf die Niedrigkeit seiner Magd herabgeschaut“ und „Großes an ihr getan.“ „Er

nahm sich Israels, seines Knechtes, an, eingedenk seiner Barmherzigkeit.“ Darum eignet sich das Magnifikat so sehr zum Gebete beim scheidenden Tage, an den ja auch das große Erlösungswerk fortgesetzt wurde und seine Früchte getragen hat. Das Magnifikat selbst wird wie das Benediktus von einer Antiphon umgeben. Die Vorbereitung auf das Magnifikat ist ganz analog den Laudes: fünf Psalmen mit Antiphonen, darauf Kapitel und Hymnus mit überleitendem Versikel. Vom Kapitel an steht die Vesper wie die Laudes unter dem Einflusse des Festgedankens, während die Psalmen für gewöhnlich durch den treffenden Wochentag bestimmt sind und nur an höheren Festen diesen entsprechend ausgewählt werden.

Prim und Komplet umschließen die Tagesarbeit. Sie sind Ergänzungen zu den Laudes und Vespern, bilden aber auch schon für sich allein ein vollständiges Morgen- und Abendgebet. Das Alltagsleben, Tagesarbeit und Nachtruhe, beherrscht den Gedankengang der Prim und Komplet so vollständig, daß darin das Kirchenjahr fast gar nicht berücksichtigt wird. Die Oration, das Tagesgebet, wird weder in der Prim, noch in der Komplet gebetet. Noch deutlicher als in den übrigen Horen zeigt sich bei der Prim und Komplet ihr Ursprung aus dem gemeinsamen Gebets- und Arbeitsleben klösterlicher Genossenschaften.

Die Prim wurde in den Klöstern eingeführt, um die lange Zeit zwischen dem Nachtoffizium und der Tagesarbeit unmittelbar vor Beginn der Arbeit

noch einmal durch Gebet zu heiligen. Im Verlauf des 4. Jahrhunderts wurde sie in einem Kloster zu Bethlehem eingeführt und schon zu Lebzeiten Kasians († zirka 435) ins Abendland verpflanzt und daselbst weit verbreitet. Der heilige Benedikt († 543) gab dieser Gebetszeit den Namen Prim, um ihren organischen Zusammenhang mit der folgenden Terz usw. zu charakterisieren, und gliederte sie in die beiden Teile, deren erster im Chor und deren zweiter im Kapitelsaal der Mönche gebetet wird. Der erste Teil beginnt nach den Einleitungsformeln mit einem Morgenhymnus, der Gott um Bewahrung vor inneren und äußeren Feinden anfleht, worauf unter einer Antiphon die für den betreffenden Tag bestimmten Psalmen folgen. Am Feste der heiligsten Dreifaltigkeit, ferner an den Sonntagen nach Epiphanie und Pfingsten wird zu Ehren der allerheiligsten Dreifaltigkeit auch noch das sogenannte athanasianische Glaubensbekenntnis beigefügt, jedoch nur für den Fall, daß an diesem Sonntage weder ein Duplexfest noch eine Oktav zu kommemorieren ist. Nach Kapitel und kurzem Responsorium leitet ein Versikel oder eine größere Gruppe von Versikeln mit *Confíteor* zu der täglich gleichen Oration über, worauf die Schlußformel: *Benedicámus Dómino* folgt. Der zweite Teil beginnt mit der Verlesung der Feste für den folgenden Tag aus dem römischen Martyrologium. Darauf folgt: Versikel, Oration, dreimalige Anrufung der göttlichen Hilfe, Doxologie, Vaterunser, Versikel, Doxologie, Oration, kurze Lesung und Segen.

Die *K o m p l e t* war auch schon im 4. Jahrhundert in den Klöstern des heiligen Pachomius

bekannt; die Bewohner der einzelnen Häuser beteten sie gemeinschaftlich vor dem Schlafengehen. Der heilige Benedikt und sein Orden verbreiteten sie im Abendland. Sie beginnt mit einer kurzen Lesung, Vaterunser, gemeinsames Sündenbekenntnis „*Confiteor*“, Versikel und Doxologie. Darauf folgen unter einer Antiphon die Psalmen an Sonntagen und höheren Festen (vergl. S. 111), die für den Sonntag, sonst, die für den betreffenden Wochentag bestimmten Psalmen. Kapitel und Responsorium leiten über zum Höhepunkt der Komplet, zum Gesange des greisen Simeon, dem dritten der täglich gebeteten evangelischen Gesänge, der noch einmal allen Dank für die Gaben und Gnaden des verflossenen Tages zusammenfaßt und so das Benediktus und Magnifikat harmonisch ergänzt. Oration und Segensformel, eventuell nach einer Gruppe von Versikeln (*Preces*) beschließen das herrliche Abendgebet, dem noch eine der vier marianischen Antiphonen (*Alma Redemptoris mater, Ave Regina coelorum, Regina coeli laetare, Salve Regina*) folgt. (Vergleiche N. Gühr, Prim und Komplet. Freiburg i. Br. 1907.)

Alle acht Abschnitte des kirchlichen Stundengebetes gruppieren sich zur Einheit des Tagesoffiziums. Aus ihrer Stellung im ganzen müssen die einzelnen Teile verstanden werden, auch wenn in manchen Kirchen nur selten eine oder die andere der kirchlichen Gebetsstunden feierlich und unter Teilnahme des Volkes gehalten werden kann.

## § 14 Gebet bei besonderen Anlässen

Literatur: V. der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenzeit. Leipzig 1901. Cabrol-Pletl, Die Liturgie der Kirche. Kempten-München 1906. A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. II. Freiburg i. Br. 1909.

An den täglichen Gebetsdienst der Kirche im Stundengebete schließen sich bei verschiedenen Anlässen noch mehrere andere Gebete an, welche zum größten Teile aus denselben Elementen wie das Stundengebet gebildet sind und überdies häufig in besondere Beziehung zu diesem treten.

Ganz nach Art des Tagesoffiziums ist das Totenoffizium aufgebaut. Am Allerseelentage ist es geradezu das Offizium des Tages, sonst, z. B. bei Begräbnissen, Jahrestagen tritt es noch zum Tagesoffizium hinzu. Einen feierlichen Abschluß bildet die Absolution bei der Bahre. Wie die Totenmesse von einer Festmesse, so unterscheidet sich auch das Totenoffizium vom Tagesoffizium durch Weglassen einiger Feierlichkeiten und den häufigen Hinweis auf die Verstorbenen. So z. B. ist das *Gloria Patri* immer durch *Réquiem aeternam* ersetzt. Die Wahl der Psalmen und Lesungen entspricht ganz dem Charakter des Gebetes. Das Totenoffizium tritt seit dem 9. Jahrhundert in der römischen Liturgie auf, wird vom 10. Jahrhundert an vielerorts häufig, ja täglich gebetet, von Pius V. aber in seinem Brevier 1568 außer für Allerseelen nicht mehr allgemein vorgeschrieben und von Pius X. gänzlich neu gestaltet. Es bildet mit der Totenmesse eine schöne liturgische Ergänzung der Leichenfeier. Namentlich das *Libera* an der Bahre gewinnt an

Bedeutung, wenn es den feierlichen Abschluß des ganzen Totenoffiziums bildet. Noch großartiger gestaltet sich dieser Abschluß im pontifikalischen Ritus der *Absolutio* mit fünf Responsorien und Orationen.

Das Brevier enthält außer den Tagesoffizien von der Mutter Gottes noch zwei marianische Offizien, das eine nach Art der gewöhnlichen Tagzeiten, das andere in etwas verkürzter und veränderter Form als „kleines Offizium“ (*Officium parvum*). Ersteres ist für den Samstag bestimmt, letzteres ist überhaupt nicht mehr im liturgischen Gebrauche beim römischen Weltklerus. Nur noch einige Orden müssen es im Chore oder privat außer dem großen kanonischen Offizium beten, während einige Kongregationen und Frauenorden sich ausschließlich mit dem kleinen marianischen Offizium als täglichem Gebet begnügen. Eine liturgische Eigentümlichkeit desselben ist das *Kýrie eléison, Christe eléison, Kýrie eléison* vor der mit *Dóminus vobiscum* eingeleiteten Oration.

Nach dem Muster der liturgischen Tagzeiten ist eine Reihe privater Arbeiten entstanden, die sich auch Tagzeiten zu Ehren von bestimmten Geheimnissen aus dem Leben Jesu oder zu Ehren von Heiligen nennen, aber natürlich in keiner Weise den Charakter eines liturgischen Gebetes haben.

Eine tägliche liturgische Ergänzung des Tagesoffiziums ist das gemeinsame Tischgebet. Die religiöse Genossenschaft, welche gemeinsam betet und arbeitet, versammelt sich auch zu gemeinsamen Mahlzeiten. Für diese ist das im römischen Brevier aufgenommene liturgische, aus den bekannten Formelementen zusammengesetzte Tischgebet bestimmt. Es wird dabei

vorausgesetzt, daß während der ganzen Mahlzeit vorgelesen wird; darum schließt das Gebet vor Tisch mit der Bitte des Lesers um den Segen und beginnt das Gebet nach Tisch mit der Schlußformel der liturgischen Lesung: „*Tu autem, Dómine, miserere nobis.*“

Weitere, jetzt nur mehr ihrer Form, nicht ihrem Gebrauch nach liturgische Ergänzungen des Tagesoffiziums sind die 15 Gradual- und 7 Bußpsalmen, die aber wegen ihres früheren häufigeren Gebrauches in der Liturgie nicht selten von hervorragenden Komponisten musikalisch bearbeitet wurden. Die Gradualpsalmen (Psalm 119—134) sind vermutlich ein Erbstück der israelitischen Liturgie, in der sie an den Hauptfesten beim Hinaufziehen des Volkes zum Tempel und namentlich am Laubhüttenfeste beim Wasserschöpfen von den Leviten auf den 15 Stufen zwischen Frauen- und Männervorhof gesungen wurden. In der christlichen Liturgie finden sie sich gegen Ende des 11. Jahrhunderts im Gebrauch der Benediktinermönche von Cluny und Hirsau. Auf diese ist auch der jetzige Gebrauch zurückzuführen, demzufolge die Gradualpsalmen in drei mit Vaterunser, Versikel und Oration geschlossenen Abschnitten zu je fünf Psalmen gebetet werden, deren erster eine Fürbitte für die Verstorbenen bildet.

Die sieben Bußpsalmen (6, 31, 37, 50, 101, 129, 142) sind der rührende Ausdruck der Reue und aufrichtiger Bußgesinnung. Alle Psalmen stehen im Zeichen der sie umschließenden Antiphon: „*Ne reminiscáris* — Gedenke nicht unserer Sünden, Herr! noch der Sünden unserer Eltern . . .“ Den Höhepunkt erreicht die

Bußgesinnung im hohen Lied der Buße, dem in der Mitte eingeschlossenen 50. Psalm: *Miserere*, dessen ergreifender Inhalt trotz der herrlichsten Kompositionen noch immer für neue musikalische Darstellungen unerschöpflich bleibt.

Nach der Angabe des römischen Breviers gehört zu den Bußpsalmen noch die Allerheiligenlitanei mit dem 69. Psalm, den Versikeln und Orationen. Diese Litanei findet überhaupt bei den verschiedensten Anlässen Verwendung und wird im liturgischen Gebrauche vor den vier übrigen Litaneien (Namen-Jesu, Herz-Jesu, lauretanische, hl. Joseph) bevorzugt. (Vergl. Heinrich Samson, Die Allerheiligenlitanei. Paderborn 1894.) Mit etwas anderen als den gewöhnlichen Gebeten gehört sie in die Andacht des vierzigstündigen Gebetes vor ausgesetztem Allerheiligsten zu Rom. Mit dem Psalm 147, der Gott als Herrn des Wetters und der Natur schildert, bildet die Allerheiligenlitanei das römische, liturgische Gebet bei Gewittern, an dessen Stelle in manchen deutschen Gegenden die „vier Evangelien“ üblich geworden sind. Mit Psalm 22 ist sie das gemeinsame Gebet bei Hungersnot, mit Psalm 45 oder 78 bei Krieg. Alle Nöten und Anliegen der christlichen Gemeinde finden ihren Widerhall im liturgischen Gebet, nicht nur in seinen allgemeinen Formen, sondern auch in den eigens für die verschiedenen Anliegen zusammengefaßten liturgischen Gebeten. Die liturgischen Bücher bieten nicht nur Gebete für großartige und außerordentliche kirchliche Veranstaltungen, wie z. B. die Feier der Diözesansynode (im *Pontificale Romanum*), sondern auch für die kleinen Anliegen des täglichen Lebens,

so z. B. für die Reise das Reisegebet — *Itinerarium „In viam pacis“* — so beginnt darin die Antiphon zum Benediktus — „Auf den Weg des Friedens und Heiles leite uns der allmächtige und barmherzige Gott, und sein Engel Raphael geleite uns auf der Reise, damit wir heimkehren in Friede, Heil und Freude!“ *Kyrie eleison* mit Vaterunser und vielen Versikeln leitet über zu vier Orationen, denen die schöne Schlußformel folgt: „Ziehen wir in Frieden! — Im Namen Christi. Amen“.

Unerschöpflich ist die Kirche in ihrer Sorge für die Kranken und Sterbenden. Darum bietet sie eine reiche Auswahl von liturgischen Gebeten am Krankenlager vom ersten Beginn der Krankheit, da noch volle Hoffnung auf Genesung ist, bis zum letzten Ringen im Todeskampfe. Die Formelemente sind die gewöhnlichen, auch die Gesangsformen sind als Textformen verwertet, obwohl die Situation weder Gesang noch überhaupt eine öffentliche liturgische Feier zuläßt. Das römische Rituale enthält als Gebet für die Kranken an erster Stelle (Tit. V. cap. 3) die sieben Bußpsalmen mit der Allerheiligenlitanei. Im 4. Kapitel gibt es ausführliche Anweisungen über den Besuch und die Seelsorge der Kranken, empfiehlt dem Priester die Besprengung des Kranken mit Weihwasser („*Asperges me*“), den Gruß „Friede diesem Hause“ und als Gebet einen der vier ersten Bußpsalmen, oder den 90. Psalm mit *Kyrie*, Vaterunser, mehreren Versikeln, Orationen und dem Segen. Eine besondere Krankenandacht ist das Lesen von Evangelienabschnitten über den Kranken; aus jedem der vier Evangelien

ist die Erzählung einer Krankenheilung genommen; voraus geht ein Psalm, den Schluß nach jedem Evangelium bildet eine Oration für den Kranken. Es stehen zusammen: Psalm 6 und Matth. 8, Psalm 15 und Mark. 16, Psalm 19 und Luk. 4, Psalm 85 und Joh. 5. Den Schluß bildet der 90. Psalm mit Oration. Handauflegung mit Gebet und Lesung des im Mittelalter hochverehrten Anfanges des Johannesevangeliums, worauf der Segen folgt.

Das 5. Kapitel des Rituale enthält einen Unterricht über den priesterlichen Beistand bei Sterbenden mit passenden kurzen Schußgebetlein, das 6. die Erteilung des apostolischen Segens an Sterbende, das 7. und 8. endlich die Gebete während des Todeskampfes bis zum Verscheiden. Es wird eine Kerze angezündet und sodann zuerst die Allerheiligenlitanei in verkürzter Form, aber mit Erwähnung Abels, Abrahams, Kamillus' und Johannes' von Gott gebetet. Die folgenden Gebete und Versikel sind voll tiefen Gehaltes und Gefühles. Wenn der Todeskampf länger dauert, empfiehlt das Rituale die Lesung der großen Abschiedsrede Jesu bei Joh. 17 und die Lesung der ganzen Johannespassion. Darauf folgen wieder Gebete, die Psalmen 117 und Teile aus Psalm 118, darauf drei „fromme und nützliche“ (*piae et utiles*) Orationen mit *Kýrie* und Vaterunser. Es soll eben eine reiche Auswahl von Andachtsübungen für diese schweren Stunden geboten werden. Im Namen des Sterbenden selbst betet der Priester beim Verscheiden das großartig einfache Sterbegebet: „In deine Hände Herr, empfehl' ich meinen Geist! Herr Jesu Christ, nimm meinen Geist auf! Heilige Maria, bitt' für

mich! Maria, Mutter der Gnade, Mutter der Barmherzigkeit, schütze mich du gegen den Feind und nimm mich auf in der Todesstunde.“ Der Schluß des Gebetes ist nach Art eines Gedichtes gebaut:

„*Maria, mater grátiae,  
Mater misericórdiae  
Tu me ab hoste prótege  
Et hora mortis súscipe!*“

Ein Glockenzeichen von der Kirche aus sollte nun den Gläubigen verkünden, daß einer aus ihnen im Sterben liegt, und sie zum Gebet für ihn mahnen. Nach dem Tode wird sofort das schöne Responsorium „*Subveníte sancte Dei*“ — mit Versikeln und einer Oration gebetet. Ein zweites Glockenzeichen gibt den Bewohnern des Ortes den eingetretenen Tod kund. Leichenfeier und Totenoffizium verbinden sodann die stille Liturgie am Totenbette mit den großen und öffentlichen liturgischen Funktionen der Christengemeinde.

## § 15 Prozessionen

Literatur: Bedeutendere Monographien existieren in lateinischer Sprache aus älterer Zeit: Serarius, *Sacri peripatetici*, Köln 1607; Quarte, *De processionibus ecclesiasticis*, Neapel 1659. Vergl. noch A. Franz, Die kirchl. Benediktionen im MA. Freiburg i. Br. 1909. I. 104, 444 f., 635; II. 120 f.

Die gemeinsamen Anliegen sind das innere, ideelle Band, das die liturgischen Gebetsformen zur liturgischen Einheit verbindet. Zu diesem inneren Bande oder selbst an dessen Stelle tritt oft ein äußeres,

nämlich die Verbindung liturgischer Gebete gelegentlich einer Prozession. Die einfache, äußere Handlung, das Gehen, ist hier Träger der liturgischen Funktion. Dabei wird natürlich auch gebetet und gesungen, doch herrscht oft eine gewisse Freiheit in der Wahl der Gebete und Gesänge, die eben den gottesdienstlichen Charakter der Hauptsache, der Prozession, nur ergänzen sollen. Die Prozessionen sind ein gemeinsames Element aller sozialen Religionsübung, in der vorchristlichen Zeit bei Heiden und Juden (Jos. 6; 2. Kön. 6) beliebt, in der christlichen Liturgie seit der Freiheit der Kirche vom 4. Jahrhundert an allgemein geübt, um in wirksamer Weise bald die Freude, bald die Bußgesinnung, bald das demütige Flehen der in Freud und Leid gemeinsam und öffentlich betenden Christengemeinde zu bekunden. Ihrem Charakter entsprechend bieten die Prozessionen reiche Gelegenheit zur liturgischen Prachtentfaltung und demgemäß auch zur Verwendung liturgischen Gesanges und liturgischer Musik.

Die hervorragendsten Prozessionen sind die theophorischen, bei welchen das Allerheiligste vom Priester getragen wird und sich die ganze Prozession um dasselbe gruppiert. Unter ihnen nimmt die erste Stelle ein die Prozession am Fronleichnamsfeste, der alljährliche Triumphzug des eucharistischen Heilands durch die Straßen der Gemeinde, um ihm zu danken und zu huldigen und den Glauben an seine eucharistische Gegenwart öffentlich zu bekennen. Sie wurde bald nach der Einführung des Fronleichnamsfestes üblich, so z. B. in Köln, Augsburg, Hildesheim Ende des 13. und anfangs des

14. Jahrhunderts. Martin V. setzt sie (1429) bereits als allgemein verbreitet voraus.

Der Charakter des Triumphzuges kommt in den Prozessionsgebeten des römischen Rituale: eucharistischen Hymnen, *Te Deum*, Lobgesang des Zacharias und *Magnificat* voll und ganz zum Ausdruck. Die Prozession wird ihm zufolge als ein Ganzes, ohne Unterbrechung bei Stationen, gehalten und mit einem einzigen feierlichen Segen abgeschlossen. So aufgefaßt ist die Prozession der Höhepunkt der dem christlichen Altertum unbekannt, vom späteren Mittelalter reich ausgebildeten Verehrung der dem Volke unverhüllt gezeigten Hostie. In den deutschen Gegenden und den Nachbarländern hat jedoch die Fronleichnamsprozession sehr bald außer ihrer ursprünglichen Bedeutung den Charakter eines Flur- und Bittganges angenommen zum Gedeihen der Feldfrüchte und namentlich zur Abwehr der Gewitter. „Darum wurde die Lesung der vier Evangelienanfänge aus dem Wettersegnen auch in die Fronleichnamsprozession übernommen und aus demselben Grunde betet man bis heute bei derselben Kollekten zum Schutz von Haus und Feld.“ (A. Franz. Die kirchlichen Benediktionen II. 73.) Zu diesem Zwecke werden vier Stationsaltäre errichtet und bei jedem der Segen mit dem Allerheiligsten gegeben. Im übrigen ist alles beibehalten, um den Charakter des Triumphzuges nicht in Vergessenheit kommen zu lassen: Baldachin über dem Allerheiligsten, Paramente, Blumen, Weihrauch usw.

Eine Fronleichnamsprozession im kleinen wird in vielen, besonders deutschen Gegenden während des

Jahres häufig als Flur- und Wetterprozession wiederholt. Der reine römische Ritus kennt nur die einfachen theophorischen Prozessionen bei öffentlichen und feierlichen Versehgängen und innerhalb der Kirche am Gründonnerstag und Karfreitag. Auch die Grablegung am Karfreitag und die Auferstehungsprozession am Karsamstag sind lokale Sondergebräuche, die in den römischen liturgischen Büchern nicht erwähnt und nur durch die Bestimmungen der Diözesanbischöfe geregelt werden.

Unter den nichttheophorischen Prozessionen des allgemeinen römischen Ritus ragen die beiden Prozessionen am Lichtmeßtage und Palmsonntage hervor. Sie sind das Zentrum der an diesen Tagen dem Amte vorausgehenden liturgischen Funktion. Die Weihe der Kerzen und „Palm“-Zweige ist ihr untergeordnet, jüngeren Ursprungs als sie und zunächst um ihretwillen da, aber nicht umgekehrt. Beide Prozessionen sind ihrer ursprünglichen Bedeutung nach dramatische, durch die Festgeheimnisse des Tages veranlaßte Darstellungen der Festgeheimnisse; beide stammen aus der Heimat der Festgeheimnisse, dem Orient, wo sie im 4. Jahrhundert schon regelmäßig abgehalten wurden. Die Weihe der „Palm“-Zweige wird erst im Abendlande seit dem Ende des 8., die Weihe der Kerzen seit dem 11. Jahrhundert üblich. Die bei beiden Prozessionen teils vorgeschriebenen, teils zur beliebigen Auswahl gebotenen Gesänge sind bekannt; es sind ihrer Form nach Responsorien und etwas umfangreichere (etwa wie die vier marianischen) Antiphonen. Die Palmprozession schließt mit dem

wechselweise gesungenen Hymnus „*Gloria laus*“, wobei das dramatische Leben der Prozession den Höhepunkt erreicht. Die Palmprozession ist der Beginn der an dramatischen Elementen überaus reichen Karwoche. Im Mittelalter wurde an vielen Orten die Figur eines Esels („Palmesel“) mit dem darauf sitzenden Heiland mitgeführt, ja selbst die heilige Eucharistie mitgetragen.

Die jetzigen regelmäßigen Bittprozessionen mit vorgeschriebener Allerheiligenlitanei sind die Prozession am Markustage (25. April) und die drei Prozessionen an den drei Bittagen vor Christi Himmelfahrt. Die Prozession am Markustage, ohne innere Beziehung zum Feste des Heiligen, ist die ältere, vielleicht schon von Papst Liberius († 366) eingeführt, sicher vom Gregor dem Großen († 604) organisiert, während die Prozessionen an den drei Bittagen erst unter Leo III. († 816) Aufnahme in die römische Liturgie fanden. Zu ihrer Vervollständigung gehört auch die Bittmesse. Andere Bittprozessionen können nach Maßgabe der jeweilig herrschenden Not von der kirchlichen Obrigkeit angeordnet werden. Die Allerheiligenlitanei ist dabei stets ein wesentlicher Bestandteil, der zugefügte Psalm mit Versikeln und Orationen wechselt je nach dem Zwecke der Prozession. Das römische Rituale erwähnt (Tit. IX. cap. 6—13) Prozessionen zur Erflehung von Regen (Ps. 146), von heiterem Himmel (Ps. 66), bei Hungersnot (Ps. 22), bei großer Sterblichkeit und Pest, Epidemien (Ps. 6), bei Krieg (Ps. 45), besonders Krieg gegen Ungläubige, Türken usw. (Ps. 78) und für jegliches Anliegen (Ps. 19

oder 90). Der Prozession folgt gewöhnlich eine Messe. Nach Erhörung der Bitten folgt eine Dankprozession ohne das Bittgebet der Litanei, sondern mit *Te Deum* und den beliebig auszuwählenden Dankpsalmen 65, 80, 95, 99, 102, 116, 148—150, dem Gesang der drei Jünglinge im Feuerofen, dem Gesang des Zacharias, schließlich überleitenden Versikeln und drei Orationen. Derartige Prozessionen, „Kreuzgänge“, waren im Mittelalter viel häufiger als jetzt; nicht selten mußte die Kirche gegen die dabei vorkommenden Mißbräuche einschreiten; auch das römische Rituale ermahnt in der Vorrede zu den Prozessionen (Tit. IX. cap. 1 u. 6) die Pfarrer, sie mögen den Mißbrauch, „bei den heiligen Prozessionen Speise und Getränke mitzutragen“, „zu essen und zu trinken“, abstellen.

Außer den erwähnten enthält das römische Rituale (Tit. IX. cap. 14) noch eine Prozessionsordnung für die früher viel häufigeren und feierlicheren Übertragungen heiliger Reliquien. Als Gesänge sind die Allerheiligenlitanei und passende, frei zu wählende Psalmen, *Te Deum* und andere Hymnen angegeben. Eine kleine Reliquienprozession findet bei jeder Kirchenkonsekration statt. Sie ist eine Art Begräbnisfeier, Bestattung der heiligen Leiber und Reliquien an heiliger Stätte.

Auch die Bestattung jedes verstorbenen Christen in geweihtem Boden oder in einer Gruft, eventuell in der Kirche selbst, ist mit einer Prozession verbunden, bei der von mehreren Lichter getragen werden und ein Altardiener mit dem Weihrauchfasse vorausgeht.

Kleinere Prozessionen finden sich als neben-sächliche Elemente innerhalb mehrerer liturgischer Funktionen und sind daselbst aus dem sie umgebenden Zusammenhang ohne weiteres verständlich.

Auch der Empfang eines geistlichen Würden-trägers, im Mittelalter auch der Empfang des weltlichen Herrschers, ist mit einer Prozession verbunden: der kirchliche Obere des Ortes geht dem Erwarteten in vollem Ornate mit Pluviale entgegen, reicht ihm — ein liturgischer Gruß — das Kruzifix zum Kusse und geleitet ihn dann zur Hauptkirche, vom Stadt-tore an schließt sich das ganze Volk an. Antiphonen, Responsorien und Hymnen werden am Wege ge-sungen. Versikel und Oration in der Kirche bilden den Schluß der liturgischen Empfangsfeier.

Ein Mittelglied zwischen liturgischen und außer-liturgischen Prozessionen sind die Wallfahrten mit ihren verschiedenen prozessionsartigen Veranstaltungen.

## 2. Kapitel **Eucharistische Opferfeier**

Literatur: Fr. Bole, Die heilige Messe und das Brevier-gebet.<sup>3</sup> Brixen 1895. F. Probst, Liturgie der drei ersten Jahrhunderte. Tübingen 1870. Derselbe, Liturgie des 4. Jahr-hunderts und deren Reform. Münster 1893. Derselbe, Die abendländische Messe vom 5.—8. Jahrhundert. Münster 1896. A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter. Freiburg i. Br. 1902. Nik. Gühr, Das heilige Meßopfer. Freiburg i. Br.<sup>10</sup> 1907. In den beiden letzteren Werken finden sich umfangreiche Li-teraturangaben über die sehr zahlreichen einschlägigen Arbeiten.

### § 16 Vorgeier

Der äußere Verlauf der eucharistischen Opfer-feier ist dem Kirchenmusiker hinreichend bekannt.

9\*

Da die jetzige Privatmesse aus der Anpassung des feierlichen gregorianischen Ritus auf die stille Messe entstanden ist, so ist ihre Erklärung mit der Erklärung des gregorianischen Hochamtes — d. i. unseres jetzigen römischen Ritus bei der feierlichen gesungenen Messe — von selbst gegeben. Die Vorfeier umfaßt das Hochamt vom Beginn desselben bis zum Eintreten der Opferhandlung selbst, also bis zum Credo einschließlich. Die eucharistischen Elemente, Brot und Wein sind dabei für gewöhnlich noch nicht einmal auf dem Altare, sondern erst auf der „Kredenz“ bereitgestellt. Die Vorfeier selbst ist nichts anderes als ein kunstvolles, aus Gebeten, Lesungen und Gesängen aufgebautes Ganze, das den Zweck hat, die versammelte Christengemeinde für den Vollzug der kommenden Opferfeier vorzubereiten. Da dabei keinerlei Opferhandlung vorzunehmen ist, so wird diese Funktion vom Bischofe größtenteils vom Throne, nicht vom Altare aus geleitet. Die Gliederung dieser Vorfeier ist der Hauptsache nach folgende:

### Handlung und Gesang:

Der zelebrierende Priester zieht mit Assistenz (prozessionsweise) zum Altar, bleibt vor seinen Stufen im Gefühl seiner Unwürdigkeit stehen. Sehnsucht nach dem Altare im 42. Psalm mit der Antiphon „Ich will hingehen zum Altar Gottes!“ Allgemeines, reuiges Sündenbekenntnis (tiefgebeugt). Begrüßung des Al-

Während des Einzuges (so die Vatikana *De rit. serv. I.* im Gegensatz zu früherem Brauche) singt der Chor die Antiphon zum Eingang — Introitus, Psalmvers (gewöhnlich den 1. des Psalmes), Doxologie, Wiederholung der Antiphon (Form *A B A*) und daran anschließend je dreimal *Kýrie eléison, Christe eléison,*

tares und der darin eingeschlossenen Reliquien durch Kuß und stille Beräucherung. Beräucherung des zelebrierenden Priesters selbst. Darauf rezitiert er für sich die unterdessen vom Chor gesungenen zwei Stücke, die aber nur im Chorgesange ihre liturgische Funktion erfüllen.

*Kyrie eléison.* Diese 9-Zahl ist seit dem 9. Jahrhundert üblich. Introitus und *Kyrie* sind wesentliche und ursprüngliche Bestandteile der gregorianischen Meßordnung. Findet wegen der schon vorhergehenden Zeremonien kein eigentlicher Einzug zum Altare statt, wie z. B. am Karsamstag, so entfällt der Introitus.

Das *Gloria*, die große Doxologie, wird vom Priester angestimmt, vom Chore oder Volk gesungen; es stammt aus der griechischen Kirche, wurde etwa im 5. Jahrhundert zu Rom nur zu Weihnachten, später auch an anderen Festen, jedoch nur in der Papstmesse, gesungen. Erst im 11. Jahrhundert kam es in allgemeinen Gebrauch bei den Messen einfacher Priester, die es noch im 11. Jahrhundert nur zu Ostern anstimmen durften. Es ist ein freudiger Hymnus, daher nur in Messen freudigen Charakters, für den organischen Bau der „Vormesse“ von geringerer Bedeutung.

Den Höhepunkt des Gebetes bildet die mit *Dóminus vobiscum* eingeleitete und mit *Amen* beantwortete Tagesoration, der nach Umständen noch mehrere andere Orationen unter nur einer Schlußformel folgen.

Die gewöhnliche Messe hat nur zwei Lesungen, die erste aus dem Alten Testamente, der Apostelgeschichte, den Apostelbriefen oder der Geheimen Offenbarung, die zweite feierliche aus dem Evangelium. (Vergl. St. Beissel, Entstehung der Perikopen

des römischen Meßbuches. Freiburg 1907.) Der ersten Lesung folgt in der Osterzeit ein Alleluja mit Vers, sonst ein Gradualresponsorium. Vor den weiteren Gesängen wurde früher häufig noch eine Lesung eingeschaltet; da diese jetzt ausgefallen ist, so treffen dadurch an dieser Stelle mehrere Gesänge zusammen, die man auch nach dem Ausfall der Lesung nicht kürzen wollte. So folgt dem Gradualresponsorium, bezw. ersten Alleluja ein zweites Alleluja mit Vers oder ein Traktus, außerdem in fünf Messen noch eine Sequenz. Diese Zwischengesänge bilden den Höhepunkt des Gesanges in der Vormesse — wie das Evangelium den Höhepunkt der Lesungen. Im gregorianischen Chorale sind es größtenteils Sologesänge; liturgische Handlung findet dabei keine statt, sondern der Gesang selbst ist die eben sich vollziehende liturgische Funktion. Der Priester rezitiert jetzt auch die Gesangstexte still für sich, sowie er ja auch im Hochamte mit Assistenz die beiden Lesungen still für sich liest. Naturgemäß dauert der Gesang länger als das Rezitieren des Priesters, kann aber wegen der Situation durchaus nicht als Ursache an einer Unterbrechung der liturgischen Funktion bezeichnet werden.

Von geringerer liturgischer Bedeutung ist das an Festen dem Evangelium oder der Predigt folgende Credo. Es ist weder ursprünglich römisch noch gregorianisch und kam aus Griechenland über Spanien (dasselbst 589 vom Konzil von Toledo eingeführt) und Frankenland nach Rom, wo es erst im 11. Jahrhundert Aufnahme in die Liturgie fand. Es scheint anfangs manchmal die Stelle der Predigt vertreten

zu haben. Die neuere Kirchenmusik hat es auf Kosten des Graduale ungehörlich bevorzugt. Es ist Chor- oder Volksgesang, vom Zelebranten angestimmt, und wird nur an gewissen Festen gesungen. Die vollständige mit Gesang ausgeführte Vorfeier nimmt ungefähr die gleiche Zeit in Anspruch, wie der Vollzug der Opferhandlung selbst.

### § 17 Vollzug

Die eigentliche Opferhandlung beginnt erst mit dem Offertorium. Die Gesänge treten nun in die bescheidene Rolle der poetischen und musikalischen Begleitung der liturgischen Handlung. Den Höhepunkt erreicht der Gesang nicht mehr wie in der Vormesse in Vorträgen der Solosänger, sondern in den Gesangsrezitativen des zelebrierenden Priesters. Alle Aufmerksamkeit ist auf den Altar selbst gerichtet, den der Priester bis zur Vollendung der Opferhandlung nicht verlassen darf, während er noch in der Vormesse vom Altare zu den Sitzen im Presbyterium gehen durfte. Die Opferhandlung vollzieht sich in drei Stadien: 1. Auswahl und Bestimmung der Opfertgaben für das eucharistische Opfer; 2. Konsekration derselben; 3. Kommunion der konsekrierten eucharistischen Elemente. Die Gebete des Priesters werden größtenteils während der Gesänge des Chores still gebetet und kommen daher für den organischen Aufbau der äußeren Feier nur wenig in Betracht; sie gehören ganz zur Handlung des Priesters selbst, mit der sie ein Ganzes bilden, dem die Chorgesänge gegenüberstehen. Daher teilen sich

nach der allgemeinen Aufforderung zum Gebete in der Einleitung (*Dóminus vobiscum . . . Orémus*)

### Handlung und Gesang:

Brot und Wein, die beiden eucharistischen Elemente, werden von der Kredenz zum Altar gebracht, durch Segen und Gebet des Priesters dem profanen Gebrauch entzogen und zur Konsekration bestimmt. Früher machten auch die Gläubigen an dieser Stelle der Feier ihren „Opfergang“ und die zum eucharistischen Opfermahle bestimmten Elemente wurden aus ihren Gaben ausgewählt. Die Opfergaben und der sie jetzt tragende Opferaltar werden beräuchert. Die Beräucherung des Altares ist gleich der ersten während des Introitus, nur von fortwährendem mündlichen Gebet des Priesters begleitet. Die Beräucherung der Opfergaben findet statt in Form von drei Kreuzen und drei Kreisen. Die eucharistischen Elemente sind eben für die Erneuerung des Kreuzesopfers bestimmt (Kreuz) und aus profanem Gebrauch ausgeschaltet (Kreis). Darauf wird auch der zelebrierende Priester selbst und sodann der übrige Klerus und das Volk inzensiert. Der Zelebrant wäscht unter-

Wie der Einzug des Priesters von seiten des Chores durch Psalmgesang und dazugehöriger Antiphon, so wurde auch der „Opfergang“ durch Antiphon und Psalm begleitet. Das Offertorium im Requiem ist noch ein Überrest der alten Art. Mit dem Aufhören des allgemeinen Opferganges und der dadurch bedingten Verkürzung der Handlung mußte auch der begleitende Gesang verkürzt werden. Denn er ist seiner Funktion nach nicht selbständiger Gesang wie das Graduale und ist es nie gewesen; er begleitet bloß und richtet sich daher seiner Ausdehnung nach ganz nach der zu begleitenden Handlung. Im Chorale wurden die ursprünglich einfachen antiphonischen Chorgesänge bald in einen Sologesang umgestaltet, „weil auch die Sänger ihre Gaben an den Altar zu bringen hatten und daher den Gesang einem einzigen übertrugen.“ (P. Wagner, Liturgisch-musikalische Erklärung der *Missa in Circumcisione Domini*. Choralkursus, herausg. von Karl Cohen. Düsseldorf 1911. 38.)

dessen die „Konsekrationsfinger“, d. i. Daumen und Zeigefinger beider Hände, aus praktischen Gründen wegen der vorhergehenden Räucherung und besonders aus Ehrfurcht gegen das Allerheiligste, das er bald zwischen diesen Fingern halten wird. Die bei den Handlungen gesprochenen Gebete sind erst ein Werk des späteren Mittelalters, treten an verschiedenen Orten vom 11. Jahrhundert, in Rom vom 14. Jahrhundert auf, bis sie im pianischen Reformmissale endgültig ihre jetzige Fassung erhalten. Alt ist nur das abschließende mit *Orate fratres* — Betet, Brüder (zum Volk gewendet gesprochen) eingeleitete Stillgebet in der Form einer Oration (die Zahl stimmt mit jener der Orationen in der Vormesse überein). Sie schließt mit dem laut gesungenen: *Per omnia saecula saeculorum. R. Amen,*

„Bei dem Gefühl für Rückwirkung liturgischer Dinge auf musikalische, das im Mittelalter sehr lebendig war, versteht es sich von selbst, daß damit eine Bereicherung der Melodien verbunden war; aus einem Chorgesang wurde das Offertorium zu einem sehr entwickelten Sologesang, wie das Graduale und Alleluja es waren.“ (P. Wagner, Einführung in die greg. Melodien I<sup>3</sup>. Leipzig 1911. 108.) „Das hat für uns den Vorteil, daß eine reichere Melodie noch heute da gesetzt ist, wo neuerdings eine besondere künstlerische Leistung verlangt wird.“ (P. Wagner, Choralkursus, 38.) Die Funktion des Offertoriumstextes muß auch in modernen Kompositionen gewahrt sein; dieselben müssen zugleich mit der Handlung abschließen,

worauf nach drei überleitenden und vorbereitenden Versikeln die *Präfation* folgt. Es ist die hochfeierliche Vorrede zum Kanon, ein Teil des ältesten eucharistischen Gebetes. Der Grundgedanke ist: Dank und Lob. Naturgemäß würde die *Präfation* in das von allen gesungene *Sanctus* und *Benedictus* ausklingen und erst nachher die geheimnisvolle Stille des Kanons eintreten. Nach heutigem Gebrauch teilen sich aber nach der *Präfation* wieder

## Handlung und Gebet:

Die Handlung ist äußerlich sehr einfach; der Priester verläßt nicht die Mitte des Altares. Desto reicher und inniger sind die still gesprochenen Gebete für die Anliegen der streitenden Kirche, um die Vermittlung Christi und um Verwandlung von Brot und Wein.

Der Chor singt *Sanctus* bis zum ersten *Hosanna in excelsis* einschließlich. Es ist ein Gesang voll Jubel und sehnüchtiger Erwartung des heiligen Augenblickes, da Jesus Christus selbst unter den Gestalten von Brot und Wein sein blutiges Kreuzesopfer unblutigerweise erneuern will.

Die früher während des ganzen Kanons herrschende Stille ist jetzt auf den Augenblick der heiligen Wandlung beschränkt, bei welcher der Priester ganz so tut und spricht, wie Christus beim letzten Abendmahle. Das Emporheben von Hostie und Kelch ist erst seit dem 12. Jahrhundert als Glaubensbekenntnis an Christi wirkliche Gegenwart im Allerheiligsten Sakramente üblich geworden.

Darnach betet der Priester um gnädige Annahme des Opfers, Zuwendung der Früchte, und beschließt das stille Gebet, die heilige Eucharistie in beiden Händen emporhebend, mit einer Lobpreisung des dreieinigen Gottes durch Christus.

Der Chor singt die Fortsetzung des *Sanctus*, das er der heiligen Wandlung wegen unterbrechen mußte. Nun ist der Gesang freudige Begrüßung des bereits gegenwärtigen Heilands. Als begleitender Gesang muß das *Benedictus* zugleich mit dem Kanon schließen.

Der laute Schluß der stillen Lobpreisung leitet zum feierlichen „Vaterunser“ über, das als Gegenstück der Präfation entspricht und den Kanon abschließt wie ihn jene einleitet. Die letzte Bitte des „Vaterunser“ wird vom Chor gesungen. Der Priester sagt dazu still „Amen“ und führt ihren Inhalt des weiteren aus. Die Bitte um Befreiung von allem

Übel leitet dabei in die Bitte um Frieden über. Die Friedenssehnsucht beherrscht nun die ganze Situation; es ist zugleich die Vorbereitung zur heiligen Kommunion, die sich äußerlich dadurch bemerkbar macht, daß der Priester die Hostie bricht, einen Teil in das heilige Blut gibt und die beiden anderen auf die Patene legt. Mit einem Teile der heiligen Hostie in der Hand singt der Priester den Friedenswunsch: „*Pax Domini* — des Herrn Friede sei allzeit mit euch!“ Darauf teilen sich wieder

### Handlung und Gesang:

Der Priester betet drei Gebete zur Vorbereitung auf die heilige Kommunion; es sind neuere Gebete des späteren Mittelalters. Uralt und apostolischen Ursprunges ist die Zeremonie nach dem ersten Gebete: der Friedenskuß, den sich früher alle Gläubigen gegenseitig gaben, während heute sein Gebrauch auf den Klerus beschränkt ist. Sodann kommuniziert der Priester unter beiden Gestalten. An dieser Stelle wäre nun der passendste Augenblick für die Kommunion der Gläubigen, die ja ihrem Wesen nach eucharistisches Opfermahl ist. Verschiedene Umstände haben jedoch die Kommunion der Gläubigen während des Hochamtes außer Gebrauch kommen lassen, so daß jetzt meist

Der Chor singt das „*Agnus Dei*“, ein liturgisches Kommunionlied zur Vorbereitung auf den Empfang der heiligen Eucharistie, ein Ruf um Erbarmen und im dritten *Agnus* seit dem 11. Jahrhundert ein Ruf um Frieden, in Totenmessen ein Gebet für die ewige Ruhe der Verstorbenen. Es hat im 7. Jahrhundert, also nach Gregor dem Großen, Eingang in die römische Messe gefunden, stammt wohl aus Griechenland und scheint früher während des Brechens der heiligen Hostien gesungen worden zu sein. Das Kommunionlied während der Kommunion der Gläubigen ist die *Communio*; es ist wie das Offertorium die allein noch übriggebliebene Antiphon zu einem während der Kommu-

die Zeit während des Gesanges der „Communio“ vom Priester durch Reinigung (Purifikation) des Kelches und stilles Rezitieren des Textes der „Communio“ ausgefüllt wird.

nion gesungenen Psalme, ursprünglich stets Psalm 33. Als man nicht mehr während des Hochamtes zu kommunizieren pflegte, mußte der Gesang gekürzt werden.

Der Gruß des Priesters: „*Dóminus vobiscum*“ mit folgendem *Orémus* fordert die Gläubigen wieder zum gemeinsamen Gebete in den folgenden in Form und Zahl mit den Orationen der Vormesse übereinstimmenden Gebeten (Postcommunio) auf. Nach der gewöhnlichen Schlußformel mit *Amen* folgt noch einmal der bekannte Gruß und die musikalisch reich ausgestattete Entlassungsformel *Ite missa est*. In Messen ohne *Gloria* singt man seit dem 11. Jahrhundert die Schlußformel aus dem liturgischen Stundengebet: *Benedicámus Dómino*, vielleicht weil an derartigen Tagen entweder wenig Volk am Gottesdienste teilnahm und sohin eine Entlassung überflüssig war oder weil das Volk noch länger zum Gebete versammelt blieb. Die Gewohnheit mag dann den Gebrauch auf alle Messen ohne *Gloria* ausgedehnt haben, auch wenn die Gründe der ersten Einführung für sie nicht zutrafen. Schließlich gibt der Priester noch dem Volke den Segen, der einfache Priester mit stillem Gebet, der Bischof oder Prälät mit Gesang. In Totenmessen unterbleibt der Segen und lautet die Schlußformel: *Requiescant in pace — Amen*. Etwa seit dem 13. Jahrhundert wird noch ein Abschnitt aus dem Evangelium, das „letzte Evangelium“, still und ohne Feierlichkeit gelesen. Die Gläubigen des Mittelalters legten großen Wert darauf, vor dem Nachhausegehen ein Evangelium

über sich lesen zu lassen. Besonders seit dem Zurückgehen der häufigen Kommunion im Hochamte scheint man durch diesen Gebrauch den verlorenen innigsten Anschluß an die Liturgie zu ersetzen versucht zu haben. Da sich der Anfang des Johannes-Evangeliums der größten Beliebtheit und Hochschätzung erfreute, so wurde er nach einigen Schwankungen täglich an dieser Stelle gelesen und schließlich durch das pianische Missale vorgeschrieben, wenn nicht etwa an einigen Tagen wegen des Zusammentreffens von zwei Offizien mit eigenen Evangelien eine andere Perikope gelesen werden muß, wie z. B. an allen Sonntagen, an welchen ein Fest gefeiert wird.

Eine weitere Danksagung überläßt die Liturgie der Privatandacht des Priesters und der Gläubigen. Wohl bietet sie auch dafür ein offizielles liturgisches Formular, ebenso wie zur Vorbereitung auf die Messe. Aber nur von Bischöfen und Prälaten wird es öffentlich, wenn auch still, vor dem Altare gebetet. Die im Verlauf der Opferfeier gegebenen Anregungen sind so reich, daß die Kirche mit Grund voraussetzen kann, der fromme Teilnehmer an der Liturgie und Empfänger der heiligen Eucharistie werde die beste Danksagung dadurch machen, daß er dem Zuge seines mitfühlenden Herzens und der zurückgebliebenen Erinnerung aus der heiligen Liturgie folge.



### 3. Kapitel **Gnadenspende**

#### § 18 Sakramente

Literatur: Ferd. Probst, Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten. Tübingen 1872. Nik. Gühr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. Freiburg i. Br. 1889. Joh. H. Oswald, Dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten<sup>5</sup>. Münster 1894.

Der kirchlichen Lehre zufolge sind die Sakramente sichtbare und wirksame Zeichen der unsichtbaren Gnade, welche von Jesus Christus zu unserer Heiligung eingesetzt sind. Der wesentliche, von Christus eingesetzte Akt ist sehr einfach und kurz: eine kurze Handlung — wenige Worte. Die Kirche hat diese wesentlichen Akte mit einem reichen Kranze von Gebeten und Zeremonien umgeben, die zum Teil wieder in sich abgeschlossene Sakramentalien sind. Von den sieben Sakramenten steht zum eucharistischen Opfer naturgemäß das Allerheiligste Altarssakrament selbst in der innigsten Beziehung. Sein Genuß bildet als Opfermahl einen Bestandteil der eucharistischen Opferfeier. Nur die Kranken und Sterbenden empfangen die heilige Kommunion (bezw. als „Wegzehrung“) naturgemäß außer der Messe in ihrer Wohnung. Aus praktischen Gründen kommunizieren die Gläubigen auch in der Kirche außerhalb der heiligen Messe; es ist dies jedoch keine feierliche Funktion und findet daher ohne Gesang mit Nachbildung einiger Zeremonien der stillen Messe (Antiphon „*O sacrum*“ — *Communio*, eine Oration — *Postcommunio*, Segen) statt. Feierliche eucharistische Funktionen außer der Messe sind die Aussetzung

des heiligsten Altarssakramentes und der Segen mit demselben.

Es wird entweder das im Ziborium eingeschlossene und mit einem Seidenmäntelchen verhüllte Sakrament oder die große heilige Hostie in der Monstranz (Karfreitag und -samstag von einem Seidenschleier umhüllt) ausgesetzt. Die Aussetzung in der Monstranz ist die feierlichste. Sie findet nur für Andachten und Anliegen der ganzen Gemeinde statt, während das Ziborium auch für Privatandachten ausgesetzt werden darf. Gebete und Gesänge während der Aussetzung sind im einzelnen nicht allgemein vorgeschrieben; sie haben nicht den Charakter einer liturgischen Funktion und verlangen daher auch nicht den Gebrauch der lateinischen Kirchensprache. Der liturgische Akt selbst besteht nur in der Aussetzung, mit der sich außerliturgische Andachten (Nachmittags-, Segen-, Maiandachten), ja selbst andere liturgische Funktionen wie Vesper, Meßopfer verbinden können. Die äußere Feierlichkeit der Aussetzung erreicht ihren Höhepunkt im vierzigstündigen Gebet.

Den regelmäßigen Abschluß der Aussetzung bildet der Segen mit dem Allerheiligsten. Die rein römischen liturgischen Bücher beschreiben diesen Segen nur an zwei Stellen des römischen Rituale: Das wesentliche Element desselben besteht immer in dem Kreuzzeichen, das der Priester mit dem Allerheiligsten über die zu Segnenden macht. So werden die Kranken mit dem Ziborium und die Teilnehmer des Versehganges nach der Rückkehr in der Kirche gesegnet. In letzterem Falle geht die Oration vom Allerheiligsten mit Versikel voraus. Dem feierlichen

Segen, den das römische Rituale für den Schluß der Fronleichnamsprozession vorschreibt, muß überdies noch der Gesang des *Tantum ergo* vorausgehen. Die reiche Entfaltung der eucharistischen Andachten in Deutschland und den Nachbarländern seit dem 13. Jahrhundert hat überdies zu manchen anderen Segensformen geführt, die in den verschiedenen Diözesen zu Recht bestehen. Manche Anwendung des sakramentalen Segens stieß zeitweilig auf heftigen Widerspruch. Namentlich der Gebrauch des Allerheiligsten beim Wetterseggen wurde arg bekämpft. Schließlich behauptete er doch seine herrschende Stellung. Der Züricher Kantor Felix Hemmerlein (*De benedictionibus aure cum sacramento faciendis: Varia oblectationis opuscula et tractatus ed. Seb. Brant. Basileae 1497*) legt am besten die Anschauungen des Mittelalters dar, welche zu der großen Beliebtheit und Verbreitung nicht nur des Wettersegens, sondern des eucharistischen Segens überhaupt führten: „Der Priester segne am Schluß der Messe das Volk mit der Hand in Kreuzform. Dieser Segen bringe geistige und leibliche Güter, und wirke darum so kräftig, weil das Zeichen des Kreuzes nach dem Glauben und den Gebeten der Kirche Schutz und Hilfe in allen Nöten gewähre . . . Dürfen wir nun um zeitliche Güter und um Schutz gegen Unwetter beten, nütze uns dafür schon die priesterliche Benediktion und das Kreuzzeichen, warum sollten wir zur Erhöhung des priesterlichen Segens nicht auch die leibliche Gegenwart des höchsten Priesters verwerten? . . . Dieser Brauch stärke den Glauben an die Macht Christi, die er im Sakramente ebenso ausüben könne,

wie er es einst im Schiffelein (bei der Stillung des Seesturms) tat.“ (Ad. Franz, Die kirchl. Bened. im MA. II. 119).

Dem heiligsten Altarssakramente zunächst steht das Sakrament der Priesterweihe, in dem ja die Gewalt verliehen wird, Brot und Wein in Christi Fleisch und Blut zu verwandeln, während die Vorstufen des Sakramentes die entfernteren Beziehungen des Klerus zum heiligsten Sakramente regeln und in der Bischofsweihe die priesterliche Gewalt ihre letzte Vollendung erhält (vergl. oben S. 23 ff.).

Die Urform der Priesterweihe ist: Handauflegung des Bischofs über die zu Weihenden in der feierlichen Versammlung der Christengemeinde (Apg. 6, 6; 13, 3; 1. Tim. 4, 15; 5, 22; 2. Tim. 1, 6). Die heutige römische Form entstammt aus der Verbindung der altrömischen Form mit der gallikanischen, aus der u. a. die Salbung der Hände aufgenommen wurde. Dazu kommt vom 10. Jahrhundert an die Bekleidung mit der Kasula und noch etwas später die Übergabe von Kelch und Patene, seit dem 13. Jahrhundert noch die Aufnahme der Konzelebration aller Neugeweihten mit dem zelebrierenden Bischof, so daß sie alle schon am Tage ihrer Weihe zum ersten Male das heilige Meßopfer darbringen. In der Bischofsweihe gehört zu den älteren Bestandteilen: Überreichung des Evangelienbuches, des Ringes und Stabes, die Salbung; zu den jüngeren: Bekleidung mit Mitra und Handschuhen. Je nach ihrer Würde verbindet sich die Erteilung der verschiedenen Weihegrade mehr oder weniger innig mit der eucharistischen Opferfeier. Außer der Messe oder vor der Epistel

werden Tonsur und die niederen Weihen erteilt. Immer in der Messe findet vor der Epistel die Subdiakonatsweihe, vor dem Evangelium die Diakonatsweihe, zwischen Epistel und Evangelium auch die Priesterweihe in ihren wesentlichen Momenten, jedoch mit Fortsetzung besonderer Zeremonien bis zum Schluß der Messe, statt. Bei der Subdiakonatsweihe ist nur die Übergabe des leeren Kelches, bei der Diakonatsweihe nur Handauflegung wesentlich. Die ganze äußere Feier der Priesterweihe vollzieht sich in folgenden Abschnitten: Frage nach der Würdigkeit der zu Weihenden, Ansprachen des Bischofs an diese, Klerus und Volk, Handauflegung, Bekleidung mit den priesterlichen Gewändern, Salbung der Hände, Überreichung der heiligen Gefäße mit den Opfern (Brot und Wein), Friedenskuß, Kommunion, Glaubensbekenntnis, Andeutung der richterlichen Gewalt des Priesters, Versprechen des Gehorsams, Schlußmahnung und Segen. (Vergl. A. Streißler, Die heilige Priesterweihe. Innsbruck 1911.) Alles ist kunstvoll in das Gefüge der feierlichen Messe eingebaut. Außer den Meßgesängen und der Litanei werden nur zwei Stücke: *Veni Creator* (bei der Salbung der Hände) und das herrliche Responsorium *Jam non dicam vos servos — „Nicht mehr Diener nenn' ich euch, sondern Freundel!“* gesungen. Die übrigen vorhergehenden Weihen haben keine eigenen Gesänge, die Tonsur den 15. und 23. Psalm.

Bei der Bischofsweihe beginnt der Weihende Bischof unter Assistenz von zwei anderen Bischöfen und der zu Weihende zu gleicher Zeit an zwei Altären die heilige Messe. Die Weihe selbst findet der Haupt-

sache nach vor dem Evangelium statt. Die besonderen Zeremonien dabei sind: Das Legen des Evangelienbuches auf den Nacken des zu Weihenden, Handauflegung, Salbung mit Chrisam unter Anrufung des Heiligen Geistes, Überreichung von Hirtenstab, Ring und Evangelienbuch. Die Messe wird nun an den zwei gesonderten Altären bis zum Offertorium fortgesetzt, bei welchem der neugeweihte Bischof Kerzen, Brot und Wein als Opfergaben zum Altare des Weihenden Bischofs bringt und selbst gemeinsam mit ihm die übrige Messe feiert. Nach dem Schlußsegen erfolgt noch die Übergabe von Mitra und Handschuhen.

Von den übrigen Sakramenten tritt nur noch die Eheschließung in eine allerdings mehr äußere Verbindung mit der Messe. Das wesentliche dieses Sakramentes besteht in der gegenseitigen Eheerklärung, die noch von verschiedenen Zeremonien — je nach Landessitte — begleitet wird. Nach dem römischen Rituale reichen sich Bräutigam und Braut die Hand und stecken sich die eben erst vor ihnen geweihten Eheringe an die Finger. Vielfach ist es üblich, die ineinander verschlungenen Hände der Brautleute während des Segens mit einem Ende der Stola zu umhüllen. Auf diese Feier sollte die Brautmesse, wenn möglich die eigens für diesen Zweck bestimmte Votivmesse, folgen, innerhalb welcher noch ein besonderer Brautsegen erteilt wird, den die Braut nur einmal im Leben empfangen darf.

Taufe und Firmung sind die beiden feierlichen Riten für die Eingliederung des Menschen in die

Kirche. Früher, als die Taufe der Erwachsenen üblich war und regelmäßig vom Bischof vorgenommen wurde, pflegte man mit ihr zugleich die Firmung und die erste heilige Kommunion zu spenden. Jetzt bilden Taufe, Erstkommunion und Firmung drei Wendepunkte in der Eingliederung des jungen Christen in die große Christenfamilie. Der Beginn des christlichen Lebens ist die Taufe. So einfach der eigentliche Taufakt selbst ist, so reich und vielferschlungen sind die begleitenden Zeremonien. Einst fand die Taufe in der Osternacht statt. Auch nach Einführung der jetzigen Praxis sind noch in der Liturgie der Ostertage viele Erinnerungen an die früher hier gespendete Taufe geblieben. Das Große, Gemeinsame, Feierliche der Taufzeremonien hat man noch größtenteils dem Karsamstag belassen und er enthält so gleichsam wichtige und zusammenfassende Ergänzungen zu den im Laufe des Jahres erfolgten und über das ganze Jahr hin zerstreuten Einzeltaufen. In diesen selbst sind alle direkt und persönlich den Täufling betreffenden Momente gesammelt, auch wenn sie früher über eine längere Vorbereitungszeit hin zerstreut waren. Daraus erklärt sich z. B., warum im Taufrituale trotz der hohen Bedeutung der Taufe gar keine feierlichen Gesänge vorkommen; alle Gesänge sind dem Karsamstagsgottesdienst verblieben. Die jetzige Tauffeier vollzieht sich an drei „Stationen“: I. Vor der Kirche: Anmeldung, Fragen über die Absicht der Taufe, Antwort des Paten im Namen des Täuflings, Exorzismus, Bezeichnung mit dem Kreuze, Handauflegung, Darreichung einiger Salzkörnchen (Exor-

zismusspeise!), nochmals Exorzismus und Kreuzzeichen, Einführung des Täuflings in die Kirche, wobei das Ende der Priesterstola auf ihm ruht, Glaubensbekenntnis und Vaterunser. II. Vor dem Taufstein: Exorzismus mit Speichelsalbung der Nase und Ohren und dem Worte: „*Ephpheta* = Öffne dich!“ Absage an den Teufel, Salbung von Brust und Nacken mit Katechumenenöl. III. Am Taufstein selbst: Feierliches Bekenntnis des Glaubens in Form von Frage und Antwort, Taufakt, Salbung mit Chrisam, Überreichung des Taufkleides und der Taufkerze. Die jetzige Form des Taufaktes durch Begießung ist seit dem 13. Jahrhundert allgemein üblich; früher wurden wenigstens die Gesunden untergetaucht. Die die Taufe begleitenden Zeremonien sind in der ganzen Liturgie die reichsten an tiefer Symbolik, die uns gegenwärtig aber nur mehr schwer und durch historische Studien verständlich ist, weil sich deren allgemeine kulturellen Voraussetzungen zu sehr geändert haben und so der Sinn der Gebräuche dem Allgemeinbewußtsein größtenteils entschwunden ist. (Fr. Dölger, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual*. Paderborn 1909.) Die Taufe von Erwachsenen weist nach heutigem Brauche gegenüber der Kindertaufe einige Modifikationen auf, so gleich durch die feierliche Einleitung mit Ps. 8, 28, 41 Versikeln und Orationen.

Die Firmung, weil vom Bischof vielen Kindern reiferen Alters zugleich erteilt, hat mehr als die Taufe den Charakter einer öffentlichen Feier behalten. Gesang findet indessen nur am Schlusse der Firmung statt: eine passende Antiphone mit

Doxologie, darauf Versikel, Oration, Segen. Eingeleitet wird die Feier dadurch, daß der Bischof seine Hände über die Firmlinge ausstreckt und die sieben Gaben des Heiligen Geistes über sie herabrufft. Jedem einzelnen Firmling legt der Bischof die Hand aufs Haupt, salbt ihn in Kreuzesform an der Stirn mit Chrisam, während der Pate seine rechte Hand auf die rechte Schulter des Firmlings legt, und berührt leicht dessen Wange zum Zeichen des Friedensgrußes, den er zugleich ausspricht: „Friede mit dir!“

Ganz dem Gebiet der öffentlichen Feier ist nach heutiger Praxis die Erteilung des Bußsakramentes entzogen, während die alte Bußdisziplin sehr bedeutend in die öffentliche Liturgie eingriff und auch noch in der heutigen römischen Fastenliturgie nicht unbedeutende Spuren zurückließ.

Ebenso still und unauffällig wie die sakramentale Lossprechung vollzieht sich am Krankenlager die Salbung des Kranken mit dem eigens hiezu geweihten Krankenöl. Einige Vorbereitungsgebete, *Confiteor*, ein Exorzismus, gehen voraus. Darauf werden die Sinnesorgane, Hände und Füße des Kranken in Kreuzesform gesalbt. Den Schluß bildet ein Gebet um die reichen Früchte und Wirkungen dieses Sakraments: Physische und psychische Stärkung und Aufrichtung des unter dem Druck schwerer Krankheit Darniederliegenden, Linderung seiner Leiden, Vergebung seiner Sünden und Nachlassung der dafür verdienten Strafen.

## § 19 Sakramentalien

Literatur: Fr. Probst, Kirchliche Benediktionen und ihre Verwaltung. Tübingen 1857. Derselbe, Sakramente und Sakramentalien in den ersten christlichen Jahrhunderten. Tübingen 1872. Heinr. Theiler, Die Sakramentalien der katholischen Kirche. Regensburg 1907. A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, 2 Bde. Freiburg i. Br. 1909. Dasselbst sehr umfassende weitere Literaturangaben.

Der Name Sakramentalien bezeichnet sowohl zum religiösen Gebrauche besonders bestimmte Gegenstände, wie z. B. das Weihwasser (autonomastisch), als auch jenen liturgischen Akt, wodurch ein Gegenstand entweder zum ausschließlich religiösen Gebrauch bestimmt oder Gottes Segen über ihn herabgerufen wird, ohne daß er dadurch dem profanen Gebrauch entzogen würde. Als liturgische Funktionen und Handlungen werden die Sakramentalien von der Liturgik aufgefaßt und erörtert. Sie gehören nachweisbar seit dem 4. Jahrhundert zu den liturgischen Verrichtungen des Priestertums und erfuhren im Mittelalter eine ungemein lebhafte und reiche Ausgestaltung, während die heutige Zeit nur mehr einen kleinen Bruchteil des großen mittelalterlichen Erbes kennt und übt. Anrufung des Namens Jesu, Gebet und Kreuzeszeichen, sind die stets wiederkehrenden konstitutiven Elemente der Sakramentalien; dazu kommt noch oft Besprengung mit Weihwasser, Beräucherung und überhaupt Anwendung der durch vorhergehende Sakramentalien geheiligten Gegenstände. Auch werden verschiedene Sakramentalien selbst wieder miteinander sehr kunstvoll und abwechslungsreich kombiniert. Der Zweck ist immer:

Erflehung und Mitteilung göttlicher Gnade auf Grund des kirchlichen Gebetes. Dieses, nicht wie den Sakramenten die Einsetzung durch Christus, gibt ihnen ihre Kraft. Mehr als die meisten anderen Zeremonien sind sie unmittelbar aus den Bedürfnissen des Volkslebens hervorgegangen und haben auf dieses wieder rückwirkenden Einfluß genommen. Allgemein menschliche Anschauungen und große Volkstraditionen, naturgeschichtliche Lehren und medizinische Kenntnisse haben in den Sakramentalien oft ihren lebendigen und charakteristischen Ausdruck gefunden.

Die beiden großen Hauptgruppen der Sakramentalien — von den eigens zu behandelnden Exorzismen abgesehen — sind Weihungen und Segnungen, oder mit anderen Worten: Weihe- und Bittsegen.

Die Weihung stellt eine Person oder Sache unwiderruflich in den Dienst Gottes; die Segnung ist ein liturgisches Bittgebet über eine von Gott zu schützende und mit Gnadenkraft auszurüstende Person oder Sache. Weihungen und Segnungen können also beide für Personen oder Sachen bestimmt sein, woraus sich im ganzen vier Klassen von Sakramentalien ergeben.

Ihre Beschreibung und ihre Textformeln sind in den verschiedenen liturgischen Büchern des römischen Ritus zerstreut. Die bedeutendsten Sakramentalien aus den einzelnen Büchern sind folgende:

I. Aus dem römischen *M e ß b u c h*: Feierliche Aschenweihe (mit Gesang) am Aschermittwoch. Die Weiheformel, welche aus dem 11. Jahrhundert stammt,

macht das Symbol der Asche zur Trägerin und Vermittlerin besonderer Gnaden. Als bloßes Symbol — ohne Segnung — war die Bestreuung mit Asche schon vor dem 11. Jahrhundert üblich. Öffentliche Büßer begannen mit dieser Zeremonie die Bußzeit; heute ist sie ein frommer Gebrauch aller Gläubigen zum Beginne der Fastenzeit.

Weihe der „Palmzweige“. Sie tritt seit dem Ende des 8. Jahrhunderts als untergeordnete Vorbereitung zur Palmprozession und macht so die Palmen aus bloßen Symbolen des Sieges zu wirklichen Unterpfändern göttlichen Schutzes gegen die mannigfachen Anfechtungen des bösen Feindes. Die geweihten Zweige werden auch nach der Prozession noch in den christlichen Häusern aufbewahrt, um jener göttlichen Gnaden und Wohltaten teilhaft zu werden, welche das Weihegebet auf alle Träger und Besitzer der Zweige herabfleht. Der Segensritus selbst vollzieht sich in den Formen einer Vormesse.

Die Karsamstagszeremonien beginnen mit der Feuerweihe vor der Kirche; sie bürgerte sich in der Liturgie Roms erst seit dem Ende des 9. und dem Anfang des 10. Jahrhunderts ein und fand vom 11. Jahrhundert an auch in Deutschland allgemeine Aufnahme. Das neugeweihte Feuer dient zunächst einem rein liturgischen Zwecke, nämlich nach dem vorausgegangenen Verlöschen aller anderen Lampen und Lichter als neues Licht zum Anzünden der Osterkerze. In vielen Gegenden nahm und nimmt man Holzscheite aus dem geweihten Feuer, um damit das Feuer im Hausherde anzuzünden und das Holz-scheit vom geweihten Feuer als Schutz gegen Ge-

witter und Unglück aufzubewahren oder dessen Asche auf Äcker, Wiesen und Gärten zu streuen. Nach der Feuerweihe wird in der Kirche das Taufwasser geweiht. Mehrere Lesungen (Prophetien) Gesänge und Gebete gehen voran; die sogenannte Weihe der Osterkerze jedoch ist nur ein schwungvolles Loblied des Diakons auf die Taten Gottes für die Menschheit und deren Erleuchtung durch Christus, das Licht der Welt: „Das *Exultet* ist keine Weiheformel in liturgisch-technischem Sinn, sondern nur das feierliche Opferungsgebet für die Kerze . . . Wenn daher die Liturgiker alter und neuer Zeit gemäß den Rubriken der liturgischen Bücher von einer „*Benedictio cerei*“ reden, so umfassen sie damit den ganzen liturgischen Akt, der mit der Feuerweihe beginnt und mit dem Präkonium endet.“ (A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen, I. 547). Die Osterkerze wird bei der Prozession zum Taufstein vorangetragen und bei der Wasserweihe dreimal in das Wasser eingetaucht. Die Taufwasserweihe selbst ist eine der an symbolischen Handlungen (Handauflegung, Teilung des Wassers in Kreuzesform, Ausstrengung des Wassers nach den vier Weltgegenden, Anhauchen des Wassers, Besprengung der Anwesenden, Eingießung der heiligen Öle [gleichsam Salbung] in das Wasser) reichsten Weihen. Im Zusammenhang mit den Zeremonien der Einzeltaufe gehören die großartigen symbolischen Handlungen der Taufriten zu dem Schönsten und Ehrwürdigsten, was antike Kultur und schöpferische Kraft des Urchristentums der Nachwelt überliefert hat. Die religiöse Sprache des Altertums war durchaus mehr

symbolische Zeichen- als begriffliche Wortsprache. Die Wasserweihe „beginnt mit einer Beschwörung (Exorzismus) und mit Handauflegung. Seit der Herr die Erde verflucht hat um der Sünde Adams willen, kann der Geist des Abgrundes jedes Geschöpf zum Schaden des Menschen mißbrauchen. Sein Einfluß auf das Taufwasser soll zuerst durch den Exorzismus gebrochen und dieses selbst durch Handauflegung in aller Form Rechtens dem Dienste Gottes zurückgestellt werden. Dann folgt die Segnung, die Einsenkung übernatürlicher Kräfte zu gnadenvoller Umwandlung und Versöhnung, zur geistigen Belebung und Verklärung derjenigen, welche in diesem Wasser und im Heiligen Geiste wiedergeboren werden für das Reich Gottes. Die Flüsse des Paradieses und die Fluten des Jordans sind die schönen Bilder des heiligen Taufwassers, in welchem die Paradiesesunschuld erneuert, lebendige Abbilder Christi geschaffen werden und der Zugang zu dem wahren Lande der göttlichen Verheißung gewonnen wird.“ (K. Müller, Das Kirchenjahr. Freiburg i. Br. 1911. 317.) Alle diese Zeremonien sind nur Vorbereitung für den Taufakt selbst und müssen daher mit den im Verlaufe des Jahres bevorstehenden Taufen in Verbindung gebracht werden, um trotz des Ausfalles der Taufe an dieser Stelle ihren vollen Sinn beizubehalten.

Gleichsam als Erinnerung an die Reinigung und Heiligung des Menschen durch die Taufe kann die jeden Sonntag vor dem Hauptgottesdienst wiederholte Besprengung mit still und einfach geweihtem Wasser aufgefaßt werden (*Aspérages, Vidi aquam*).

Die Formel für Weihe und Austeilung findet sich außer im Missale auch im Rituale, aus welchem auch mehrere andere Weiheformeln im Meßbuch und Brevier, das außerdem keine eigenen Benediktionen enthält, Aufnahme fanden. Ausschließlich dem Missale eigen ist noch die feierliche Kerzenweihe am Lichtmeßtage. Sie ist in Form und Stellung zur Prozession der „Palm“-Weihe ganz analog und vom 11. Jahrhundert an üblich; die Entwicklung der Formulare ist mit dem 12. Jahrhundert abgeschlossen. Der „Inhalt der Weihegebete berechnete das Volk, von den Kerzen die mächtigste Hilfe in allen Anliegen und Bedrängnissen zu erwarten. Daher sorgte man dafür, daß jedes Haus an Mariä Lichtmeß seine Kerze erhält. Wenn Gewitter heraufzogen, wenn Epidemien das Leben bedrohten, wenn Frauen in Geburtsnöten lagen, wenn der Priester einem Kranken die letzte Wegzehrung reichte, wenn dämonische Gewalten das Glück und den Frieden des Hauses zu gefährden schienen, wurde die Lichtmeßkerze angezündet in der Hoffnung, daß sie die Worte der Weihe, die der Priester gesprochen, wahr mache.“ (A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen. I. 456 f.)

II. Das römische Pontifikale bietet einen großen Reichtum von Weihungen und Segnungen, und zwar im ersten Teil, anschließend an die Bischofsweihe, die Weihe von Personen (Abt und Äbtissin, König und Königin, Soldat eines Ritterordens), im zweiten Teil Weihungen und Segnungen von Sachen. Das Zentrum dieses Teiles ist die feierliche Kirchweihe, um die sich der größte Teil der kleineren Weihungen gruppiert. Die Kirchweihe selbst ist unter allen

Weihen die weitaus umfangreichste und großartigste mit reicher Prachtentfaltung und vielen, die symbolischen Handlungen meist begleitenden Gesängen. Zwei Grundgedanken sind in ihr zur vollen Entwicklung gekommen: 1. Die Kirche wird durch die Weihe in ähnlicher Weise Haus Gottes, wie der Mensch durch die Taufe Kind Gottes; 2. jede Kirche bzw. jeder Altar ist ein Martyrergrab, in dem die heiligen Reliquien zur letzten Ruhe bestattet werden. „Die erste bekannte Einweihung eines christlichen Gotteshauses fand im Jahre 314 zu Tyrus statt . . . Der heilige Ambrosius († 397) nennt die Kirchweihe eine uralte und in der Kirche allenthalben eingeführte Gewohnheit. Als der Papst Johannes III. († 574) um die Mitte des 6. Jahrhunderts die Kirche der heiligen Apostel Philippus und Jakobus in Rom einweihte, war dieser Gebrauch in der katholischen Kirche bereits allgemein eingebürgert und trug, von der Besprengung mit Weihwasser vielleicht abgesehen, in seinen Hauptlinien denselben Charakter wie noch heute.“ (K. Müller, Das Kirchenjahr 604.) Die Hauptlinien sind: 1. Feierliche Besitznahme des Gotteshauses, unter anderem durch das in der Mitte gezeichnete und mit dem griechischen und lateinischen Alphabet beschriebene Aschenkreuz; 2. Reinigung und Heiligung des Gotteshauses, besonders durch Besprengung mit „gregorianischem“ (d. i. besonders geweihtem, mit Wein, Salz und Asche vermischtem) Wasser. 3. Reliquienbestattung, Anrufung der Apostel und Opferfeier. (Vergl. D. Stiefenhofer, Die Geschichte der Kirchweihe vom 1.—7. Jahrhundert. München 1907.)

Im dritten Teile des Pontifikale endlich wird noch die Ölweihe am Gründonnerstage dargestellt. Sie ist naturgemäß allen jenen Funktionen untergeordnet, bei welchem Ölsalbungen vorkommen, ähnlich wie die Taufwasserweihe der Taufe. Nur sind die Ölsalbungen seit jeher im Verlauf des Jahres auf die verschiedensten Veranlassungen verteilt. Ölweihe und Ölsalbung erklären sich also gegenseitig. Der Vollzug der Ölweihe am Gründonnerstag ist bereits seit dem 5. Jahrhunderte in der gesamten Kirche üblich; in manchen Gegenden bestand er schon im 3. Jahrhundert und noch früher. Die Weihe der drei Öle: Krankenöl, Katechumenenöl und Chrysam ist schon seit altersher aufs innigste mit dem Ritus der Bischöflichen Messe am Gründonnerstag verwoben.

III. Das römische Rituale enthält im achten Abschnitt eine große Sammlung von Segnungen, die der Priester kraft seiner priesterlichen Gewalt oder wenigstens mit spezieller Erlaubnis des Bischofs vornehmen kann. Dazu kommen noch eine weitere Reihe von Segensformeln in dem jedem Rituale beigegebenen Anhang. Alle Dinge, mit denen das menschliche Leben in irgendeinem Zusammenhang steht: Wasser, Salz, Brot, Fleisch, überhaupt Eßwaren, Feld- und Gartenfrüchte, Kräuter, Öl, Wein, Bier usw., können gesegnet werden, ebenso die Wohnungen, Fabriken, Haus und Hof. Für alle Verhältnisse privaten wie gemeinsamen Lebens, für Handel und Gewerbe, Kunst und Industrie, gibt es einen Segen. Dazu kommen noch die in manchen Orden üblichen besonderen Segnungen von Bildern, Me-

daillen, Skapulieren, Wasser und die mit Erteilung von Ablässen verknüpften Segnungen. Überhaupt sind die Zeremonien bei Erteilung von Ablässen den Sakramentalien verwandt, so z. B. die Generalabsolution in der Sterbestunde. Auch die Begräbnisfeier ist mit einer Reihe von Sakramentalien verbunden. (Vergl. F. Probst, Exequien, Tübingen 1856.)

### § 20 Exorzismen

Literatur: A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Freiburg i. Br. 1909, besonders II., 14. Abschnitt, 514—649 und die daselbst angegebene Literatur.

Als untergeordnete Nebenglieder sind die Exorzismen, d. i. Beschwörungen zur Unterdrückung satanischer Einflüsse, über die ganze Liturgie hin zerstreut. Nur selten wird dabei der Satan selbst angesprochen; meist wendet sich der Exorzismus an die vom teuflischen Einfluß zu befreiende Kreatur. Der häufigen Anwendung von Exorzismen liegt die Anschauung zugrunde, daß in der jetzigen Weltordnung jedes Ding von Satan zum Verderben der Menschen mißbraucht werden kann. Diesen Mißbrauch will der Exorzismus hindern. Die Kraft dazu hat er von Jesus, in dessen Namen und Auftrag schon die Apostel und Jünger des Herrn den Exorzismus übten (Luk. 10, 19; Mtt. 10, 1; Mk. 10, 8; 16, 27). Die Urkirche betrachtete den Exorzismus als Charisma, d. i. als übernatürliche, nur einzelnen Menschen in besonderer Weise verliehene Gnadengabe, die nicht notwendig an Weihe und liturgisches Amt gebunden ist. Von der Mitte des 3. Jahrhunderts an wird, wenigstens in der abendländischen Kirche, ein eigener

Stand von Exorzisten (eine der jetzigen niederen Weihen) gebildet. Später ging die öffentliche Ausübung dieses Amtes an die Priester über, die es gegenwärtig allein verwalten dürfen. Seit der ersten Entwicklung des Exorzistenamtes begann man zwei große Gruppen von Exorzismen zu unterscheiden, je nachdem der Einfluß des bösen Feindes sich in außerordentlicher Weise geltend machte oder nicht. Für den gewöhnlichen und ganz allgemeinen Einfluß Satans wandte man die einfachen Exorzismen an. Sie sind auch jetzt noch die regelmäßigen Einleitungen zu feierlichen Weihen und bilden einen Teil der gewöhnlichen priesterlichen Amtsverrichtungen. Anders steht die Sache, wenn sich ein ganz außerordentlicher Einfluß des bösen Feindes auf einzelne Personen, Orte oder Dinge geltend macht. Daß dies sowohl zur Zeit Christi, als auch in den späteren Jahrhunderten wirklich vorkam, ist hinreichend erwiesen. (Vergl. Polz, Das Verhältnis Christi zu den Dämonen, Innsbruck 1907.) Gegen derartige Besessenheit wurde im Auftrage und in der Vollmacht Christi der Exorzismus in besonderer und feierlicher Weise angewandt. Diese Anwendung war aber keine amtliche Aufgabe eines bestimmten Standes, sondern ein Vorrecht jener durch besondere Heiligkeit und Gnadenkraft ausgezeichneten Personen, welche allein imstande waren, diesen Exorzismus mit Erfolg anzuwenden. In der allgemeinen Liturgie wurden nur besondere Gebete verrichtet, um die außerliturgischen Exorzismen wirksamer zu machen.

Eine allgemein bindende liturgische Vorschrift für den Exorzismus gibt erst das römische Rituale

im 10. Abschnitt; aber selbst hier ist noch in der Anwendung der Formeln eine gewisse Freiheit gelassen.

Der ursprüngliche Kern aller Exorzismen ist die Erwähnung des Namens Jesu, um in Jesu Namen den Dämon auszutreiben. Dem Namen wurden zunächst Tatsachen aus dem Leben Jesu beigefügt, ferner aus den jüdischen Exorzismen die Namen der Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob, endlich die Namen der Erzengel Michael, Gabriel, Raphael. Als begleitende äußere Handlungen kamen hinzu: Handauflegung, Kreuzzeichen, Anblasen und Salbung mit Öl. Fasten und äußere Zeichen der Buße, wie Bekleiden mit besonderen Bußgewändern (*Cilicium*), Bestreuen mit Asche, gingen dem Exorzismus selbst voraus oder begleiteten ihn. Die Exorzismen des beginnenden Mittelalters sind durchwegs ziemlich einfach; das ausgehende Mittelalter liebte reich ausgebaute und mit allen religiösen Hilfsmitteln versehene Exorzismen. Der Exorzismus des römischen Rituale hält die Mitte zwischen Einfachheit und Überschwenglichkeit. Er enthält Lesungen aus dem Evangelium, Psalmen, Orationen mit dem für die Exorzismen charakteristischen Hinweis auf den Weltenrichter (vergl. oben S. 98) und mehrere eigentliche Exorzismen, die sich direkt an Satan wenden. Außer Handauflegung und häufigem Kreuzzeichen wird u. a. noch als begleitende Zeremonie erwähnt, daß dem Besessenen ein Teil der Stola um den Hals geschlungen werde. Nur der Priester, und auch er nur mit besonderer bischöflicher Erlaubnis darf diesen Exorzismus vornehmen.

### III. Abschnitt

## Gruppierung der liturgischen Einheiten

### 1. Kapitel **Kirchenjahr**

Literatur: Karl Müller, Das Kirchenjahr. Freiburg i. Br. 1911, und die daselbst S. XIX f. verzeichnete Literatur, besonders: Dom Prosper Guéranger, Das Kirchenjahr. 15 Bde. Deutsche Übersetzung, Mainz <sup>2</sup>1888 bis 1902, K. H. Kellner, Heortologie. Freiburg i. Br. <sup>3</sup>1911.

#### § 21 Grundlagen

Die natürliche Grundlage des Kirchenjahres ist die durch die Natur selbst gegebene Zeiteinteilung in Tage und Jahre; dazu kommt als Mittelglied die aus der alttestamentlichen Offenbarung überlieferte Zusammenfassung von je sieben Tagen zu einer Woche. Dadurch ist der erste und für die Liturgie grundlegende Unterschied der Sonn- und Werktage gegeben. Die ersten Judenchristen nahmen anfänglich noch an der Sabbatfeier des alten Judentumes teil und hielten ihren spezifisch christlichen Gottesdienst mit dem eucharistischen Opfermahle erst am folgenden Tage, am Sonntage, der darum schon von den ältesten christlichen Schriftstellern „Tag des Herrn“ genannt wurde; so wurde der Sonntag schon zur Zeit der Apostel zum heiligen Tage der Christen. Sehr früh schon wurde allen Gläubigen seine religiöse Feier durch Teilnahme am eucharistischen Gottesdienste und Enthaltung von knechtlichen Arbeiten (Sonntagsruhe) befohlen. Der Sabbat verlor den

Charakter eines heiligen Tages, nachdem die Teilnahme am jüdischen Gottesdienste endgültig aufgehört hatte; er behielt jedoch auch im kirchlichen Sprachgebrauche noch seinen Namen. Die übrigen fünf Wochentage wurden einfach als „Ferien“ (*feriae*) bezeichnet und in der bei den Juden üblichen Weise gezählt. Als erste Ferie galt der Sonntag, als letzte der Sabbat, so daß die Zählung (2—6) nur für die dazwischenliegenden Werktage in Anwendung kam. Denn unter dem Namen „Ferie“ konnte man auch Sonntag und Sabbat miteinbegreifen; so hießen nämlich im heidnischen Rom jene Tage, welche man in besonderer Weise dem Dienste der Gottheit weihte. Die Christen wollten alle Tage im Dienste Gottes zubringen; auch die Wochentage sollten alle eine Art Nachfeier des Sonntags sein; darum die gewählte Bezeichnung. Ohnehin war die im sonst heidnischen Rom eingebürgerte Bezeichnung der Wochentage mit Götternamen für die Christen unbrauchbar.

Der Kreislauf der Wochen innerhalb eines Jahres und der Kreislauf der Jahre selbst bildete für die ersten Christen das natürliche Fortwirken der in Christus und den Aposteln zum Abschluß gekommenen göttlichen Offenbarung und den Siegeszug dieser Offenbarung durch Zeiten und Völker. Die großen Ereignisse im Leben Jesu, sein Opfertod, seine Auferstehung, mußten nun seit der Herabkunft des Heiligen Geistes am Pfingstfeste ihre Früchte tragen. Christus lebte und wirkte fort in der neu erstehenden und mächtig emportreibenden jungen Kirche. Die Erinnerung an die großen Offenbarungstatsachen war noch so mächtig, daß die psychologischen Voraus-

setzungen zur Einführung von Festen im heutigen Sinne noch vollständig fehlten. Nur wie sanfte Untertöne klangen in der christlichen Woche leise die Erinnerungen an Jesu Leben und Wirken durch. Jeder Mittwoch mahnte an den Beginn, jeder Freitag an die Vollendung von Jesu Leiden, jeder Samstag erinnerte an seine stille Grabesruhe, jeder Sonntag an seine glorreiche Auferstehung und die 50 Tage darauf erfolgte Geistessendung, welche die am ersten Wochentage begonnene Schöpfung durch den Beginn einer neuen übernatürlichen Schöpfung vollendete. Das waren im allgemeinen die herrschenden Gedanken der Woche. Sie übten ihren Einfluß auf das christliche Leben durch die Praxis des Fastens am Mittwoch, Freitag und Samstag und durch die Feier der Eucharistie am Sonntag, führten aber noch nicht zu einer Entwicklung des Kirchenjahres im heutigen Sinne. Jedoch wurden zugleich mit dem Ausbau dieses alle Wochen eines Jahres mit dem Jahre selbst in kunstvolle liturgische Verbindung gebracht. Dies geschah durch die vier Quatemberwochen, die bereits vom Papste Gelasius († 496) als die regelmäßigen Zeiten für die Erteilung der höheren Weihen festgesetzt und von Urban II. (1095) für den Anfang aller vier natürlichen Jahreszeiten angeordnet wurden. Vor Leo I. († 461) wurden zu Rom nur drei Gebetswochen im Juni, September und Dezember gehalten, um gegenüber den heidnischen Ernte- und Saafesten in christlicher Weise Gottes Segen zum Gedeihen der Feldfrüchte herabzuflehen. Aus dem schon sehr frühen Gebrauch, während dieser Wochen am Samstag die Diakonats- und

Priesterweihe zu erteilen, erklärt es sich, daß die Quatemberwochen auch jetzt noch besondere Gebetszeiten zur Erlangung tüchtiger Arbeiter für die Ernte des Herrn sind. Zugleich lebt in den Quatemberwochen die Erinnerung an die alte Bedeutung der „Ferien“ (bes. Mittwoch, Freitag und Samstag) fort. Im Anschluß an die vier Jahreszeiten geben sie dem ganzen Jahre eine natürliche, organische und von den Festen unabhängige Gliederung. Das Sonnenjahr selbst mit seinen 52 Wochen (die Monate haben keinen direkten Einfluß auf die Liturgie) ist nur das Koordinatensystem, in dem die Kurve des Kirchenjahres allmählich eingezeichnet wird; es ist die einfache Leinwand, auf der mit lebhaften Farben nach und nach die Feste eingetragen werden, bis das Gemälde endlich vollendet ist.

### § 22 Aufbau

Der Aufbau des Kirchenjahres vollzog sich nicht in Form einer gesetzlichen Neueinführung durch die kirchliche Obrigkeit, ja nicht einmal als schrittweise, zielbewußte Durchführung eines vorher festgelegten Planes, sondern scheinbar wie ganz zufällig und unbeabsichtigt. In Wirklichkeit waren es zwei Momente, ein übernatürliches und ein natürliches, die in schönster Harmonie zusammenwirkten und so trotz der Jahrhunderte langen Arbeitsdauer und trotz der aus den verschiedensten Völkern und Volksschichten stammenden Arbeiter ein großartiges, einheitliches Kunstwerk schufen. Das übernatürliche Moment war die stete Leitung der Kirche durch den Heiligen Geist, das natürliche: der aller Festbildung

zugrunde liegende Wunsch, die Erinnerung an die Personen, Tatsachen und Ideen der Heilsgeschichte stets wach und lebendig zu erhalten. Der Verlauf des Naturjahres und die bereits vorhandenen vor- und außerchristlichen Feste boten die natürlichen Anknüpfungspunkte für die Ausbildung der christlichen Feste.

Die Erinnerung an die Person des göttlichen Stifters der christlichen Religion mußte vor allem in der christlichen Religionsübung, im liturgischen Kulte, fortleben. Der Jahrestag des bedeutendsten und welterneuenden Ereignisses, der Auferstehung des Herrn aus dem Grabe, war naturgemäß das erste christliche Fest, in dem die alte jüdische Passahfeier ihre neutestamentliche Erfüllung und Bedeutung erhielt. Es war dadurch für die ersten Judenchristen ein allmählicher Übergang von den jüdischen zu den christlichen Festen gegeben. Der Inhalt des ersten christlichen Festes war aber so groß und neu, daß er auch den aus dem Heidentum bekehrten Christen — ganz ohne Reminiszenz an das Judentum — den Ostertag als das Fest aller Feste erscheinen ließ. Das Osterfest ist daher das Fest des Urchristentums und der Apostelkirche.

Unzertrennlich damit verbunden war von Anfang an das Pfingstfest. Für die Judenchristen war diese Verbindung schon durch die Zusammengehörigkeit der alten jüdischen Oster- und Pfingstfeier nahegelegt. Hatte man zu Ostern die Befreiung aus Ägyptens Knechtschaft gefeiert, so erinnerte man sich fünfzig Tage später, zu Pfingsten, an die Gesetzgebung auf Sinai und die damit veranlaßte politische

und religiöse Organisation des Volkes. Auch die kirchliche Organisation hatte fünfzig Tage nach der Auferstehung Christi durch die Herabkunft des Heiligen Geistes ihre Grundlage und ihr Leben erhalten. Die alten jüdischen Festzeiten konnten also mit neuem Inhalt erfüllt beibehalten werden.

Pfingsten war aber wie Ostern auch ein Fest der Heidenchristen. Hatte Ostern alle ohne Unterschied ihres vorchristlichen Bekenntnisses an die Befreiung aller Völker aus der Knechtschaft des Todes und der Sünde erinnert und ihre Hoffnung auf jenen glückseligen Tag der Ewigkeit, „der keine Nacht mehr kennt“ (Offb. 21, 25), von neuem belebt, so war Pfingsten das Fest, an dem der Heilige Geist bezeugte, daß die frohe Botschaft des Evangeliums für alle Völker und Nationen bestimmt sei, „daß von Sion ausgehe das Gesetz und von Jerusalem das Wort des Herrn“ (Is. 2, 3), „daß der Berg des Herrn sich erhebe über alle Berge, damit zu ihm hinströmen alle Völker“ (Is. 2, 2).

Ostern und Pfingsten sind bis ins 3. Jahrhundert die einzigen Feste, welche den einfachen und einförmigen Lauf des christlichen Jahres unterbrechen; Ostern und Pfingsten sind aber auch die beiden Quellen aller vom 4. Jahrhundert an neu hinzutretenden Feste. Denn die Erinnerung an das Ostergeheimnis führt allmählich zur Entfaltung des ganzen Lebens Jesu im Rahmen des christlichen Jahres; dazu kommt dann noch die Erinnerungsfeier an jene Personen, welche mit Jesu Leben oder Werk, der heiligen Kirche, in besondere Beziehungen getreten

sind. Alle Feste, die sich auf heilige Personen beziehen, führen so ihren Ursprung auf das Osterfest zurück. Die Entfaltung des Pfingstgeheimnisses andererseits ruft alle übrigen, an Zahl weit geringeren Feste ins Leben, deren Gegenstand eine besondere, einzelne Wahrheit des kirchlichen Glaubensgutes bildet. Tatsachen aus der Kirchengeschichte, wie z. B. Abhaltung eines Konzils usw. berücksichtigt die römische Kirche in ihrem Festkalender nicht, während die orientalischen Kirchen auch solche Tatsachen ihren Festen zugrunde legen; wohl haben aber auch in der römischen Kirche hervorragende Ereignisse in der geschichtlichen Entwicklung der Kirche manche Feste veranlaßt, ohne jedoch ihren Gegenstand zu bilden.

Die Bereicherung des christlichen Jahres durch neue Feste neben den beiden Urfesten, vollzieht sich nur ganz langsam, Fest um Fest, und durchaus nicht in der ganzen Kirche auf einmal. Der regelmäßige Gang ist vielmehr der, daß die einzelnen Bischöfe in ihren Diözesen neue Feste zulassen oder einführen. Diese neuen Feste finden dann in anderen Diözesen mit gleichem oder verwandtem Ritus Aufnahme. Dadurch bilden sich Gruppen von Diözesen mit einem Grundstock gemeinsamer Feste. In den ersten Jahrhunderten übt der Orient auf den Okzident einen sehr bedeutenden Einfluß in der Bildung neuer Feste. Eine umgekehrte Beeinflussung des Orientes durch den Okzident findet nur in Ausnahmefällen statt. Die spätere kirchliche Entfremdung des Ostens und Westens läßt beide im Ausbau des Kirchenjahres eigene Wege gehen.

Die Sonderfeste einzelner Diözesen, welche nicht Gemeingut der Kirchen eines Ritus werden, verbleiben entweder als Sonderfeste oder verschwinden im Laufe der weiteren Entwicklung gänzlich. Die Grundlinien für die Entwicklung des römischen Kirchenjahres sind etwa folgende.

Das 4. Jahrhundert fügt zur Erinnerung an die Auferstehung des Herrn die Erinnerung an seine Himmelfahrt, Geburt und „Erscheinung“.

Das Fest Christi Himmelfahrt fügte sich naturgemäß zwischen Ostern und Pfingsten, am vierzigsten Tage nach Ostern, ein; damit war aber auch die Bedeutung des Oster- und Pfingsttages in ein neues Licht gerückt, das sich auch den dazwischenliegenden festlosen Tagen in ganz eigener Weise mitteilte. Die vierzig Tage von Ostern bis Christi Himmelfahrt mußten an die vierzig Tage erinnern, die der Herr nach seiner Auferstehung auf Erden gewandelt; die neun Tage zwischen Christi Himmelfahrt und Pfingsten lenkten die Aufmerksamkeit auf die zu Jerusalem versammelten und die Ankunft des Heiligen Geistes erwartenden Apostel. Das für die ganze weitere Entwicklung des Kirchenjahres so fruchtbare Mitleben und Mitfühlen mit Jesus, seinen Aposteln und den Heiligen kam dadurch zu lebendigem Bewußtsein.

Diese fünfzig tägige Festzeit verlangte aber auch eine entsprechende Vorbereitung; man suchte und fand sie in der Betätigung reumütiger Bußgesinnung und namentlich in der Übung des Fastens. Sie läßt sich in ihren Anfängen bereits für das 2. Jahrhundert nachweisen; im 4. Jahrhundert gewinnt auch ihre

Dauer — vierzig Tage, allgemeine Verbreitung und festen Bestand für die Zukunft. Die Erinnerung an das vierzigtägige Fasten des Herrn stellte sich wie von selbst ein: ein neuer Abschnitt seines Lebens wurde also mit ihm in der Erinnerung gleichsam wieder „mitemlebt“, und zwar — wie nach Ostern — genau in der gleichen Zeitdauer wie im Leben des Herrn. Die Verbindung dieser beiden Erinnerungen an das vierzigtägige Fasten des Herrn und seinem vierzigtägigen Aufenthalt auf der Erde nach der Auferstehung führten zur Entdeckung eines neuen, für die weitere Entwicklung maßgebenden Moments: beide Erinnerungszeiten wurden unmittelbar aneinandergereiht, obwohl sie im Leben Jesu nicht unmittelbar aufeinanderfolgten; es war dadurch die erste Anregung zu einer verkürzten Darstellung des ganzen Lebens Jesu im Rahmen eines einzigen Jahres gegeben. Nur einzelne Hauptmomente, z. B. die Karwoche, sollten auch in der Erinnerungsfeier die gleiche Zeit beanspruchen wie im Leben Jesu selbst; andere Lebensabschnitte wurden in der jährlichen Erinnerungsfeier nur in verkürzter Form berücksichtigt; einzelne Ereignisse wurden so gefeiert, daß der Abstand zweier Feste mit dem in Wirklichkeit verfloßenen übereinstimmte, z. B. Mariä Verkündigung (25. März), Geburt (25. Dez.), Beschneidung (1. Januar), Darstellung im Tempel (2. Februar). Auf diese Weise erstreckt sich die Erinnerung an Jesu Leben zum Teil selbst weiter als es der Rahmen eines einzigen Jahres zulassen würde.

Etwas anders als im „Mitleben“ mit Jesus äußerte sich die Verbindung der einzelnen Feste, Fest- und

Vorbereitungszeiten in der Ausgestaltung der Festkreise. Durch die vierzigtägige oder in einigen Gegenden noch längere Fastenzeit vor Ostern und die folgenden vierzig, bezw. fünfzig Erinnerungstage bis Christi Himmelfahrt, bezw. Pfingsten, war der Ostertag selbst zum Mittelpunkt eines großen, neunzig bis hundertzwanzig Tage dauernden Festkreises geworden. Das Mittelalter fügte nur noch die sechs Werkstage der Pfingstwoche als Verlängerung des Pfingstfestes und Osterfestkreises hinzu. Dieser ist der erste und älteste Festkreis.

Der zweite Festkreis bildete sich um das Fest der Geburt des Erlösers; er ist viel jünger als der Osterfestkreis. Das Morgenland kannte sehr lange Zeit überhaupt kein eigentliches Geburtsfest des Heilandes. Am 6. Januar wurde Epiphanie oder Theophanie, d. i. das Fest der Erscheinung des menschgewordenen Gottessohnes im allgemeinen gefeiert. Seit dem Beginn des 4. Jahrhunderts (zirka 325) dachte man dabei auch an die Erscheinung des Herrn in seiner menschlichen Natur, speziell bei seiner Geburt. Es waren dabei aber auch andere Offenbarungen des menschgewordenen Wortes mitinbegriffen, namentlich bei der Ankunft der Weisen aus dem Morgenland, bei der Taufe Jesu und bei der Hochzeit zu Kana.

Ein eigenes Geburtsfest des Herrn, und zwar am 25. Dezember, kam erst um die Mitte des 4. Jahrhunderts von Rom aus in Aufnahme. In Erinnerung an die seit dem 21. Dezember wieder in höheren Bogen emporsteigende Sonne wurde alljährlich zu Rom das große Weihefest des prächtigen Sonnen-

tempels als „Geburtstag des unbesiegten Sonnengottes“ begangen. In Anlehnung an diese Sitte und zugleich im Gegensatz hierzu feierten die Christen die Geburt „des Lichtes zur Erleuchtung der Völker“ (Luk. 2, 32). Dieses Geburtsfest ging vom Abendlande ins Morgenland über, wie umgekehrt das Fest der Erscheinung vom Morgen- ins Abendland. Für den römischen Ritus war die Folge davon, daß die Tage vom 25. Dezember bis 6. Januar ganz unter dem Eindruck der sie umschließenden Feste standen und die Erinnerung an Christi Geburt aus dem Epiphaniestage ausgeschaltet wurde. Die weitere Umgebung der Feste und deren Ausgestaltung zu einem Festkreise geschah mit mehr oder weniger Nachbildung des Osterfestkreises. Zwischen die beiden Feste trat als neues das Fest der Beschneidung, acht Tage nach der Geburt, also am 1. Januar; dies geschah vereinzelt seit dem 6. Jahrhundert, in Rom seit dem 9. Jahrhundert und von da an allgemein. Das Evangelium des heiligen Lukas bot wie für den achten, so auch für den vierzigsten Tag nach Christi Geburt einen Festgedanken, nämlich die Aufopferung Jesu im Tempel. Es lag besonders für die Christen Jerusalems nahe, diesen Festtag feierlich zu begehen; von hier aus verbreitete sich das Fest während der folgenden Jahrhunderte in vielen Kirchensprengeln des Orients, bis es während des 8. Jahrhunderts auch in Deutschland und England Aufnahme fand. Dies geschah über Rom, das wohl zuerst die morgenländische Sitte annahm. So war vom 25. Dezember bis 2. Februar eine Weihnachtszeit geschaffen. Analog der Fastenzeit ließ man dieser Weihnachtszeit eine

mehrwöchentliche Vorbereitung, den Advent vorausgehen, der gegenwärtig 22—27 Tage, darunter stets vier Sonntage, umfaßt. In Tours wurde vom Ende des 5. Jahrhunderts an eine Fastenzeit als Vorbereitung auf Weihnachten eingeführt; sie begann am Fest des heiligen Martin (11. November). Ungefähr zur gleichen Zeit führte auch Rom eine Vorbereitungszeit, jedoch ohne Fasten, ein; sie umfaßte anfangs noch fünf, erst später nur mehr vier Sonntage und verbreitete sich in dieser Form von Rom aus während des 8. und 9. Jahrhunderts in allen Kirchen des römischen Ritus. So war auch der zweite Festkreis gebildet, der Weihnachtsfestkreis.

Er erinnerte an die Geburt des Herrn wie der Osterfestkreis an dessen Tod. Es lag daher nichts näher als beide Kreise so aufzufassen, als liege zwischen ihren Mittelpunkten die Erinnerung an das ganze Leben Jesu. Man gewöhnte sich daher allmählich daran, die ganze Geschichte unserer Erlösung und das ganze Leben unseres Erlösers „mitzuerleben“, angefangen von der ersten Verheißung eines Erlösers bis zur Herabkunft des Heiligen Geistes. Äußerlich und liturgisch stehen die beiden Festkreise in keinem Zusammenhang. Der erste Festkreis beginnt mit einem Tage zwischen dem 27. November und 3. Dezember und schließt stets am 2. Februar. Die folgenden Tage bis zum Beginn des zweiten Festkreises stehen außerhalb der Festkreise und tragen nur den Charakter der christlichen Wochentage im allgemeinen. Oft ragt aber in das Ende des Weihnachtskreises schon der Anfang des Osterkreises, der Sonntag Septuagesimä, hinein oder

schließt sich wenigstens als nächstfolgender Sonntag an. Jedenfalls ist die zwischen beiden Festkreisen verstreichende Zeit so verschwindend kurz, daß das Kirchenjahr vom ersten Adventsonntag bis zum Dreifaltigkeitsfeste, d. i. dem Oktavtage von Pfingsten, als eine große in sich geschlossene Festreihe erscheint, mit reicher Gliederung und fortwährender, sich gegenseitig bedingender Bewegung; dieser Teil mit seinen zwei Festkreisen nimmt ungefähr die Hälfte des natürlichen Jahres in Anspruch. Die andere Hälfte entbehrt des einigenden Bandes und der fortlaufenden, geordneten Bewegung. Die Zählung der Sonntage nach Pfingsten ist lediglich ein äußerer Behelf ohne innere Angliederung an das Pfingstfest nach Art eines Festkreises. Es ist die ruhige Zeit mit dem Grundcharakter der christlichen Woche, in die nur einzelne Feste, keine Festkreise, eingetragen sind.

Alle Feste dienen entweder zur Vervollständigung der Festkreise oder haben im Kirchenjahre ihre selbständige Stellung.

Vom 4. Jahrhundert an wird die Erinnerung an die Apostel, Martyrer und schließlich auch an die Bekenner als Festtag begangen; vom 7. Jahrhundert an feiert man eigene Muttergottesfeste, obwohl auch schon früher der Anteil der Mutter Gottes am Leben des Heilandes (Weihnachten, Lichtmeß) in den Festen des Herrn nicht unbeachtet blieb. Größere Feste wurden nach Art eines Miniaturfestkreises ausgebaut durch eine kurze Nachfeier und Vorbereitung. Die Vorbereitung nahm nur eine Nacht, später einen Tag, vielfach Fasttag, in An-

spruch. Die Nachfeier wurde entweder durch sechs dem Feste folgende Tage fortgesetzt (darum schließt z. B. die Pfingstfeier schon am Samstag nach Pfingsten, nach der Non) oder am achten Tage ohne vorausgegangene Fortsetzung wiederholt (z. B. am 21. Januar das erste, am 28. Januar das zweite Agnesfest). Einzelnen größeren Festen wurden auch untergeordnete Nebenfeste, vor oder nach dem Hauptfeste, beigelegt.

Die große Anzahl der Feste machte es bald unmöglich, alle gleich einem Sonntag zu feiern, mit Enthaltung von knechtlicher Arbeit und pflichtmäßigem Besuche der Opferfeier. Die Zahl der so gefeierten Feste war in stetem Wechsel begriffen. Im 7. Jahrhundert gab es elf allgemeine „gebotene“ Feiertage, gegen Ende des Mittelalters für die Gesamtkirche etwa fünfzig, für einzelne Diözesen mit Einschluß ihrer Sonderfeste hundert und mehr. Urban VIII. drückte 1642 die Zahl der nicht an einem Sonntag gefeierten Feste auf fünfunddreißig herab; dazu kam noch 1708 durch Klemens XI. das Fest der Unbefleckten Empfängnis.

Bald darauf begann die Reduktion der allgemein verpflichtenden Feste; sie wurde aber stets nur einzelnen Kirchenprovinzen gewährt, so z. B. 1727 durch Benedikt XIII. der Provinz Tarragona von sechsunddreißig Festen auf neunzehn, jedoch nur in bezug auf knechtliche Arbeiten mit bleibender Verpflichtung zum Kirchenbesuch. Von den Zeiten Benedikt XIV. (1754) an wurden derartige Reduktionen auch in bezug auf die Pflicht des Kirchenbesuches sehr häufig, so daß der Fest-

katolog Urbans VIII. bereits durch anderthalb Jahrhunderte nirgends mehr in seinem ganzen Umfange beobachtet wurde. Für Österreich-Ungarn hatte Benedikt XIV. (1754) eine bedeutende Reduktion vorgenommen durch Abschaffung der bisher gebotenen Feiertage: Dienstag nach Ostern und Pfingsten, Kreuzauffindung, alle Engel- und Heiligenfeste außer Peter-Paul, Stephan und den Landespatronen der einzelnen Kronländer. In Deutschland und der Schweiz war die Zahl der reduzierten Feste sehr verschieden. (Vergl. B. Schäfer, *Einheit in Liturgie und Disziplin für das katholische Deutschland*. Münster 1891.) In Frankreich sank die Zahl der gebotenen Feiertage durch die Reduktion Pius' VII. (1802) auf vier, in England gab es deren noch acht, in den Vereinigten Staaten sechs. (Vergl. M. Gatterer, *Annus liturgicus*, Innsbruck 1912.) Pius X. endlich hat am 2. Juli 1911 für die ganze Kirche eine allgemeine Reduktion auf acht Feste vorgenommen: vier Herrenfeste (Weihnachten, Beschneidung, Epiphanie, Himmelfahrt), zwei Marienfeste (Unbefleckte Empfängnis und Himmelfahrt), zwei Heiligenfeste (Peter-Paul, Allerheiligen). Neben die Dispens von den allgemeinen Festen kann jedoch das Privileg von Sonderfesten für einzelne Länder und Diözesen treten, je nach Vereinbarung der Bischöfe mit dem Apostolischen Stuhl.

Die Entwicklung und Eingliederung aller Feste kann in den „Grundlinien der Liturgik“ nicht behandelt werden. Es muß ein allgemeiner Überblick über Aufbau und Gliederung des heutigen römischen Kirchenjahres genügen. Veranschaulicht wird der

Verlauf des Kirchenjahres durch einen Kreis, dessen Ende jedoch noch ein klein wenig über dem Anfang hinausgeht, so daß ein kleiner Teil des Kreises zugleich Anfangs- und Endstück desselben bildet ( $A-B$ ).



Der Punkt  $A$  bezeichnet den ersten Adventsonntag,  $B$  das Weihnachtsfest, die Strecke von  $A-B$  den Advent. Die Doppelbedeutung dieser Zeit rührt daher, daß sie zugleich an die bereits vollzogene Ankunft des Heilandes in menschlicher Natur und dabei auch an die noch bevorstehende Ankunft zum Jüngsten Gerichte erinnert. Die Erwartung des Jüngsten Gerichtes bildet den passenden Abschluß des Kirchenjahres, besonders der sonst nicht näher charakterisierten Zeit nach Pfingsten; die Erwartung der Zukunft tritt hier an Stelle der sonst bei den Festzeiten vorherrschenden Erinnerung an die Vergangenheit. Die Erinnerung an die Sehnsucht nach dem Kommen des Erlösers dagegen bildet die passende Einleitung zu der großen Erinnerungsfeier an Jesu Leben und Werk von seiner Geburt bis zur Gründung der Kirche. Je nachdem in der Adventfeier der abschließende oder einleitende Charakter mehr betont und gefühlt wurde, pflegte man während

des Mittelalters das Kirchenjahr mit Weihnachten (Advent — abschließend) oder mit dem ersten Adventssonntag (Advent — vorbereitend) zu beginnen, bis gegen das Ende des Mittelalters das letztere vorherrschte und auch durch die Anordnung der reformierten Textbücher zum Ausdruck kam.<sup>1)</sup> Noch früher, als der Sinn für die beiden Festkreise überhaupt noch nicht ausgebildet war, begann man das Kirchenjahr mit dem Ostersonntag, der sich allein vor allen übrigen Tagen in besonderer Weise auszeichnete und den Beginn eines neuen Lebens bedeutet.

Der vorbereitenden Adventszeit und deren letzten Tag, der Weihnachtsvigil, folgt das Hochfest: Weihnachten, mit dem ständigen Gefolge: Stephan, Apostel Johannes, Unschuldige Kinder, Neujahr (Beschneidung) und Erscheinung (mit Oktav — 13. Januar); der nun folgende zweite Sonntag nach Epiphanie ist dem Namen Jesu geweiht, der dritte in den meisten Gegenden der heiligen Familie, die übrigen Sonntage, falls noch vor Septuagesima welche treffen, sind vom Festkreis unbeeinflusst. Mit Mariä Lichtmeß schließt die Weihnachtszeit überhaupt.

Der anschließende Festkreis wird durch die Vorfasten (von Septuagesima an) und die Fastenzeit (vom Aschermittwoch an) eingeleitet. Am fünften Fastensonntag geht die Fastenzeit mit der Verhüllung

<sup>1)</sup> Diese ganze Darstellung von dem Ineinandergreifen des Endes und Anfanges vom Kirchenjahr betrifft natürlich die genetische Entwicklung desselben; jetzt ist die Beziehung der zwei- oder dreifachen Ankunft des Herrn zur Liturgie des Adventes klar fixiert und von der Bedeutung des letzten Sonntags nach Pfingsten leicht zu unterscheiden.

der Kruzifixe in die Passionszeit, am sechsten Fastensonntag mit der Palmprozession in die Karwoche über. Das Leiden Christi ist dabei der Gegenstand besonderer Aufmerksamkeit und Erinnerung, die an den drei letzten Tagen der Karwoche ihren dramatischen Höhepunkt erreicht und zu einem wahren „Mitleiden“ der Kirche mit den Leiden des Herrn wird. Abendmahl, Kreuzestod und Grabesruhe des Herrn werden gleichsam aus der längstentschwundenen Vergangenheit in die unmittelbare Gegenwart gerückt. Dem Mitleiden mit Jesus folgt die Teilnahme an seinem Triumphe, der den Gegenstand der Osterfreude bildet und dieselbe bis Christi Himmelfahrt andauern läßt, worauf noch besonders drei Bitttage vorbereiten, die sich organisch in den ganzen Festkreis einfügen, wenn sie auch ohne Rücksicht darauf an dieser Stelle eingefügt wurden. Die neun Tage vor Pfingsten sind die erste und einzige liturgische Novene. Das Pfingstwunder wird noch durch sechs Tage hindurch gefeiert; dann erreicht der Osterfestkreis seinen Abschluß.

An der Grenze der durch die Festkreise beeinflussten und der von ihnen freien Zeit steht das Fest der Allerheiligsten Dreifaltigkeit. Es ist das erste der drei großen Feste zentraler Glaubensgeheimnisse: Dreifaltigkeit, Fronleichnam, Herz Jesu. Ihnen reiht sich das Fest der Apostelfürsten Peter und Paul an; weil es nicht nur diese beiden verherrlichen, sondern auch die ganze monarchische Verfassung der katholischen Kirche darstellen soll. In den Schluß der Zeit nach Pfingsten fällt das Fest der Vollendung. Allerheiligen mit dem darauffolgenden Gedächtnistage

Allerseelen, der dann weiter wohl nicht liturgisch, aber doch im katholischen Volksbewußtsein den ganzen Monat November beherrscht und ihn zum „Allerseelenmonat“, dem letzten Monat des Kirchenjahres, macht. Als Fest der Vollendung kann auch das Kirchweihfest aufgefaßt werden, falls an demselben die Weihe aller Kirchen eines bestimmten Gebietes gefeiert wird, wie z. B. in Österreich am dritten Sonntag im Oktober. Sonst wird es für jede Kirche eben an der treffenden Stelle eingefügt. Unter den übrigen Festen, namentlich den zahlreichen nach dem gewöhnlichen Kalenderdatum geordneten Heiligenfesten, ragen ganz besonders die Feste der Gottesmutter hervor, die sich untereinander wohl zu Gruppen vereinigen, aber die Erinnerung an das gesamte Leben Mariens nicht mit jener Konsequenz durchführen wie die Feste des Heilandes an sein Leben.

### § 23 Einfluß auf die Liturgie

Der Einfluß des Kirchenjahres auf die Liturgie äußert sich in dreifacher Weise:

Das Kirchenjahr beeinflusst mit seinen Festen und Festkreisen und den ihnen zugrunde liegenden Gedanken und daraus erwachsenden Gefühlen den Gedanken- und Gefühlsinhalt der liturgischen Texte. Der große tägliche Gottesdienst, der aus eucharistischer Opferfeier und Stundengebet besteht, hat unter dem Einfluß des Kirchenjahres zwei verschiedene Textgruppen: die stets gleichbleibenden und die mit dem Kirchenjahr und seinen Festen

wechselnden. Der Textwechsel bezieht sich gewöhnlich nur auf den Inhalt; die Form (Oration, Offertorium, Präfation, Antiphon, Kapitel usw.) wird durch die Feste nicht verändert, nur werden von manchen Zeiten gewisse Formen auf Kosten anderer bevorzugt, so z. B. in der Vorfasten und Fastenzeit der Traktus auf Kosten des Alleluja mit Versikel, in der Osterzeit eben dieses auf Kosten des Gradualresponsoriums. Der Einfluß des Kirchenjahres und seiner Feste hat in den verschiedenen Riten sehr verschiedene Dimensionen angenommen. Im römischen Ritus steht die vom Kirchenjahr bedingte Veränderlichkeit der Texte in der Mitte zwischen der übergroßen Veränderlichkeit im gallikanischen und der gleichförmigen Stetigkeit in den orientalischen Riten. Alle drei Gruppen: Gebete, Lesungen und Gesänge, sowie auch die verbindenden Versikel unterliegen diesem Wechsel. Je höher das Fest, desto mehr Texte sind ihm ausschließlich eigen.

Gerade dieser Einfluß des Kirchenjahres ist es, der am meisten zur gegenseitigen Verbindung der einzelnen liturgischen Tage mit ihren täglichen liturgischen Funktionen beiträgt. Die einzelnen Tage werden nicht nebeneinander gereiht, sondern miteinander organisch verbunden. Das Jahr ist keine bloße Summierung einzelner Tage und Feste, Wochen oder Monate, sondern ein einheitliches, wohlgegliedertes Ganze.

Der zweite Einfluß des Kirchenjahres macht sich dadurch geltend, daß an bestimmten Tagen oder zu gewissen Festzeiten dem täglichen Gottesdienste noch besondere Funktionen: Gebete, Pro-

zessionen, Sakramente oder Sakramentalien beigefügt werden. Die einzelnen derartigen Elemente zur Ergänzung der Tagesliturgie haben bereits im Vorausgehenden die gebührende Würdigung erfahren. Derartige Funktionen, deren Hinzutreten durch das Kirchenjahr veranlaßt wird, sind z. B.: die dreimalige Wiederholung des eucharistischen Opfers am hochheiligen Weihnachtsfeste, wozu teils äußere Verhältnisse des römischen Gottesdienstes, teils die innere Bedeutung des Weihnachtsfestes selbst das Ihrige beitrugen (vergl. K. Müller, Das Kirchenjahr 91 f.), ferner die Weinweihe am Feste des heiligen Evangelisten Johannes (27. Dezember). Das bei vielen Völkern übliche Trinken zu Ehren ihrer Götter und Heroen wurde von den christlichen Missionären zu einem Trinken auf Engel und Heilige umgewandelt. Darunter wurden bevorzugt der Erzengel Michael, Stephan, Johannes der Täufer und der Evangelist, Martin von Tours, Gertrud von Nivelles und Ulrich von Augsburg. Der Trunk der Johannesminne hat sich von allen am längsten erhalten, da er auch in den kirchlichen Gebrauch aufgenommen wurde; die übrigen Arten des Minnetrunkes kamen — weil ohne liturgische Bedeutung — mit dem Wechsel der Volkssitte in Vergessenheit. Auch die Johanneslegende (von der Segnung und Unschädlichmachung des vergifteten Weines) war dem Beibehalten der Johannesminne günstig; besonders bei den Deutschen hat sie sich als Nationalsitte erhalten. Erst viel später als das Minnetrinken selbst kam auch die Segnung des Weines (für den Johanneswein im 13. Jahrh.) in Aufnahme. Der 6. Januar, das Fest Epiphanie,

ist ausgezeichnet durch eine feierliche Wasserweihe am Vorabend, eventuell auch durch die Weihe von Gold, Weihrauch und Myrrhen und durch die Segnung der Wohnhäuser. Lichtmeß (2. Febr.) hat vor dem Hauptgottesdienst Kerzenweihe und Prozession in dem schon oben S. 128 und 156 angedeuteten Verhältnis, der Aschermittwoch die Einäscherung (oben S. 152f), der Palmsonntag die Palmweihe und Prozession (oben S. 153 und 128). Palmsonntag, Dienstag und Mittwoch in der Karwoche sind durch die Lesung der Leidensgeschichte aus dem Evangelium ausgezeichnet. Während der drei letzten Tage derselben Woche wird die Matutin unter besonderen Feierlichkeiten gehalten, und zwar seit etwa 500 Jahren schon am Vorabende jedes der drei Tage. Dabei wird ein Licht nach dem andern ausgelöscht, zuerst die vierzehn Kerzen zu beiden Seiten des dreieckigen, nur an diesen Tagen gebrauchten Leuchters (Triangel), dann auch die sechs Kerzen am Altare. Die oberste Kerze des Triangels allein wird nicht ausgelöscht, sondern brennend hinter den Altar und am Schlusse wieder unter Lärm und Geklapper hervorgetragen als Sinnbild Christi; der wohl in bittere Todesnot versenkt war, aber als Sieger daraus wieder hervorging. Gründonnerstag und Karsamstag haben ihre besonderen Weihen (oben S. 158 und 153), am Ostersonntag wird gewöhnlich Fleisch, Eier, Brot und ähnliches gesegnet. An den drei Tagen vor Christi Himmelfahrt findet die Bittprozession wie am Markustage (25. Apr.) statt, am Samstag vor Pfingsten ist Taufwasserweihe. Außerdem haben noch viele Gegenden ihre besonderen Gebräuche, wie den Segen mit geweihten Kerzen

am Blasiustage (3. Februar), Kräutersegen am Maria-Himmelfahrtsfeste u. a. m.

Der dritte Einfluß des Kirchenjahres auf die Liturgie besteht in den durch dasselbe veranlaßten Neuschöpfungen einzelner Zeremonien, die unter keine der im § 5 erwähnten Klassen eingereiht werden können, sondern zumeist als lebhaft dramatische Ergänzungen und Ausgestaltungen des Gottesdienstes in der Liturgie eine ganz einzigartige Stellung einnehmen. Am meisten kommen sie zur Geltung in der Liturgie des heiligen Karfreitags. Er ist der einzige Tag des Jahres, an dem das eucharistische Opfer nicht dargebracht wird; an dessen Stelle tritt eine großartige Totenfeier. „Wie ein kunstvolles Tonwerk ein und dieselbe Melodie mit wechselnder Tonfülle und mit gesteigerter Kraftentfaltung immer wieder variiert, so bringt die Kirche das große erschütternde Ereignis viermal in verschiedener Form, doch jedesmal mit erhöhter Eindringlichkeit zur Darstellung. Zuerst betrachten wir nämlich den Tod des Gottmenschen im Dämmer-scheine der alttestamentlichen Weissagungen, dann im Morgenlichte der evangelischen Geschichte, hierauf in dramatisch sinnfälliger Vergegenwärtigung, zuletzt in der Mittagshelle lebensvoller, realer Vorführung.“ (K. Müller, Das Kirchenjahr 289 f.) Die meisten Zeremonien des heiligen Karfreitags sind orientalischen Ursprunges und kamen im Abendlande vielfach erst um die Wende des 1. Jahrtausends in allgemeine Aufnahme. Den Mittelpunkt in der Dramatik der Karsamstagszeremonien bildet das Symbol der Osterkerze, die erst beim Evangelium am Feste Christi

Himmelfahrt vom Altare entfernt wird, gleichwie Christus an diesem Tage die Erde verließ. Kleinere dramatisierende Momente finden sich im Verlauf des Kirchenjahres öfters. Manche Gegenden haben gerade in diesem Punkte hervorragende Sondergebräuche, wie z. B. Grablegung am Karfreitag, Heiliges Grab und Auferstehungsprozession. Auch über die Liturgie hinaus hat das Kirchenjahr zu vielen dramatischen Veranschaulichungen der gefeierten Geheimnisse, geistlichen Volksschauspielen, Passions- und Sakramentspielen Veranlassung gegeben.

## 2. Kapitel **Kirchliches Leben**

Literatur: Cabrol-Pletl, Die Liturgie der Kirche, Kempten und München 1906. VII. Teil. Heiligung des Lebens 429—539.

### § 24 Leben des einzelnen

Die Gesamtheit der liturgischen Funktionen ist nicht ein Komplex starrer Formen, ohne Fühlung mit den Bedürfnissen des wirklichen Lebens. Im Gegenteil: gerade das Leben jedes einzelnen, mag es sonst auch ganz unscheinbar und für die große Öffentlichkeit bedeutungslos oder in Armut und in den bescheidensten Verhältnissen verlaufen, wird durch die Liturgie gehoben und verklärt. Die Bedürfnisse jedes einzelnen werden in der Liturgie aufs liebevollste berücksichtigt und dadurch erhält die Liturgie eines Jahres einen bedeutenden Zuwachs an abwechslungsreichen liturgischen Funktionen, wie sie nicht von dem jährlich gleichen Verlauf des Kirchen-

jahres, sondern nur vom bunten Wechsel des Lebens verlangt werden.

Liturgie und Leben des einzelnen treffen zum ersten Male zusammen in der Taufe; in ihr findet die Wiedergeburt zum neuen Leben der Gnade statt und zugleich die Eingliederung in den großen sozialen Organismus der katholischen Kirche, speziell in eine Diözese, eine Pfarrei. Vollendet wird diese Eingliederung durch die Mitteilung des Heiligen Geistes im Sakramente der Firmung und durch die erstmalige Teilnahme am eucharistischen Opfermahle, das hinfort das einigende Band (Communio) aller Christen sowohl untereinander als auch mit Christus dem Herrn selbst bildet und zugleich jedem einzelnen Christen die reichste Nahrung für sein Gnadenleben bietet. Sollte dieses nach der Taufe unglücklicherweise einmal verloren gehen, so bietet die Liturgie im Sakrament der Buße das einzige Mittel, nach reuigem Bekenntnis wieder von neuem das Gnadenleben der Seele zu beginnen. Alles kommt darauf an, daß jeder einzelne dieses Gnadenleben führt; darum ist die Liturgie unerschöpflich in Mitteln zu seiner Erhaltung oder zur Disposition für seine Wiedererlangung. Die ganze Summe der Funktionen eines Kirchenjahres muß im einzelnen diese Wirkung hervorbringen, wenn er sich innig an die einzelnen Funktionen durch Teilnahme am Gebet, an den Sakramentalien, an der Opferfeier und am Opfermahle anschließt. Schon dadurch wird das rein natürliche und profane Leben jedes einzelnen veredelt. Für die großen Wendepunkte des Lebens bietet die Liturgie noch besondere Sakramente und

Sakramentalien. Durch die Priesterweihe wird aus der Gesamtheit der Gläubigen der eigene Stand der Liturgen ausgeschieden. Das Familienleben erhält seine feierliche Weihe durch das Sakrament der Ehe. Für Mutter und Kind hat die Kirche noch einen eigenen Segen; in früheren Jahrhunderten umgab die Liturgie die zarte Kindheit und Jugend noch mit besonderer Sorgfalt. (Vergl. A. Franz, Die kirchl. Benediktionen im MA. Freiburg 1905. II. 11. Abschn. Ehe, Mutter und Kind 176—260.) Das jetzige römische Rituale enthält davon nur mehr verhältnismäßig wenig. Naturereignisse und Gefahren, Reisen und stilles Leben in Haus, Hof und Gewerbe werden stets vom Segen der Liturgie begleitet. Dem Kranken schickt die Kirche den Liturgen an sein Schmerzenslager, um ihm den Trost der Liturgie zu spenden, mit ihm und über ihn zu beten, ihn im Auftrag und in der Kraft Christi durch die heilige Salbung zu stärken, schließlich, wenn es notwendig ist, ihm die heilige Wegzehrung zu reichen zur Reise in die Heimat, die Seele selbst beim Verscheiden mit frommen Gebeten hinüberzuleiten und ihr sofort durch weitere Gebete zu Hilfe zu kommen. Aber selbst des Leichnams nimmt sich noch die Liturgie an. „Vor dem Sarg, wo alle Hoffnungen zu scheitern scheinen, findet die Kirche allein Worte wahren Trostes und zuversichtlicher Hoffnung. Der herbe Ausdruck ihres Schmerzes wird verklärt von einem Strahle des Vertrauens auf die Barmherzigkeit des Richters der Lebendigen und der Toten“ (Cabrol-Pletl, Die Liturgie der Kirche 521, vgl. L. Ruland, Geschichte der kirchlichen Leichenfeier, Regens-

burg 1901). Von der Wiege bis zum Grabe ist also das Leben jedes einzelnen Christen aufs innigste mit der Liturgie verwoben.

### § 25 Leben der Gemeinde

Viele liturgische Funktionen, die zunächst nur das Leben des einzelnen betreffen, werden doch zugleich in einer Weise gefeiert, daß die ganze Gemeinde daran innigen Anteil nimmt. Die Größe der Pfarrgemeinden in den Städten schwächt das Gefühl der Zusammengehörigkeit und damit auch die gegenseitige Anteilnahme an den liturgisch bedeutsamen Tagen des einzelnen. In kleineren Gemeinden ist eine kirchliche Hochzeitsfeier, ein Begräbnis und der damit verbundene Totengottesdienst eine Angelegenheit, an welcher sich die ganze Pfarrgemeinde — soweit die liturgische Feier in Betracht kommt — lebhaft beteiligt. Dasselbe gilt von der Spendung der heiligen Firmung, die sich ja gewöhnlich schon durch die Anwesenheit des Diözesanbischofs zu einem Gemeindefeste gestaltet; ein kleineres Fest ist die Feier der ersten Kommunion. Nur die Taufe bleibt jetzt fast überall ein ganz privates Familienfest, obwohl sie früher zu den großartigsten Gemeindefesten zählte. Die Priesterweihe dagegen gestaltet sich zu einem Feste nicht nur für die bischöfliche Kirche, sondern für die ganze Diözese.

Das bürgerliche und politische Leben ist gegenwärtig viel loser mit der Liturgie verbunden, als dies während des Mittelalters der Fall war. Die Reiche mit feierlicher liturgischer Königskrönung

sind selten und auch in ihnen hat sich die Auffassung davon gegenüber dem Mittelalter bedeutend geändert. Manche Länder haben immerhin noch regelmäßig wiederkehrende liturgische Gebete für den Landesherrn und veranstalten an dessen Geburts- oder Namenstag eine kirchliche Feier. Auch einzelne Länder oder Gemeinden verbinden wohl auch die Erinnerung an denkwürdige Ereignisse oder weltliche Feste mit einem liturgischen Akt, z. B. eine nationale Jubiläumsfeier mit öffentlichem Dankgottesdienst, Eröffnung eines Schulhauses, einer Brücke usw. mit liturgischer Segnung und ähnliches.

Von diesen außerordentlichen Veranlassungen abgesehen beschränkt sich die liturgische Betätigung der Gemeinde gegenwärtig fast nur auf das rein religiöse Gebiet; es ist daher auch fast nur die religiöse Organisation der Gemeinde als Pfarrei für die soziale Betätigung der Liturgie maßgebend. Für sie ist ein seltenes Hochfest die feierliche Einweihung einer Kirche, ferner in anderer Weise die Einführung eines neuen Seelsorgers (Pfarrers) in die Gemeinde. Im Verlaufe des Kirchenjahres genügen meist die vom Kirchenjahre selbst veranlaßten liturgischen Funktionen. Sie bieten naturgemäß nicht den Wechsel, wie er vom Leben des einzelnen verlangt wird. Denn auch das Leben der ganzen Gemeinde ist äußerlich viel stabiler und stetiger. Namentlich die Pfarrmesse, der Hauptgottesdienst an Sonn- und Feiertagen, ist der eigentliche regelmäßige Gemeindegottesdienst. Dies kommt auch zum Ausdruck in der Pflicht aller Pfarrer, das heilige Meßopfer an Sonn- und Feiertagen für ihre Gemeinde darzubringen.

Außerordentliche Veranlassungen versammeln auch die Gemeinde zu anderen Funktionen, wie zu gemeinsamem Bittgebet in allgemeinen Bedrängnissen, zu öffentlichem Danke (etwa am Jahresschluß), zu Prozessionen und Wallfahrten.

Die Liturgie aller Pfarrgemeinden und der übrigen in der Pfarre stehenden Kirchen vereinigt sich zur Liturgie der Diözesen, diese zur Liturgie der Kirchenprovinzen, diese zur Liturgie eines gesamten Ritus, schließlich zur Liturgie der Gesamtkirche, angefangen von der Apostelkirche bis zur ewigen Liturgie des himmlischen Jerusalem.

