

**Heortologie,  
oder, das  
Kirchenjahr  
und die  
Heiligenfeste ...**

**Karl Adam Heinrich  
Kellner**

7604 Kellner



Library of the Divinity School.

---

Bought with money

GIVEN BY

THE SOCIETY

FOR PROMOTING

THEOLOGICAL EDUCATION.

---

Received 5 July, 1901.



15 13

# Heortologie

oder

## das Kirchenjahr und die Heiligenfeste

in ihrer

geschichtlichen Entwicklung.

Von

*Hans Adam*

**Dr. K. A. Heinrich Kellner,**

o. ö. Professor der kath. Theologie an der Universität zu Bonn,  
Notarius apostolicus.



<sup>X<sup>c</sup></sup> Freiburg im Breisgau.

Herdersche Verlagshandlung.

1901.

Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St. Louis, Mo.

21  
Divinity School

Imprimatur.

*Friburgi Brisgoviae*, die 5. Novembris 1900.

‡ Thomas, Archiepps.

Alle Rechte vorbehalten.

---

C. A. Wagner's Universitäts-Buchdruckerei Freiburg i. Br.

712

## Vorrede.

---

Das Wissenswerte in betreff der Kirchenfeste wird in den älteren Werken über Liturgik gewöhnlich als ein Teil des Ganzen in einem besondern Abschnitte oder Bande dargestellt; in den letzten Jahrzehnten aber hat man die einschlägigen Fragen vorwiegend in Form von Einzelartikeln in encyclopädischen Werken und in Zeitschriften behandelt.

Es schien nun an der Zeit, diesen Gegenstand wieder einmal für sich allein im Zusammenhang zu bearbeiten. Denn die älteren Werke sind einesteils nicht jedermann zugänglich, anderseits aber genügen auch die besseren bei dem jetzigen Stande der Quellenliteratur inhaltlich nicht mehr, und durch die Einzelarbeiten der neuesten Zeit wurde die Forschung in manchen Punkten zwar sehr gefördert, andere Partien aber blieben unberücksichtigt, und der Leser gewinnt dabei keinen Einblick in den Organismus des Ganzen.

Eine zusammenhängende Darstellung nun mußte das, was die Forschung in älterer und neuerer Zeit Zuverlässiges zu Tage gefördert hat, zusammenfassen und in ein System bringen, dann aber nach dem jetzigen Stande der Wissenschaft umformen. Es gab dabei mancherlei zu ergänzen und zu berichtigen, da einige in neuester Zeit erst zugänglich gewordene Quellschriften manches in einem ganz andern Lichte erscheinen lassen, als bisher. Zu nennen ist hier an erster Stelle die von Gamurrini entdeckte sogen. *Peregrinatio Silviae*, sodann der *Lectionarius von Silos* und die kritische Ausgabe des sogen. *Martyrologium Hieronymianum* von de Rossi und Duchesne. Letzteres Werk war bekanntlich bisher für die Forschung vielfach ein Hindernis und hat irreleitend gewirkt, indem die einen ihm zu viel, die andern gar kein Ansehen beileigten.

Die Verwertung der aus diesen und andern einschlägigen Werken zu gewinnenden Aufschlüsse schien dem Verfasser nicht länger mehr aufgeschoben werden zu dürfen, und er hat bei vorliegender Arbeit vorzugsweise Studierende der Theologie und den jüngeren Klerus im Auge gehabt. Die Behandlung der betreffenden Materie in Predigt und Katechese zu erleichtern und die Gesichtspunkte in Kürze klar hinstellen, welche zur geschichtlich korrekten Behandlung notwendig sind, von kritikloser Leichtgläubigkeit wie von glaubenloser Zweifelsucht gleich weit entfernt, — das schien eine zeitgemäße Aufgabe zu sein.

Überdies verlangt das preussische Kultusministerium neuerdings in der Prüfungsordnung für das Lehramt an höheren Schulen vom 12. September 1898 § 12 von den Kandidaten, welche die Befähigung für den katholischen Religionsunterricht nachweisen und Fakultät darin erlangen wollen, unter anderem auch ein tieferes Verständnis des Kirchenjahres.

Hierin findet es auch seine Erklärung, wenn der Verfasser den Kultus der römisch-katholischen Kirche allein berücksichtigt und Einrichtungen anderer Konfessionen nur in Ausnahmefällen erwähnt sowie anderseits in der Besprechung der Heiligenfeste, wie es dem Titel Heortologie entspricht, sich auf diejenigen beschränkt, welche öffentlich gefeiert werden oder ehemals Feiertage waren. Für die Fälle, die hier nicht zur Sprache kommen, wird aus den Werken von Morcelli, Nilles, dem Heiligenlexikon von Stadler und schliesslich aus den Bollandisten leicht Auskunft zu erlangen sein. Bei einem Gegenstande, der so viel praktisches Interesse bietet wie der vorliegende, wird es nicht ausbleiben, daß der eine dieses, der andere jenes in dem Buche vermisst; allein für die vorgesteckten Ziele scheint nach meinen Erfahrungen das gesammelte Material genügend. Teils um grundlosen Einwendungen gegen einzelne hier ausgesprochene Ansichten zuvorzukommen, teils um für selbständige Forschung die Anregung und Grundlage zu geben, wurden im dritten Teile ausführliche Nachrichten über die Quellenlitteratur beigefügt; eine Auswahl von Quellenschriften selbst als Anhang abdrucken zu lassen, schien nicht praktisch, da sie für den Zweck des Buches zu umfangreich hätte ausfallen müssen.

Bonn, am Feste Allerheiligen 1900.

Der Verfasser.

# Inhaltsverzeichnis.

## Erster Teil.

### Die Kirchenfeste im allgemeinen.

	Seite
§ 1. Einleitung . . . . .	1
§ 2. Die Sonntagsfeier und Sonntagsruhe . . . . .	4
§ 3. Einteilung der Feste . . . . .	8
§ 4. Die allmähliche Vermehrung und die mit dem 17. Jahrhundert beginnende Verminderung der Feste . . . . .	11

## Zweiter Teil.

### Erster Abschnitt. Das Kirchenjahr.

§ 5. Das Osterfest, sein Name und die älteste Litteratur darüber . .	26
§ 6. Der Zusammenhang des christlichen Osterfestes mit dem jüdischen	29
§ 7. Die Verhältnisse, wodurch der Charakter des Osterfestes als bewegliches bedingt ist . . . . .	32
§ 8. Die endgültige Gestaltung des Ostertermins und die Versuche, den Montag des Todes Christi als Feiertag zur Geltung zu bringen . . . . .	36
§ 9. Die liturgische Feier der Leidenswoche und des Osterfestes . .	40
Der Gründonnerstag . . . . .	46
Exkurs über die liturgischen Gewänder . . . . .	47
Der Karfreitag . . . . .	50
Exkurs über den Ausdruck Messe . . . . .	53
Der Karsamstag . . . . .	54
Ostern und die Osterwoche . . . . .	57
§ 10. Die Vorbereitungszeit auf Ostern. Die Quadregese und das Osterfasten . . . . .	60
Die Vorbereitungszeit als Bestandteil des Kirchenjahres . . . .	67
§ 11. Christi Himmelfahrt . . . . .	70
§ 12. Das Pfingstfest . . . . .	72
§ 13. Das Dreifaltigkeitsfest . . . . .	76
§ 14. Das Fronleichnams- und das Herz Jesu-Fest. Das vierzigstündige Gebet . . . . .	78
§ 15. Das Weihnachtsfest . . . . .	82
§ 16. Die Entstehung des Weihnachtsfestkreises. Der Advent. Die Sonntage bis Septuagesima . . . . .	106
§ 17. Die Oktav von Weihnachten. Beschneidung des Herrn. Neujahr	109
§ 18. Das Fest der Erscheinung des Herrn . . . . .	110
§ 19. Das Fest der Darstellung Jesu im Tempel (Purificatio, Lichtmefs)	116
§ 20. Die Sonntage des Kirchenjahres als Verbindungsglieder der einzelnen Hauptfeste . . . . .	118
§ 21. Das Quatemberfasten . . . . .	123
§ 22. Die Litanien oder Rogationen . . . . .	127

## Zweiter Abschnitt. Die Heiligenfeste.

	Seite
§ 23. Die offiziellen Quellen der Heiligengeschichte . . . . .	130
§ 24. Die Feste Johannes des Täufers und des Erzmärtyrers Stephanus	138
§ 25. Die Muttergottesfeste im allgemeinen . . . . .	142
§ 26. Die älteren Marienfeste . . . . .	145
§ 27. Die jüngeren Muttergottesfeste . . . . .	151
§ 28. Das Fest des hl. Joseph. Die Verehrung von Joachim und Anna	158
§ 29. Die Apostelfeste im allgemeinen . . . . .	161
§ 30. Die Feste der Apostel und Evangelisten im einzelnen . . . . .	163
1. Petrus und Paulus . . . . .	163
2. Andreas und der Evangelist Lukas . . . . .	166
3. Jakobus der Ältere . . . . .	167
4. Philippus und Jakobus der Jüngere . . . . .	168
5. Johannes . . . . .	170
6. Simon und Judas Thaddäus . . . . .	172
7. Der Evangelist Markus . . . . .	173
8. Die Feste Petri Stuhlfeier . . . . .	173
9. Das Fest Pauli Bekehrung . . . . .	178
§ 31. Das Fest Allerheiligen . . . . .	178
§ 32. Der Gedächtnistag Allerseelen . . . . .	180
§ 33. Die Engelfeste . . . . .	181
§ 34. Die beiden Feste zu Ehren des heiligen Kreuzes . . . . .	184

### Dritter Teil.

#### Die wichtigeren Martyrologien und Kalendarien.

§ 35. Die Quellenliteratur im allgemeinen . . . . .	190
Exkurs über die sogen. Typika . . . . .	193
§ 36. Die Depositionsverzeichnisse und ältesten Kalender der christlichen Zeit . . . . .	194
§ 37. Der arianische Heiligenkalender des 4. Jahrhunderts . . . . .	196
§ 38. Das sogen. Martyrologium Hieronymianum . . . . .	203
§ 39. Das Perikopenbuch und das Martyrologium von Silos . . . . .	213
§ 40. Die ägyptischen (koptischen) Kalendarien und Synaxarien . . . . .	215
§ 41. Das Menologium von Konstantinopel . . . . .	219
§ 42. Das Menologium des Basilius Porphyrogenitus . . . . .	221
§ 43. Das Kalendarium marmoreum von Neapel . . . . .	223
§ 44. Die abendländischen Quellen vom 5. bis 8. Jahrhundert . . . . .	225
§ 45. Die Martyrologien von Beda, Florus und Wandelbert . . . . .	228
§ 46. Die Martyrologien des 9. Jahrhunderts von Ado, Usuardus, Raba- nus Maurus und Notker Balbulus. Schluss . . . . .	231
Nachtrag zu S. 24 und 25 . . . . .	235
Chronologische Übersicht . . . . .	236

#### Berichtigung.

S. 224 Z. 8 u. 9 von oben tilge die Worte: „ohne Theodora“.

## Litteratur.

### A. Mittelalterliche Schriften, die zum Teil noch den Charakter von Quellen haben.

- Isidorus von Sevilla* († 658), De officiis ecclesiasticis; *Migne* t. 83.  
*Amalarius Symphosius* (Abt von Hornbach, vorher Priester zu Metz, † zw. 850 und 853), De officiis ecclesiasticis libri IV; *Migne* t. 105.  
*Rabanus Maurus* (Abt zu Fulda, dann Erzbischof von Mainz, † 856), De officiis ecclesiasticis; *Migne* t. 107.  
*Iohannes Abrincensis* (Bischof von Rouen, † 1079), De officiis ecclesiasticis; *Migne* t. 147.  
*Pseudoalcuin*. (Mitte des 11. Jahrhunderts), De officiis ecclesiasticis; unvollständig bei *Migne* 101, 1175. Nach *Bäumer* soll Amalarius Fortunatus der Verfasser sein.  
*Berno von Reichenau* († 1045), De officio missae, und die kleinen Schriften über Advent und Quatemper; *Migne* t. 142.  
*Bernold von Konstanz* († 1100), nach *Bäumer* Verfasser des Micrologus; *Migne* t. 151.  
De caerimoniis, sacramentis, officiis et observationibus ecclesiae libri III von *Hugo* (Kanonikus zu St. Victor in Paris, † 1118) oder von *Robertus Pullus*; *Migne* t. 177, 381.  
*Rupert von Deutz* († 1135), De divinis officiis; *Migne* t. 170.  
*Guigo I. de Castro* (Generalprior der großen Kartause um 1137), Consuetudines Carthusienses; *Migne* t. 153, 631—759.  
*Honorius von Autun* († ca. 1145), Gemma animae; *Migne* t. 172.  
*Iohannes Beleth* (Professor der Theologie zu Paris, † 1190), Rationale divinarum officiorum; *Migne* t. 202.  
Consuetudines Farfenses ed. *B. Albers*. Stuttgart 1900.  
*Sicardus* (Bischof von Cremona, † 1215), Mitrale; *Migne* t. 213.  
*Innocenz III.* (Papst, † 1216), De s. altaris mysterio libri VI; *Migne* t. 217.  
*Codinus*, Curopalates s. de officialibus palatii Constantinopolitani et de officiis magnae ecclesiae. Rec. *Imm. Bekker*. Bonn 1839.

### B. Neuere Schriften, die am meisten benutzt wurden oder sonst nennenswert sind.

#### a) Von Katholiken.

- Allatius, Leo*, De dominicis et hebdomadibus Graecorum recentiorum. Col. 1648.  
*Bäumer, Suitb.*, Geschichte des Breviers etc. Freiburg 1895.  
*Benedict. XIV. (Prosper Lambertini)*, De festis D. n. Iesu Christi et b. Mariae virginis libri II. Patavii 1766.  
Desselben Commentarius de festis b. V. Mariae etc. Dillingen 1754.  
*Binterim, Anton Jos.*, Denkwürdigkeiten der kath. Kirche. Mainz 1829. Besonders Bd. V, Teil I: Die kirchliche Heortologie und Chronologie.  
*Combesis, Fr.*, O. S. D. († 1679), Bibliotheca patrum concionatoria. Paris 1662. 8 Bde. 2°. Sammlung der Predigten der Kirchenväter und älteren Scholastiker bis auf Thomas von Aquin für das ganze Kirchenjahr und die wichtigeren Heiligenteste.  
*Dippel, J.*, Das kath. Kirchenjahr in seiner Bedeutung für das christl. Leben. 6 Bde., mit Registern. Regensburg 1889—1893.  
*Duchesne, L.*, Origines du culte chrétien. Paris 1889.  
*Gavantus, Barth.*, Mediol. Thesaurus sacrorum rituum. Romae 1628. Amstelod. 1634. Dazu *Merati, C. M.*, Novae observationes et additiones etc. ad Thes. sac. rit. Romae 1735. Aug. Vind. 1740.

- Gretser, Iac., S. J.*, De festis christianorum libri II (Ingolstadii 1612), mit Auctarium. [Zu viel Polemik.]
- Guéranger, Prosp.*, L'année liturgique. Deutsch von einem ungenannten Übersetzer, mit Vorwort von *J. B. Heinrich*. Mainz 1888—1894. 13 Bde.
- Guyet, Car.*, Heortologia. Venetiis 1729. [Fast nur rubrizistischen Inhaltes.]
- Holweck, F. G.*, Fasti Mariani. Frib. Brig. 1892.
- Hoeynck, F. A.*, Gesch. der kirchl. Liturgie des Bisthums Augsburg. Augsburg 1889.
- Mabillon, Joh.*, De liturgia Gallicana libri III. Paris 1685. Abgedruckt *Migne* t. 72.
- Martène, Edmund*, De antiquis ecclesiae disciplinis. Antwerpen 1737.
- Marzohl, J.*, und *J. Schneller*, Liturgia sacra oder Gebräuche und Alterthümer der kath. Kirche. 5 Bde. Luzern 1841. Bd. III, S. 55—172 wird über das Kirchenjahr und die Feste gehandelt.
- Migne, Abbé*, Encyclopädisches Handbuch der kath. Liturgie etc. Deutsch von *E. Schinke* und *Jos. Kühn*. Breslau 1850.
- Morcelli, Steph. A.*, Μηρολόγιον τῶν εὐαγγελίων ἑορταστικῶν sive Kalendarium eccl. Constantinopolitanae mille annorum insigne. Romae 1788.
- Muratori, J. A.*, De rebus liturgicis; *Migne* t. 74.
- Nickel, Marc. Ad.*, Die heiligen Zeiten und Feste nach ihrer Geschichte und Feier. 6 Bde. Mainz 1825—1838. [Populär gehalten.]
- Nilles, Nic., S. J.*, Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orient. et occid. Ed. altera. 2 voll. Oeniponte 1896.
- Probst, Ferd.*, Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines erläutert. Paderborn 1892.
- Schmid, Frz. X.*, Liturgik der christkath. Religion. 3 Bde. Passau 1881. Bd. III, S. 441—610 handelt über die Feste.
- Schu, Matth.*, Die biblischen Lesungen der kath. Kirche im Officium und der Messe de tempore. Trier 1861.
- Thomassin, Louis* (Oratorianer), Traité des festes de l'église, bildet den II. Bd. von dessen Traités historiques et dogmatiques sur divers points de la discipline de l'église et de la morale chrétienne. Paris 1683.
- Veith, P. Ildefons*, Über die lateinischen Martyrologien. Hist.-pol. Bl. 1895 und 1896. Über die Martyrologien der Griechen, in Studien und Mittheilungen aus dem Benediktinerorden 1896 und 1897. Vgl. Katholik 1894, II, 314 ff.

b) Von nichtkatholischen Verfassern.

- Achelis, Hans*, Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert. Berlin 1900.
- Alt, Heinrich* (Prediger an der Charité), Das Kirchenjahr. Berlin 1860.
- Augusti, J. Chr. Wilh.*, Denkwürdigkeiten. Leipzig 1817 ff. Bd. I—III: Die Feste der alten Christen für Religionslehrer und gebildete Laien aller Konfessionen. [Verfasser giebt zu allen Festen eine oder zwei Predigten von Kirchenvätern.]
- Daniel, Henr. Adalb.*, Codex liturgicus ecclesiae universae. 4 voll. Lipsiae 1847.
- Dresser, Matth.*, De festis et praecipuis anni partibus. Lipsiae 1584. [Ganz unbedeutend.]
- Hospinianus (Wirth), Rud.*, De festis christianorum. Genevae 1574. Turici 1593.
- Maltzew, A. v.*, Fasten- und Blumen-Triodion etc. Berlin 1899. Die Einleitung beschäftigt sich mit dem Kirchenjahr der orthodoxen, der armenischen und römisch-katholischen Kirche.
- Ranke, E.*, Das kirchl. Perikopensystem aus den ältesten Urkunden der römischen Liturgie dargelegt und erläutert. Berlin 1847.
- Strauss, Friedr.*, Das evangelische Kirchenjahr in seinem Zusammenhange dargestellt. Berlin 1850.
- Usener, Herm.*, Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Das Weihnachtsfest. Bonn 1889.

## Erster Teil.

# Die Kirchenfeste im allgemeinen.

---

### § 1. Einleitung.

Die Verehrung Gottes seitens der Menschen vollzieht sich einerseits mit Hilfe gewisser sinnlich wahrnehmbarer Elemente, als da sind Zeichen und Worte, andererseits ist sie geknüpft an Orte und Zeiten, wenn anders sie nicht eine formlose bleiben soll. Schon im Wechsel von Tag und Nacht, Jahreszeiten und Jahren ist eine Aufforderung der Schöpfung an den Menschen enthalten, zu bestimmten Zeiten Gottes zu gedenken und mit ihm in Verbindung zu treten. Der Tag mit seiner Helle ist zur Arbeit geeignet, die Nacht mit ihrer Stille ladet zur Einkehr in sich selbst ein; ihr Wechsel aber ermahnt uns, das Tagewerk mit Gott zu beginnen und in der Finsternis der Nacht uns in Gottes Schutz zu empfehlen. Der Wechsel der Jahreszeiten sodann bringt die Früchte der Erde zur Reife, deren wir zu unserem Unterhalt bedürfen, und der Kreislauf der Jahre erinnert uns an die Vergänglichkeit alles Irdischen; denn aus einzelnen Jahren setzt sich unsere Lebenszeit zusammen. Daher haben die Kulturvölker schon im grauen Altertum im Wechsel der Zeitabschnitte die Aufforderung zur Gottesverehrung gefunden und heilige Zeiten eingeführt. Heilige Zeiten und heilige Orte sind daher allen Religionen gemeinsame wesentliche Einrichtungen. Der Wechsel der Zeiten und die denselben bedingenden Vorgänge in der Natur regen den Menschen religiös an, und dieser wiederum heiligt gewisse Zeiten und weihet sie Gott. Die Gott geweihten Tage aber werden zu Festtagen.

Die Akte der Gottesverehrung nämlich erheben sich über die alltäglichen Verrichtungen des gewöhnlichen Lebens und sind daher geeignet, diese zu verdrängen, soweit sie nicht zur Erhaltung des physischen Lebens und der gesellschaftlichen Ordnung notwendig sind. So kam es, daß die Verrichtungen des gemeinen Lebens hinter die Akte der Gottesverehrung zurücktraten und die Ruhe von der Arbeit ein Bestandteil der Gottesverehrung wurde. Man feierte von den gewöhnlichen Arbeiten an gewissen Tagen, und dadurch erhielten diese eine höhere Weihe. So fiel bei den alten Römern der Begriff Ruhetag und Feiertag zusammen und wurde durch das Wort *feria* bezeichnet. Bei den Hebräern aber trat bei den Tagen der

Gottesverehrung ihr Charakter als Ruhetage mit der denkbar größten Entschiedenheit hervor<sup>1)</sup>.

Wenn die christliche Kirche nun auch ihrerseits die Tage der Gottesverehrung soviel wie möglich als Tage der Ruhe von der Arbeit angesehen und behandelt wissen wollte, so folgte sie dabei einer allgemeinen menschlichen, von der Natur gegebenen und bedingten Auffassung und Gewohnheit, die ihre natürliche Berechtigung hat. Man fing in der christlichen Theologie bald an, dafür den Ausdruck *sabbatismus* (Sabbatsruhe) anzuwenden, und im öffentlichen Leben erlangen die christlichen Feiertage, zuerst der Sonntag, nach und nach auch seitens der staatlichen Gesetzgebungen die Anerkennung als Ruhetage bald in größerer bald in geringerer Zahl.

Die Gesamtheit der kirchlichen Festtage und Festzeiten ist gegenwärtig bei uns zusammengestellt in den verschiedenen Kirchenkalendern. Was wir da vereinigt sehen, setzt sich aber aus zwei wesentlich verschiedenen Hauptteilen zusammen, die auch eine ganz verschiedene Entstehung und Geschichte haben. Der erste Hauptteil besteht aus den Festen des Herrn, welche sich über das Jahr verteilen und nach gewissen Gesetzen geordnet und verbunden sind; den zweiten bilden die Gedächtnistage der Heiligen, welche unter sich und mit den Festen des Herrn in keiner Verbindung stehen. Dazu kommen dann noch als eine mittlere und Nebengattung die Feste der Mutter Gottes, welche mit den Festen der Heiligen das gemeinsam haben, daß sie an bestimmte Kalendertage gebunden sind; anderseits aber sind sie unter sich und mit einigen Festtagen des Herrn in eine gewisse Verbindung gebracht, jedoch so, daß sie sich über das ganze Kirchenjahr verteilen und in dessen einzelne Festzeiten hineinfallen.

Der erste der genannten Bestandteile ist der wichtigste und seinen Hauptfesten nach auch der älteste. Die Feste des Herrn, Ostern und Pfingsten vorab, machen das aus, was man Kirchenjahr im engeren Sinne nennt, und gehen, wenn sie mit Heiligenfesten auf denselben Kalendertag fallen, diesen unbedingt vor. Das Kirchenjahr ist gebildet auf einer einheitlichen Grundlage und nach einem Grundgedanken, der aber nicht dem Geiste irgend eines Menschen entsprungen, sondern aus den geschichtlichen Verhältnissen, nämlich aus dem Zusammenhang des Christentums mit dem Judentum, hervorgegangen und dadurch historisch gegeben ist.

Die Kirche führt uns im Laufe eines Kalenderjahrs die wichtigsten Ereignisse aus dem Leben des Herrn und die hervorragendsten Momente seiner erlösenden Thätigkeit vor. Das Zentrum des Ganzen

---

<sup>1)</sup> Dem griechischen Worte *ἑορτή* ist schon in etwa der Begriff der Ergötlichkeit, des Vergnügens beigemischt. Die Christen nannten die auf den Sonntag folgenden Wochentage *feria secunda* u. s. w., was schon zur Zeit Tertullians geschah.

bildet das Gedächtnis des Todes und der Auferstehung des Herrn, also das Osterfest, wovon ausgehend alle andern Begebenheiten, rückwärts bis zur Geburt, vorwärts bis zum Abschlufs der erlösenden Thätigkeit im Pfingstfeste, in passenden Zeiträumen gruppiert werden. Übrig sind dann einerseits der Advent, als Vorbereitungszeit auf die Ankunft des Herrn, welcher die 4—5000 Jahre von Erschaffung des Menschen in Erinnerung bringen soll, anderseits die Sonntage nach Pfingsten, welche die Zeiten nach der Stiftung der Kirche darstellen und hingebender Betrachtung der geschehenen Erlösung, ihrer Lehre und ihres Segens gewidmet sind. Die Wochen des Jahres bilden die einzelnen Glieder der Kette, und der jedesmalige Sonntag bestimmt den Charakter der Woche, an deren Anfang er steht.

Die heiligen Zeiten, wie sie uns in der jetzt geltenden Festordnung entgegentreten, helfen den Geist der Kirche äusserlich darstellen und sind ein wichtiges Element des Kultus überhaupt, indem sie dazu dienen, die Menschheit zum Christentum zu erziehen. Durch sie lebt man sich leicht in das Christentum hinein. Welchen wahren Christen ließe das Herannahen eines kirchlichen Festes kalt? In freudige Erregung versetzt uns das Bevorstehen eines solchen; weihvolle Stimmung, ja Begeisterung ruft der Tag selbst hervor! Darum wird auch auf dem Gebiet der Homiletik wie der Askese so oft auf die heiligen Zeiten Rücksicht genommen und die Feste der Kirche in der betreffenden Litteratur in ergiebigster Weise verwertet. Eine Anzahl zum Teil sehr umfangreicher Werke giebt Zeugnis davon.

Jede Religion hat ihre Feste, aber keine hat ein so reiches und so sinnig ausgebildetes System von Festzeiten wie die katholische Kirche. Vergleichen wir das Ganze einem kunstgerechten Bau, so bilden die großen Feste des Herrn die Grundpfeiler, die das Ganze tragen, die kleineren und Devotionsfeste gleichen den Dekorationen, und die Sonntage mit den dazu gehörigen Wochen können wir als die gewöhnlichen Mauersteine bezeichnen. Natürlich war die jetzige reiche Ausgestaltung nicht von Anfang an vorhanden, sondern wie so manche andere Institution der christlichen Kirche ist auch diese aus kleinen Anfängen herausgewachsen.

Es ist uns keine Kunde darüber zu teil geworden, daß der Stifter der Kirche auch nur ein einziges Fest eingesetzt oder auch nur eine dahin zielende Anordnung gegeben hätte, wohl aber sind die fruchtbaren Keime dieser Institution durch höhere Fügung von Anfang an vorhanden gewesen. Wenn dieselben sich im Laufe der Zeit immer reicher und reicher entwickelten, so war das nicht das Werk einzelner Personen, sondern Wirkung des in der allgemeinen Kirche waltenden und sich stets erneuernden Geistes. Die Liebe zum Erlöser und die stets rege Dankbarkeit für sein Werk und Wirken waren es, welche den Festcyklus ins Leben riefen, wobei die Organe der Kirchen-

regierung meistens die Rolle des Gärtners spielten, der die hervorbrechenden Triebe in Ordnung hält. Bei den vielfältigen Maßregeln und Veranstaltungen dieser Art, die zum Teil ins höchste Altertum hinaufreichen, kann es nicht als bloße rednerische Amplifikation gelten, wenn schon Tertullian den Christen seiner Zeit angesichts der mannigfaltigen heidnischen Feste zuruft: „Ihr habt euern eigenen Festkalender“<sup>1)</sup>.

Der Grundriß des Kirchenjahres war sozusagen durch die Gesetzgebung des Alten Bundes vorgezeichnet und die Grund- und Ecksteine von der Synagoge in ihren Festtagen und vor allem im Sabbate und der Wocheneinteilung geliefert. Daher ist es notwendig, hier einen Blick auf das jüdische Kirchenjahr zu werfen; denn ohne dies bleibt das Wesen des christlichen unverständlich.

Die jüdischen Festtage zur Zeit Christi hatten entweder Heilthatsachen zum Gegenstand ihrer Feier, wie Ostern, oder sie waren agrarischer Natur oder nationale Gedächtnistage, wie Tempelweihe, Esther, Jom Kippur etc. Der Entstehungszeit nach zerfallen sie ebenfalls in zwei Klassen:

a) Feste alter Ordnung, die schon von Moses eingeführt waren: Pascha, Wochenfest oder Pfingsten, im Frühjahr oder Sommer, dann das Posaunen-, Versöhnungs- und Laubbüttenfest im Herbst, sämtlich im Monat Tischri, am 1., 7. und 15. Tage desselben.

b) Feste späterer Einsetzung durch die Synagoge, wie Tempelweihe am 25. Kislev, Purim- oder Hamansfest am 14. Adar. Dazu kamen vier Fasttage im Jahr, welche nationale Trauertage waren.

Indem nun der Tod Christi auf den ersten Tag des jüdischen Osterfestes, den 15. Nisan, fiel und die Sendung des Heiligen Geistes am jüdischen Pfingstfeste erfolgte, waren die höchsten jüdischen Feiertage zu den natürlichen und historischen Grundlagen des christlichen Kirchenjahres wie geschaffen.

So waren die Apostel auch in der Lage, das jüdische Paschafest mitfeiern zu können; freilich war für sie der Gegenstand der Feier ein ganz anderer, aber die Trennung von der Synagoge trat infolgedessen äußerlich nicht hervor.

## § 2. Die Sonntagsfeier und Sonntagsruhe.

Der Sabbat und die siebentägige Woche fanden sich als konstituierendes Element des Kirchenjahres schon durch das Gesetz des Alten Bundes gegeben vor und behaupteten im Christentum ihre Stelle. Die Wocheneinteilung ist nicht spezifisch jüdisch, sondern überhaupt semitisch und von den Unterteilungen des Monats die beste, da die *nundinae* der Römer und die Dekaden der Revolution

<sup>1)</sup> Tert., De corona 13: Habes tuos census, habes tuos fastos.

zu lang dauern und darum nicht praktisch wurden. Sie hatte bei den Juden bereits eine religiöse Weihe erhalten, indem die Sabbatsruhe durch das Gesetz auf das strengste eingeschärft war. Ruhen sollten nach jüdischem Gesetz am Sabbat alle knechtlichen Arbeiten sowie Handel und Wandel, nicht einmal Feuer anzuzünden und Speisen zuzubereiten war gestattet. So sehr nun auch die Ruhe betont wurde, so war sie doch nur die eine, untergeordnete Seite der Sabbatsfeier. Die Hauptsache waren die Akte der Gottesverehrung, welche dem Volke vorgeschrieben waren, nämlich die Darbringung eines Brandopfers von zwei einjährigen Lämmern, sowie Speise- und Trankopfer<sup>1)</sup>.

Eine direkte Abschaffung des Sabbats von seiten Christi oder der Apostel läßt sich nun zwar nicht nachweisen, allein dessen Feier wurde von Paulus zunächst für die Heidenchristen, und diese bildeten bald die Mehrzahl, für unverbindlich erklärt und Kol. 2, 16 mit den Neumondfesten auf eine Stufe gestellt. Dadurch wurde sie allmählich in den Hintergrund gedrängt, ohne jedoch spurlos zu verschwinden<sup>2)</sup>; sie scheint vielmehr anfangs noch neben dem Sonntag gehalten worden zu sein<sup>3)</sup>. Denn der erste Tag der jüdischen Woche, die *prima sabbati*, der jetzige Sonntag, als der Wochentag der Auferstehung Jesu, wurde von Anfang an seitens der Christen in Ehren gehalten und von ihnen der Tag des Herrn genannt<sup>4)</sup>. Diese Benennung verdrängte auch bei den Griechen und Römern die sonst übliche Bezeichnung *dies solis*. Die einzelnen Tage der Woche wurden nämlich nach den Hauptplaneten benannt, und deren Namen waren wiederum von den Hauptgottheiten entlehnt. So waren denn die Bezeichnungen *dies solis, lunae, Martis* u. s. w. im Altertum sehr verbreitet und geläufig; die Christen bedienten sich aber in der Kultursprache derselben nicht, sondern nannten die Wochentage *feriae* und zählten sie bloß. In den romanischen Sprachen hat die kirchliche Benennung des Sonntags, nämlich *dies dominica*, auch im Leben die andere völlig verdrängt.

Diese Benennung war im apostolischen Zeitalter bereits im Gebrauch und der Sonntag der Tag, an welchem regelmäßig der eucharistische Gottesdienst gehalten wurde<sup>5)</sup>. Der christliche Gottesdienst bestand in der Urzeit schon aus zwei Teilen: einem vorbereitenden Teile in der Nacht, welcher auch in Plinius' Briefen schon erwähnt wird, bei welchem Psalmen gesungen, Gebete verrichtet und Stücke aus der Heiligen Schrift vorgelesen wurden. Daran schloß sich zur Zeit der Morgendämmerung der eucharistische Teil des

<sup>1)</sup> 4 Mos. 28, 9. 10. Ez. 46, 3. 4.

<sup>2)</sup> Siehe den Artikel „Sonnabendfeier“ von Krüll in Kraus' Realencyklopädie.

<sup>3)</sup> Hebr. 4, 9. Apg. 13, 27; 18, 4.

<sup>4)</sup> Offb. 1, 10. 1 Kor. 16, 2.

<sup>5)</sup> Apg. 20, 7f. 1 Kor. 16, 2.

Gottesdienstes<sup>1)</sup>. Beide Teile treten klar und scharf gesondert namentlich in dem Pilgerbericht der Silvia hervor. Aus dem ersten Teile sind die später sogen. Vigilien entstanden. Der zweite Teil führt in der genannten Schrift regelmässig die Bezeichnung *oblatio*, während *missa* nur die Entlassung der Gläubigen und die einzelnen Teile der Psalmodie bezeichnet<sup>2)</sup>. Ausser dem Sonntage wurde wenigstens zur Zeit Tertullians noch am Mittwoch und Freitag, den sogen. Stationstagen, die Liturgie abgehalten, im Orient dagegen am Samstag<sup>3)</sup>, wenigstens an manchen Orten. Zum Besuch des Gottesdienstes die besten Kleider anzuziehen, war schon bei den Heiden Sitte, selbstverständlich behielten die Christen diese Sitte bei; daher ist es jetzt allgemein üblich, am Sonntag bessere Kleider zu tragen als Werktags<sup>4)</sup>.

Als Grund, warum der Sonntag gefeiert werde, geben die Kirchenväter von den ältesten Zeiten her übereinstimmend an, es geschehe, weil Christus am ersten Tage der jüdischen Woche auferstanden sei<sup>5)</sup>, und als deutliche Erinnerung an diesen Grund bestand in Jerusalem noch im 4. Jahrhundert die Sitte, an jedem Sonntage der Quinquagesima bei der Psalmodie das Evangelium von der Auferstehung Jesu von den Toten zu verlesen<sup>6)</sup>.

Schon der erste christliche Kaiser liefs es sich angelegen sein, die Feier des Sonntags zu ermöglichen und zu befördern und ihn als Tag des Gebetes zu Ehren zu bringen. Er befreite daher die christlichen Soldaten seines Heeres vom Dienst, damit sie dem Gottesdienst beiwohnen könnten; die heidnischen Soldaten aber mußten im Lager ohne Waffen antreten und ein Gebet für den Kaiser und sein Haus verrichten<sup>7)</sup>. Da Eusebius über diese frommen Bemühungen Konstantins in dessen Lebensbeschreibung ausführlich spricht, so muß es auffallen, daß seine Nachrichten unvollständig geblieben sind und von Sozomenus eine wesentliche Ergänzung erfahren, indem letzterer berichtet, Konstantin habe auch die Abhaltung von Gerichtssitzungen am Sonntag verboten<sup>8)</sup>. Man könnte versucht sein, die Richtigkeit dieser Nachricht wegen des Schweigens des Eusebius zu bezweifeln. Allein Sozomenus war Sachwalter und mußte die Gesetzgebung wohl besser kennen, andererseits gehört scharfe Auffassung der Verhältnisse und erschöpfende Darstellung derselben eben nicht zu den Vorzügen

<sup>1)</sup> *Plinius*, Ep. X, 96: ante lucem convenire. *Duchesne*, Orig. p. 219.

<sup>2)</sup> Besonders deutlich ist die Stelle: Et facta oblatione fit missa. *Peregr. Silviae*, ed. *Gamurrini* 99 [68].

<sup>3)</sup> *Tert.*, De orat. 14. *Sokrates*, H. e. VI, 8. *Duchesne* l. c. p. 218—222.

<sup>4)</sup> *Ovid.*, Fasti I, 79. *Leo M.*, Sermo 41, 1; *Migne* 54, 272. *Binterim* V, 134.

<sup>5)</sup> *Barnabas*, Epist. 15. *Ignatius*, Ad Magn. 9. *Iustin.*, Apol. I, 67.

<sup>6)</sup> *Peregr. Silviae* 102, p. 71 cod.; ed. *Geyer* c. 44, 2.

<sup>7)</sup> *Euseb.*, Vita Const. IV, 19, 20.

<sup>8)</sup> *Sozom.*, H. e. I, 8 gegen Ende: ἐνομοτίθησε, τῶν δικαστηρίων καὶ τῶν ἄλλων πραγμάτων σχολῆν ἄγειν.

des Eusebius. Überdies wird die Nachricht bei Sozomenus dadurch bestätigt, daß ein dahin zielendes Gesetz Konstantins erhalten ist<sup>1)</sup>. Das Verbot der Gerichtsverhandlungen am Sonntage wurde von späteren Kaisern mehrmals erneuert und dahin erweitert, daß auch die Verhandlungen vor den Schiedsgerichten zu unterbleiben hätten und Schuldforderungen auf gerichtlichem Wege nicht eingezogen werden sollten<sup>2)</sup>. Ein Gesetz Valentinians II. vom Jahre 425 endlich untersagte auch die Abhaltung von Zirkusspielen und theatrale Aufführungen am Sonntag. Nicht einmal zu Ehren der Kaiser sollten solche Aufführungen veranstaltet werden<sup>3)</sup>.

Was das Arbeiten am Sonntag betrifft, so war man zwar weit davon entfernt, die pharisäische Sabbatfeier auf den Sonntag zu übertragen; aber man war von Anfang darüber einig, daß alle Arbeiten zu unterbleiben hätten, welche den Gläubigen den Besuch des sonntäglichen Gottesdienstes unmöglich gemacht haben würden, also vor allen die Arbeiten der Sklaven oder Knechte, d. h. die Feldarbeiten. Im Laufe der Zeit ging man dann weiter und verbot auch solche Arbeiten, welche der Würde des Tages unangemessen schienen, worüber jedoch die Ansichten im einzelnen je nach Ort und Zeit nicht unbedeutend auseinander gingen. Schon der erste christliche Kaiser hat nach Eusebius ein für das ganze Reich geltendes Gesetz der Sonntagsruhe erlassen und sogar auch für den Freitag dieselbe vorgeschrieben<sup>4)</sup>. Seitens der kirchlichen Gesetzgebung wurde besonders betont, daß den Sklaven freie Zeit gewährt werden müsse, dem Gottesdienst und dem christlichen Unterricht in der Kirche beizuwohnen. Denn der Besuch desselben wurde als Pflicht aller erwachsenen Christen angesehen<sup>5)</sup>. Auch war ja der Sonntag der Tag, an welchem sie ihre Sünden bekennen sollten<sup>6)</sup>. Im übrigen lauten im Altertum die Verbote der Sonntagsarbeit nicht generell verpflichtend. So verbietet z. B. die Synode von Laodicea den Christen zwar einerseits, nach Art der Juden am Samstag zu feiern, andererseits aber gebietet sie Ruhe von der Arbeit nur, „wofern es ihnen möglich ist“<sup>7)</sup>.

Daß man bei Festsetzung der Sabbatsruhe ganz besondere Rücksicht auf die Sklaven nahm, zeigen die sogen. Apostolischen Konstitutionen. Hier werden (VIII, 33) die Tage, an welchen sie von der

<sup>1)</sup> Cod. Theod. II, 8 de feriis 1. Das Gesetz ist vom Jahre 321.

<sup>2)</sup> Cod. Theod. II, 8, 18; VIII, 8, 3; XI, 7, 13. Der Sonntag wird in diesen Gesetzen noch dies solis genannt, aber hinzugesetzt: quem dominicum rite dixere maiores.

<sup>3)</sup> Ibid. XV, 5, 5 de spectaculis.

<sup>4)</sup> Euseb., Vita Const. IV, 18: σχολὴν ἄγειν ἐνοουθῆσαι.

<sup>5)</sup> Constit. apost. VII, 30; II, 59; V, 20; VII, 23; VIII, 33. Tert., De orat. 20.

<sup>6)</sup> Didache c. 3. Constit. ap. VII, 30.

<sup>7)</sup> Laod. can. 29: εἴγε δύναντο σχολάζειν. Weitere Einzelheiten hierüber aus verschiedenen Zeitaltern bei Binterim V, 134—152.

Arbeit frei sein sollten, eigens noch einmal aufgezählt, und dabei wird über die Grenzen der früher (V, 13—20) gegebenen Festordnung hinausgegangen. Rasttage der Sklaven sollen sein Samstag und Sonntag, die Karwoche und die Osterwoche, Christi Himmelfahrt, Pfingsten, Weihnachten, Epiphanie, alle Apostelfeste, der Stephanstag und die Gedächtnistage einiger Märtyrer. Natürlich konnte es nicht die Absicht dieser Verordnung sein, die hier genannten Tage sämtlich zu Feiertagen im strengsten Sinn zu machen.

Der erste christliche Kaiser ging in seiner Sorge, die heiligen Tage des Christentums zu Ehren zu bringen, noch weiter: er wollte auch den Freitag als Todestag Christi zu einem Tage des Gebetes und der Ruhe machen<sup>1)</sup>. Wie weit diese Anordnung Konstantins zu seinen Lebzeiten praktische Geltung erlangte, darüber haben wir keine Nachrichten; später zeigen sich keine Spuren davon, daß sie ins Leben getreten sei. Wie sehr es ihm aber mit Durchführung dieser Verordnungen Ernst war, zeigt der Umstand, daß er den Präsidenten der Provinzen befahl, nicht bloß die Sonntagsfeier zu beobachten, sondern auch die in ihren Provinzen gefeierten Märtyrerfeste zu halten<sup>2)</sup>.

Daß neben dem Sonntage der Sabbat ein liturgischer Tag war, ist oben bemerkt. Aber es wurde ihm in einzelnen Ländern des Orients eine noch höhere, der des Sonntags fast gleichkommende Stellung zugewiesen. Denn in den Apostolischen Konstitutionen wird verlangt, daß die Gläubigen auch an diesem Tage den Gottesdienst besuchen und sich von knechtlichen Arbeiten enthalten sollen<sup>3)</sup>, wenn auch dem Sonntage ein höherer Rang zuerkannt wurde<sup>4)</sup>. Die Synode von Laodicea untersagte zwar, wie oben bemerkt, die Unterlassung der Arbeit am Samstage, gestattete aber die Vorlesung des Evangeliums wie am Sonntage (can. 16), und bis auf den heutigen Tag haben sich Spuren dieses Vorranges vor den andern Wochentagen in der orientalischen Kirche erhalten<sup>5)</sup>.

Zum Schluß sei bemerkt, daß die Sabbatsruhe noch im Mittelalter, abweichend von der heutigen Observanz, mit der Vesper des Samstages anfang<sup>6)</sup>.

### § 3. Einteilung der Feste.

Man kann die Feste von verschiedenen Gesichtspunkten aus in Klassen einteilen:

1. nach dem Objekt der Festfeier in Feste des Herrn und Feste der Heiligen.

<sup>1)</sup> *Euseb.*, Vita Const. IV, 19.

<sup>2)</sup> *Ibid.* IV, 23.

<sup>3)</sup> *Constit. ap.* II, 59; VIII, 33.

<sup>4)</sup> *Ibid.* VII, 37.

<sup>5)</sup> *L. Thomassin.* p. 176 sqq., lib. II, cap. 2.

<sup>6)</sup> *Decr. Gratiani*, can. 1. Dist. 3 de consecr.

Die ersteren zerfallen in drei Klassen: a) bewegliche Feste: Ostern, Pfingsten u. s. w.; b) unbewegliche Feste: Weihnachten, Epiphania etc.; c) in solche, die außerhalb des betreffenden Festkreises liegen und unbeweglich sind, z. B. Verklärung Christi, Kreuz-Erfindung etc.

Die Heiligen, deren Feste gefeiert werden, können sein: alttestamentliche Personen; dergleichen kommen zwar im römischen Festkalender nicht vor, wohl aber in andern, namentlich den orientalischen; dann Apostel, Märtyrer, Jungfrauen, Bekenner, Engel und endlich die Mutter des Herrn.

2. Der Verbreitung nach sind die Feste einzuteilen in allgemeine und Lokalfeste.

3. Ihrem Charakter nach und zu blofs theoretischen Zwecken könnte man die Feste passend einteilen in kommemorative und Devotionsfeste. Kommemorative sind solche Feste, welche das Andenken eines geschichtlichen Ereignisses feiern, z. B. die Geburt und den Tod Jesu, den Tod eines Apostels, Märtyrers etc. Dieselben halten in vielen Fällen den Kalendertag des betreffenden Ereignisses fest. Als Devotionsfeste kann man diejenigen bezeichnen, wodurch irgend ein Geheimnis gefeiert wird, z. B. Dreifaltigkeit, oder welche, obwohl dem Andenken eines bestimmten Ereignisses, z. B. der Verklärung Christi, gewidmet, doch den Kalendertag nicht festhalten.

Da die Zahl der Feste sich im Lauf der Jahrhunderte sehr vermehrt hat und die Objekte der Feier so verschieden sind, haben die Feste unter sich auch verschiedene Rangklassen und giebt es eine ganze Reihe von Abstufungen.

Erstens kann man unterscheiden rein kirchliche Feste, d. h. solche, deren Feier auf das Innere der Kirchengebäude beschränkt bleibt (*festā chori*), und solche, deren Feier auch im bürgerlichen Leben, vornehmlich durch die damit verbundene Sabbatsruhe bemerkbar ist (*festā fori*).

Dann stehen im Gegensatz die sogen. *feriae* und die eigentlichen Feste. Nach kirchlicher Praxis haben auch die gewöhnlichen Tage des Jahres ihre Stelle in der Liturgie und partizipieren gewissermaßen am Charakter der Festzeit. Doch werden davon unterschieden diejenigen Tage, an welche das Gedächtnis einer besonderen Heilthatsache oder eines Heiligen geknüpft ist, und diese werden im höheren Sinne Festtage (*festā*) genannt<sup>1)</sup>.

Diese Festtage sind entweder volle Feste oder geringere, in der Sprache der Rubriken *festā duplicia* oder *simplicia*, und zwischen ihnen stehen die sogen. *semiduplicia*. Der Unterschied macht sich vornehmlich in den Einrichtungen des Breviers geltend, weniger im

---

<sup>1)</sup> Die neueste Rangordnung der Feste vom Jahre 1893 siehe bei *Schüch-Grimmich*, Handbuch der Past.-Theol. (10. Aufl.) S. 346. *Daniel*, Cod. lit. IV, p. 235. *Nilles*, Kalend. man. I, 32.

Missale. Doch diese Unterscheidung reicht nicht aus, sondern es giebt Steigerungen des Ranges, namentlich für die Feste des Herrn und der wichtigeren Heilsthatsachen, also *duplicita maiora*, dann *duplicita primae* und *secundae classis*. Die *festas duplicita primae classis* sind gewöhnlich mit einer achttägigen Feier versehen, einer sogen. Oktav, und von den *secundae classis* auch ein Teil.

Bei den Griechen und Russen ist die Abstufung der Feste im Range nicht so kompliziert, sondern sie unterscheiden nur große, mittlere und kleinere Feste, welche in ihren Kalendern durch besondere Zeichen kenntlich gemacht werden.

Die Oktav, die achttägige Feier, womit jetzt die hohen Feste ausgestattet sind, stammt aus dem Judentum. In der nachexilischen Zeit, als nämlich viele Juden in der Diaspora wohnten, war bei der Unsicherheit des jüdischen Kalendersystems Gefahr vorhanden, dass der richtige Ostertermin nicht überall rechtzeitig bekannt wurde, und um nun ja dem Übelstande vorzubeugen, daß irgendwo das Osterfest nicht am richtigen Tage gefeiert werde, fiel man darauf, die Feier acht Tage hindurch fortzusetzen, dann mußte der richtige Feiertag wohl dabei sein. Der erste, zweite, siebente und letzte Tag wurden dann als eigentliche Feiertage begangen<sup>1)</sup>. Demnächst erhielten auch Pfingsten und Weihnachten eine Oktav, und dabei hatte es lange Zeit sein Bewenden. Erst der Einfluß, den der Franziskanerorden auf die liturgischen Einrichtungen gewann, bewirkte eine Vermehrung der Oktaven. Die Franziskaner versahen nämlich in ihrem Brevier eine unverhältnismäßig große Zahl von Festen mit Oktaven und feierten jeden Tag der Oktav mit dem Ritus eines *festum duplex*. So erhielten auch außer den Festen des Herrn noch eine Anzahl von Heiligenfesten eine Oktav. Nach älterem römischem Ritus bestand die Feier der Oktav bei Heiligenfesten bloß darin, daß man am achten Tage eine einfache Kommemoration des Festes im Officium machte, dagegen während der dazwischen liegenden sechs Tage keine Erwähnung des Festes geschah<sup>2)</sup>. Als einziges Beispiel dieses älteren Verfahrens hat sich das *festum s. Agnetis secundo* im Brevier erhalten.

Die Heiligenfeste waren in älterer Zeit im Range nicht von einander unterschieden, sondern alle das, was man jetzt *festum simplex* nennt; auch als das Brevier sich ausgebildet hatte, waren sie nur mit einer Lektion versehen. Eine Änderung in dieser Hinsicht wurde durch Gregor VII. angebahnt, der bestimmte, daß die Gedächtnistage der Päpste, welche Märtyrer waren, als *festas duplicita* gefeiert werden sollten<sup>3)</sup>. Sodann ordnete Bonifatius VIII. im Jahre

<sup>1)</sup> Ideler, Handbuch der Chronol. I, 515.

<sup>2)</sup> Bäumer, Gesch. des Breviers S. 325 f.

<sup>3)</sup> Micrologus 43; Migne 151, 1010. Doch sind sie es bis heute noch nicht alle, z. B. Cornelius, Silverius u. a. Obige Anordnung galt also nur für die Stadt Rom.

1298 an, daß die Feste der Apostel, Evangelisten und der vier großen abendländischen Kirchenlehrer eben diesen Rang erhalten sollten<sup>1)</sup>. Eine totale Umwälzung bewirkten wiederum die Franziskaner, indem sie in ihren Kirchen und in ihrem Brevier alle Heiligenfeste als *duplicita* feierten und eine Menge neuer Heiligen hinzufügten<sup>2)</sup>. Pius V. hat dann den Rang mancher Feste wieder verringert, aber außer und über den *duplicibus* noch solche erster und zweiter Klasse zugelassen. Zwischen dem gewöhnlichen *duplex* oder *duplex simpliciter per annum* fügte dann Clemens VIII. noch eine neue Gattung, das *duplex maius*, ein<sup>3)</sup>. Demnach stellt die jetzige Rangliste sich folgendermassen dar: *Simplex*, *semiduplex*, *duplex*, *duplex maius*, *duplex II.* und *I. classis*.

Die Klasseneinteilung der Feste nach dem jetzt geltenden römischen Kirchenkalender ist aus folgendem Schema zu ersehen:

#### *Duplicia primae classis.*

*Nativitas Domini, Epiphania, Pascha cum tribus antecedentibus et duobus sequentibus diebus, Ascensio Domini, Pentecoste cum duobus sequentibus diebus, festum corporis Christi, festum ss. Cordis Iesu, festum s. Ioseph sponsi b. M. V., Nativitas Ioannis Bapt., festum ss. ap. Petri et Pauli, Assumptio b. M. V., festum Immaculatae Conceptionis b. M. V., festum omnium sanctorum, Dedicatio propriae ecclesiae, Patronus vel Titulus ecclesiae.*

#### *Duplicia secundae classis.*

*Circumcisio Domini, festum ss. nominis Iesu, festum ss. Trinitatis, festum pretiosissimi sanguinis D. N. I. Chr., Inventio Crucis, Purificatio, Annuntiatio, Visitatio, Nativitas b. M. V., Sollemnitatis s. Rosarii, Dedicatio Michaelis arch., festum patrocinii s. Ioseph sponsi b. M. V., Natales apostolorum et festa evangelistarum, festum s. Stephani protomartyris, ss. Innocentium, s. Laurentii, s. Annae matris b. M. V. und s. Joachim patris b. M. V.*

#### *Duplicia maiora.*

*Transfiguratio Domini, Exaltatio s. Crucis, festa VII dolorum b. M. V., Commemoratio b. M. V. de monte Carmelo, festa ad nives, s. nominis, de Mercede und praesentatio b. M. V., Apparitio s. Michaelis arch., festum ss. Angelorum custodum, Decollatio s. Ioannis Bapt., Cathedra Petri utraque, s. Petri ad vincula, conversio s. Pauli ap., commemoratio s. Pauli ap., festum s. Ioannis ante portam Latinam, s. Barnabae ap., s. Benedicti abb., s. Dominici conf., s. Francisci Assis. conf. und festum patronorum non principalium.*

### § 4. Die allmähliche Vermehrung und die mit dem 17. Jahrhundert beginnende Verminderung der Feste.

Es ist eine bekannte Thatsache der Geschichte, daß die kirchlichen Feste im Laufe der Jahrhunderte eine ansehnliche Vermehrung erfahren haben, und als diese Vermehrung ihren Höhepunkt erreicht

<sup>1)</sup> Bäumer a. a. O. S. 314. 354.

<sup>2)</sup> Ebd. S. 325.

<sup>3)</sup> Ebd. S. 499.

hatte, ihre Zahl sich wieder verminderte, was sich theils in ruhiger Weise auf dem Wege der Gesetzgebung vollzog, theils auch in gewalttätiger Weise infolge der Revolution. Die einzelnen Hauptstadien dieser Vorgänge lassen sich am besten an der Hand der Gesetzgebung, der weltlichen sowohl als der kirchlichen, darstellen.

Eine Aufzählung der von den Christen gefeierten Feste giebt unter den Kirchenschriftstellern zuerst Tertullian<sup>1)</sup>, der als eigentliche Festtage nur Ostern und Pfingsten kennt, und nach ihm Origenes<sup>2)</sup>. Seine Aussage ist besonders deshalb bemerkenswert, weil er, durch die Polemik gegen Celsus veranlaßt, alle Festtage namhaft machen muß. Es sind außer den Sonntagen die Paraskeue, Ostern und Pfingsten. Wir haben hier einen Zeugen aus der östlichen und einen aus der westlichen Hälfte der Kirche, und da ihre Zeugnisse im wesentlichen gleichlautend sind, so steht fest, dass im 3. Jahrhundert eben nur die ersten Anfänge des später so reich blühenden kirchlichen Lebens existierten.

Die Zunahme der Feiertage läßt sich schon an der Hand der weltlichen Gesetzgebung verfolgen, indem die christlichen Kaiser an gewissen Tagen die Abhaltung von Gerichtssitzungen und Zirkusspielen untersagten. Dafs die sämtlichen Sonntage des Jahres schon durch Konstantin im Jahre 321 den Charakter gerichtsfreier Tage erhielten, ist bereits nachgewiesen. Den Sonntagen sind in einem die Gerichtsferien regulierenden Erlafs Valentinians II. und seiner Mitkaiser, datiert von Rom 7. August 389, die sieben Tage vor und die sieben Tage nach Ostern zugesellt<sup>3)</sup>. Wenn früher blofs die eigentlichen Gerichtssitzungen an Sonntagen nicht stattfinden durften, so wurden nun auch die Verhandlungen vor dem Schiedsrichter untersagt.

Wird einem Tage der Charakter als gerichtsfreier verliehen, so wird er übrigens dadurch noch nicht zum Fest- oder Feiertage gemacht, sonst hätte man durch das erwähnte Gesetz von 389 fünfzehn Feiertage hintereinander bekommen. Dem Verbote, an irgend einem Tage Gerichtssitzungen abzuhalten, liegt in erster Linie allerdings die Absicht zu Grunde, dafs nicht ein Hindernis, den Gottesdienst zu besuchen, daraus für die Beteiligten entstehen soll. Es ist aber zweitens zu bedenken, dafs Kriminalsitzungen in der damaligen Zeit kaum ohne Anwendung der Folter vor sich gingen und diese zu gebrauchen an gewissen Tagen besonders unschicklich erschien. Das wird auch der Grund gewesen sein, warum Valentinian und seine Mitkaiser die Abhaltung von Terminen in Kriminalsachen während der ganzen Fastenzeit verboten. Sicher war es nicht die Absicht, die sämtlichen Tage der Quadragesime zu Festtagen zu machen. Das Gesetz wurde durch Justinian erneuert<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> De bapt. 19.

<sup>2)</sup> C. Cels. VIII, 22.

<sup>3)</sup> Cod. Theod. II, 8, 1. 19.

<sup>4)</sup> Cod. Iustin. III, 12, nr. 6.

Beim Weihnachts- und Epiphaniestage macht sich ein Schwanken der Gesetzgebung bemerklich, was vermutlich damit zusammenhängt, daß diese beiden Feste im 4. Jahrhundert noch nicht überall gleichmäÙig gefeiert und anerkannt waren. Sie scheinen in dem Gesetze von 389 ursprünglich genannt<sup>1)</sup>, aber von den Redaktoren des Codex Theodosianus gestrichen worden zu sein. Erst durch die Aufnahme des betreffenden Gesetzes in den Codex Justinians erlangten sie endgültig den Charakter gerichtsfreier Tage. Den heidnischen Festtagen wurde dieser Charakter schon durch ein Gesetz Valentinians und seiner Mitkaiser im Jahre 392 abgesprochen<sup>2)</sup>.

Diesen Gesetzen parallel laufen die andern, wodurch die Abhaltung öffentlicher Spiele im Zirkus und in den Theatern untersagt wurde. Diese waren ebenso, wenn nicht noch mehr als die Gerichtsverhandlungen, für viele ein Hindernis, den Gottesdienst zu besuchen, da sie schon früh morgens begannen und zuweilen den ganzen Tag hindurch dauerten. Valentinian II. und seine Mitkaiser erneuerten unter dem 19. Juni 386 ein schon früher von ihnen erlassenes Gesetz, welches die Abhaltung von solchen Spielen an Sonntagen verbot<sup>3)</sup>. Durch spätere Gesetze geschah das auch für die sieben Tage vor und nach Ostern, diesen wurden im Jahre 395 die sämtlichen als *feriae* geltenden Tage des Jahres hinzugefügt<sup>4)</sup>. Endlich zählt ein Gesetz Theodosius' II. vom 1. Februar 425 die sämtlichen Tage auf, für welche das Verbot der Schauspiele (*theatrorum atque circensium voluptas*) galt. Es waren alle Sonntage des Jahres, Weihnachten, Epiphanie und die ganze Zeit von Ostern bis Pfingsten, die sogen. *quingagesima*<sup>5)</sup>. Auch das Abhalten von Wettrennen an Sonntagen wurde im Jahre 400 durch Arkadius und Honorius verboten, offenbar deshalb, weil dadurch die Leute vom Besuche des Gottesdienstes abgezogen wurden<sup>6)</sup>.

Um das numerische Anwachsen der Festtage zu veranschaulichen, bedient man sich, wie gesagt, der einschlägigen amtlichen Erlasse der kirchlichen und weltlichen Autoritäten, wo uns solche zu Gebote stehen. Die liturgischen Bücher, welche den Unterschied der *festae in choro* und *in foro* nicht immer mit Sicherheit erkennen lassen, werden wir vorkommenden Falles zu Rate ziehen.

Eine Aufzählung der Feste und Festzeiten findet sich zunächst im fünften Buch der Apostolischen Konstitutionen, nämlich: der Geburtstag des Herrn (25. Dezember), Epiphanie, die Tesserakoste, die heilige Woche des Pascha, das Auferstehungspascha (*πάσχα ἀναστάσιμον*), der Sonntag nach Ostern, an welchem das Evangelium vom ungläubigen Thomas gelesen wird, Himmelfahrt und Pfingsten<sup>7)</sup>.

<sup>1)</sup> Cod. Iust. III, 12, nr. 7, vgl. mit Cod. Theod. II, 8, 19.

<sup>2)</sup> Cod. Theod. II, 8, 20.

<sup>3)</sup> Cod. Theod. XV, 5, 2.

<sup>4)</sup> Ibid. II, 8, nr. 20. 21. 25.

<sup>5)</sup> Ibid. XV, 5, nr. 5, vgl. mit II, 8, 24.

<sup>6)</sup> Ibid. II, 8, 23.

<sup>7)</sup> Constit. ap. V, 13—20, womit zu vergleichen VIII, 33.

Ein Verzeichnis der Feste, welche in Tours und in der Abtei St. Martin nächst dieser Stadt im 5. Jahrhundert gefeiert wurden, stellte der sechste Bischof dieser Stadt, Namens Perpetuus (461—491), auf. Gregor von Tours hat uns dieses Dokument erhalten<sup>1)</sup>, und es läßt erkennen, an welchen Tagen der Hauptgottesdienst in der Kathedrale und an welchen er in andern Kirchen der Stadt abgehalten wurde:

*Natalis Domini. In ecclesia.*

*Epiphania. In ecclesia.*

*Natalis s. Ioannis (24. Juni). Ad basilicam domni Martini.*

*Natalis s. Petri episcopatus (22. Februar). Ad ipsius basilicam. VI<sup>2)</sup> Cal. Apr. Resurrectio Domini nostri I. Chr. Ad basilicam domni Martini.*

*Pascha. In ecclesia.*

*Dies Ascensionis. In basilica domni Martini.*

*Dies quinquagesimus<sup>3)</sup>. In ecclesia.*

*Passio s. Ioannis. Ad basilicam in baptisterio.*

*Natalis ss. apostolorum Petri et Pauli. Ad ipsorum basilicam.*

*Natalis s. Martini<sup>4)</sup>. Ad eius basilicam.*

*Natalis s. Symphoriani (22. Juli). Ad basilicam domni Martini.*

*Natalis s. Litorii (13. September). Ad eius basilicam.*

*Natalis s. Martini (11. November). Ad eius basilicam.*

*Natalis s. Briccii (13. November). Ad basilicam domni Martini.*

*Natalis s. Hilarii (13. Januar). Ad basilicam domni Martini.*

Die Festordnung, welche in den Statuten des Bischofs Sonnatius von Reims (614—631) enthalten ist, weist folgende Feste auf: *Nativitas Domini, Circumcisio, Epiphania, Annuntiatio beatae Mariae, Resurrectio Domini cum die sequenti, Ascensio Domini, dies Pentecostes, Nativitas beati Ioannis Baptistae, Nativitas apostolorum Petri et Pauli, Assumptio beatae Mariae, eiusdem Nativitas, Nativitas Andreae apostoli et omnes dies dominicales.* Diese 13 Tage sollen *absque omni opere forensi* gefeiert werden<sup>5)</sup>.

Überstieg diesem Dokument zufolge im 7. Jahrhundert die Zahl der Tage mit Sabbatsruhe nicht die Zahl 63 im Laufe des Jahres, so brachte die Folgezeit eine ansehnliche Vermehrung. Schon in den Festverzeichnissen, welche dem hl. Bonifatius zugeschrieben werden, ist ihre Zahl auf 71 angewachsen, einschließlic der beiden Sonntage, auf welche Ostern und Pfingsten fallen. Diese Festverzeichnisse sind in der Sammlung enthalten, welche den Namen *statuta quaedam*

<sup>1)</sup> *Gregor. Tur.*, Hist. Franc. X, 5; *Migne* 71, 566.

<sup>2)</sup> Andere Lesart quinto V; denn der 28. März wurde vielfach als das wahre Datum des Todes Christi angesehen.

<sup>3)</sup> Das ist Pfingsten.

<sup>4)</sup> Gemeint ist der Tag der Bischofsweihe des hl. Martinus, 4. Juli.

<sup>5)</sup> Stat. c. 20; *Migne* 80, 446. Purificatio fehlt.

*s. Bonifatii*<sup>1)</sup> führt, und wenn auch die Urheberschaft des hl. Bonifatius nicht unbestritten ist, so gehören sie doch zweifelsohne in seine Zeit. Als Tage, an welchen Sonntagsruhe (*sabbatismus*) beobachtet werden soll, sind dort genannt: Weihnachten vier Tage, Beschneidung des Herrn, Epiphanie, Mariä Reinigung, Ostern vier Tage, Himmelfahrt, Geburt Johannes des Täufers, das Fest der Apostelfürsten Petrus und Paulus, Mariä Himmelfahrt und Geburt und der Tag des Apostels Andreas (30. November). Das Pfingstfest ist hier ausgelassen, weil es schon vorher (can. 34) erwähnt ist, sollte aber ebenso wie Ostern gefeiert werden, also vier Tage mit Vigil.

In betreff des Festes *Assumptio b. M. V.* scheinen zu Anfang des 9. Jahrhunderts im fränkischen Reiche die Ansichten schwankend gewesen zu sein, wie eine Äußerung der Aachener Synode von 809 beweist. Sie zählt folgende Feste auf: *Natalis Domini, natalis s. Stephani, s. Ioannis evangelistae, ss. Innocentium, octabas Domini* (Neujahr), *epiphania, purificatio s. Mariae, pascha dies octo, litania maior, ascensa Domini, pentecoste, natales s. Ioannis Baptistae, ss. Petri et Pauli, s. Martini, s. Andreae. De assumptione s. Mariae interrogandum reliquimus*<sup>2)</sup>. Die Mainzer Synode von 813 zählte aber in ihrem can. 36 das letztere Fest mit den übrigen genannten zusammen auf, sowie die *litania* mit vier Tagen, d. h. einschließlic des vorangehenden Sonntags. Auch verordnete sie, daß außerdem noch die Gedächtnistage der Märtyrer und Bekenner, deren Gebeine in der Diözese ihre Ruhestätte gefunden haben, sowie die Jahrestage der Kirchweihen gefeiert werden sollen<sup>3)</sup>.

Ungefähr derselben Zeit, nämlich dem Jahre 827, gehört das *Capitulare* des Baseler Bischofs Hetto oder Ahyto an, in dessen achtem Kapitel die Feiertage mit Sabbatsruhe (*dies feriantii*) aufgezählt werden: Weihnachten und die drei folgenden Tage: *Octava Domini* (jetzt *Circumcisio*), *Theophania, Purificatio s. M., Pascha*, welches nach c. 7 eine achttägige Feier hatte, die drei Rogationstage, Christi Himmelfahrt, Samstag vor Pfingsten, Johannes Baptist, die sämtlichen Aposteltage, *Assumptio s. Mariae*, Michael, Kirchweihe und Kirchenpatronsfest. Für drei andere Tage, nämlich St. Remigius, St. Mauritius und St. Martin, wird keine Sabbatsruhe verlangt<sup>4)</sup>. Diese Festordnung unterscheidet sich von den vorhergehenden dadurch, daß die sämtlichen Apostelfeste aufgenommen sind, während jene nur Petrus, Paulus und Andreas haben. Die Aposteltage fehlen auch noch in der Aufzählung der Mainzer Synode von 809.

Die Mainzer Synode von 813 schreibt dagegen nicht bloß für Ostern, sondern auch für Pfingsten eine achttägige Feier vor und

<sup>1)</sup> *Hartzheim*, Conc. Germ. I, 73. *Hard.* III, 1944. *Mansi* XII, 383.

<sup>2)</sup> Conc. Aquisgr. can. 19; *Migne* 97, 326. *Binterim*, Deutsche Conc. II, 321.

<sup>3)</sup> *Binterim* l. c. II, 466. *Hard.* IV, 1241. *Mansi* XIV, 893.

<sup>4)</sup> Capit. *Hettonis*; *Migne* 105, 763. *Binterim*, Denkw. V, 302.

nennt außerdem noch Mariä Geburt und St. Remigius als Feiertage<sup>1)</sup>.

Was Ostern und Pfingsten betrifft, so hat die Konstanzer Synode von 1094 can. 3 die Zahl der zu feiernden Tage auf drei herabgesetzt<sup>2)</sup>.

Kleine Steigerungen zeigen sich ebenfalls in den Kanonesammlungen der folgenden Zeit bei Burchard von Worms und Ivo von Chartres<sup>3)</sup>. Das kanonische Recht bietet sodann zwei Verzeichnisse von Festen, wovon das eine den Bestand des 12., das andere den des 13. Jahrhunderts darstellt. Jenes im Dekret Gratians zählt auf: alle Sonntage des Jahres *a vespera usque ad vesperam*, dann das Jahr hindurch als *dies feriandi*: Weihnachten und die folgenden drei Tage, Silvester, *octava Domini* (Neujahr), *Theophania*, *Purificatio s. Mariae*, Ostern und die ganze Osterwoche, drei Rogationstage, Christi Himmelfahrt, die heiligen Pfingsttage (vermutlich drei), die Feste Johannes des Täufers, sämtlicher Apostel, des hl. Laurentius, *Assumptio* und *Nativitas b. M. V.*, Kirchweihe, Michael und Allerheiligen, endlich die vom Bischof der Diözese gutgeheißenen Feiertage<sup>4)</sup>. Dieses Verzeichnis weist gegenüber den früheren wiederum eine Vermehrung auf.

Bedeutungsvoll für das Mittelalter, aber noch nicht abschließend in der Entwicklung war die Dekretale Gregors IX. *Conquestus est nobis* vom Jahr 1232<sup>5)</sup>. Danach sollen Gerichtsverhandlungen nicht stattfinden an *Natalis Domini, s. Stephani, Ioannis evangelistae, Innocentium, s. Silvestri, Circumcisionis, Epiphaniae, septem diebus Dominicæ passionis, Resurrectionis cum septem sequentibus, Ascensionis, Pentecostes cum duobus qui sequuntur, Nativitatis Baptistae, festivitatum omnium Virginis gloriosae, duodecim apostolorum et praecipue Petri et Pauli, beati Laurentii, Dedicationis, beati Michaelis, Sollemnitatis omnium Sanctorum ac diebus Dominicis ceterisque sollemnitatibus, quas singuli episcopi in suis dioecibus cum clero et populo duzerint sollemniter celebrandas*. Dies führt, wenn wir die Muttergottesfeste zu 5 und die Apostelfeste zu 11 ansetzen, auf 95 Tage im Jahr, welche gerichtsfreie Tage waren, ohne die speziellen Landes- und Diözesanfeste. Wie es mit den knechtlichen Arbeiten zu halten sei, wird in obiger Dekretale nicht gesagt. Wir können also annehmen, daß unter den 15 gerichtsfreien

<sup>1)</sup> *Hartzheim*, Conc. I, 44. Vgl. *ibid.* II, 612. 692.

<sup>2)</sup> *Ibid.* III, 221.

<sup>3)</sup> *Burchardi Decreta* II, 77; ed. *Migne* 140, 640. *Ivon. Decret.* IV, 14; ed. *Migne* 141, 260.

<sup>4)</sup> Can. 1, Dist. III de consecr. ist einer Synode von Lyon entnommen. Die Passionswoche fehlt darin, andererseits sind *Purificatio*, *Assumptio* und *Nativitas b. M. V.* aufgenommen.

<sup>5)</sup> Can. 5 X de feriis II, 9.

Ostertagen 10 waren, an welchen gearbeitet werden durfte, und so mußte die Zahl der Tage mit Sabbatsruhe sich auf 85 im Jahr belaufen haben ohne die Diözesanfeste.

In einzelnen Diözesen jedoch überstieg die Zahl der üblichen Feste die hier vorgeschriebene nicht unbeträchtlich. Die unter Erzbischof Sigfried von Köln (1274—1297) abgehaltene Diözesansynode<sup>1)</sup>, deren Bestimmungen auch andern Diözesen als Muster dienten, zählt außer den von Gregor IX. vorgeschriebenen Festtagen noch folgende auf: St. Agnes, Pauli Bekehrung, Petri Stuhlfeier, St. Georg, Kreuzerfindung (3. Mai), Maria Magdalena, Pantaleon, Petri Kettenfeier, Enthauptung Johannes des Täufers, Kreuz-Erhöhung, Gereon, 11000 Jungfrauen, Severin, Martin, Kunibert, Cäcilia, Katharina und Nikolaus, also noch 18, oder wenn wir die drei Aposteltage abrechnen, die in der Dekretale Gregors IX. möglicherweise auch mit-enthalten sein könnten, mindestens noch 15 Feiertage *in foro et choro* mehr als dort. Diese Synode machte nämlich schon einen Unterschied zwischen *festis chori* und *festis fori* und zählte am Schlufs noch weitere 15 Festtage auf, die gehalten werden sollten, mit dem Zusatz: *Notum, ut populus cessando a suis operibus celebrare teneatur.*

Damit war der Höhepunkt der Entwicklung nahezu erreicht, indem später nur noch sehr wenige Feste hinzukamen, hauptsächlich Fronleichnam und für einige Gegenden Mariä Empfängnis oder irgend ein anderes Fest, aber die Zahl der Lokalfeste konnte unter Umständen außerdem noch beträchtlich sein. Daher gab es in der Zeit vom 13. bis zum 18. Jahrhundert Diözesen, in welchen die Zahl der Tage, an denen nicht gearbeitet werden durfte, die Ziffer hundert erreichte oder gar überstieg, so dafs also durchschnittlich auf jede Woche außer dem Sonntage noch ein Tag traf, der dem gewöhnlichen Verkehr entzogen war<sup>2)</sup>.

Im byzantinischen Reiche war die Zahl der gerichtsfreien Tage noch beträchtlicher als im Abendland. Man unterschied ganzfreie und halbfreie Tage. Kaiser Michael Komnenus reduzierte dieselben durch eine Konstitution vom März 1166. Danach blieben der ersteren nicht weniger als 66, ohne die Sonntage, und der halbfreien außerdem noch 27 Tage<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> *Binterim*, Conc. V, 91, ist für 1276 als Jahr der Abhaltung. Vgl. dazu *Denkw.* V, 1, 308 ff., wo das Synodaldekret abgedruckt ist. *Ley*, Kölner Kirchengesch. S. 311, setzt sie 1279.

<sup>2)</sup> In der Diözese Lyon z. B. gab es im Jahre 1577 einschliesslich der Sonntage nicht weniger als 99 solcher Tage, Ostern und Pfingsten mit drei Tagen gerechnet. Siehe *Migne*, Encykl. Handbuch der kath. Lit. S. 347. Für die alte Erzdiözese Köln ergeben sich noch einige Tage mehr. Siehe *Ley* a. a. O. S. 284, 417. Vgl. *Binterim* u. *Mooren*, Die Erzd. Köln im Mittelalter, das Kalendarium I, 526.

<sup>3)</sup> Die Konstitution ist abgedruckt bei *Morcelli* I, 286 ff. und im *Nomocanon* tit. VII, nr. 1.

Die Feiertage, welche die koptischen Christen in Ägypten im 8. Jahrhundert, also unter mohammedanischer Herrschaft, feierten, lernen wir aus dem Kalendarium von Calcasendi kennen<sup>1)</sup>. Sie unterschieden größere und kleinere Feiertage und hatten deren von beiden Arten sieben.

Die größeren Feste sind:

1. *Annuntiatio. Innuunt per eam*, fügt Calcasendi bei, *annuntiationem consolatoris, qui ipse est iuxta eorum disciplinam Gabriel, Mariae, super quam sit pax, de nativitate Iesu, super quem sit misericordia Dei*. Das Fest war am 29. Barchamoth = 25. März.
2. *Olivarum s. festum palmarum in die solis postremo ieiunii illorum, alias festum Alschacaniu* (korrumpiert aus Hosiannah), Palmsonntag.
3. *Pascha celebrant die solutionis ieiunii eorum*.
4. *Feria quinta quadraginta (scil. dierum), i. e. festum ascensionis*.
5. *Festum quinque (scil. decadum dierum), i. e. pentecoste*.
6. *Nativitas Domini*.
7. *Inmersio, i. e. baptismus Domini*, d. i. Epiphanie.

Die kleineren Feste sind:

1. *Circumcisio Domini*.
2. *Quadragesima (scil. dies, von Weihnachten an gerechnet)* ist das Fest *occursus Domini*, Lichtmefs; das Datum 8. Musre ist freilich verschrieben.
3. *Feria quinta confoederationis sive testimonii*, Gründonnerstag.
4. *Sabbatum Luminis*, Karsamstag.
5. *Festum claudens s. terminans est octiduo post pascha*, der Weifse Sonntag.
6. *Festum transfigurationis* (6. August), Verklärung Christi.
7. *Festum crucis* am 14. September.

Für die ägyptischen Christen war also der Karfreitag kein Feiertag, weder erster noch zweiter Klasse, was besonders dadurch scharf hervorgehoben ist, daß der vorhergehende und der nachfolgende Tag, Gründonnerstag und Karsamstag, als Feste zweiter Klasse angesehen wurden.

Welche Feste in den letzten Zeiten des byzantinischen Reiches unter den Paläologen gefeiert wurden, ist ersichtlich aus der Schrift des Palastbeamten Georg Kodinus *De officiis*<sup>2)</sup>, worin genau angegeben ist, wie, in welcher Kleidung, mit welchen Abzeichen u. s. w. der Kaiser und seine Hofbeamten sich beim Gottesdienste in den ver-

<sup>1)</sup> Abgedruckt bei *Seldenius*, De synedriis etc. vet. Hebraeorum (Amst. 1679) III, 15, p. 204.

<sup>2)</sup> Περὶ ὀφφικίων τοῦ παλλατίου. Ausg. von *Jac. Goar*. Kap. 6—15, abgedruckt in der Bonner Ausg. der Byzantiner 1839.

schiedenen Kirchen der Hauptstadt beteiligten. Ausser den Hauptfesten der Kirche, Weihnachten, Epiphanie, Hypapante, Ostern und Pfingsten<sup>1)</sup>, sind von den gewöhnlichen Tagen des Kirchenjahres durch Beteiligung des Hofes besonders ausgezeichnet: der erste Fastensonntag, bei den Griechen Sonntag der Orthodoxie genannt, Palmsonntag, Karsamstag und die Osterwoche, der 1. September als der Neujahrstag, daneben aber noch eine große Zahl von Heiligenfesten, nämlich 1. Januar Basilius, 23. April Georg, 21. Mai Konstantin, 24. Juni Geburt Johannes des Täufers, 30. Juni das Fest der Apostel, 8. August Verklärung Christi, 15. August Assumptio (κοίμησις τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου), 29. August Enthauptung Johannes des Täufers, 31. August resp. 2. Juli Übertragung des Gewandes der heiligen Jungfrau nach der Kirche der Blachernen, 8. September Mariä Geburt, 14. September Kreuz-Erhöhung (ὑψωσις τοῦ σταυροῦ), 26. Oktober Fest des Märtyrers Demetrius Myroblyta, 13. November Chrysostomus, 21. November Darstellung Mariä im Tempel und endlich der Tag der Auferweckung des Lazarus, als welcher der Samstag vor Palmsonntag gefeiert wurde. Karfreitag nahm der Hof am Gottesdienst nicht teil, wohl aber Karsamstag<sup>2)</sup>).

Die starke Zunahme der Festtage im Mittelalter war wesentlich dadurch bedingt, daß die Bischöfe das von der kirchlichen Gesetzgebung<sup>3)</sup> anerkannte Recht ausübten, für den Umkreis ihrer Diözesen Feste neu einzuführen. Dasselbe gründete sich darauf, daß sie auch im Altertum über die Verehrung der Märtyrer zu wachen hatten und es von ihrer Gutheißung abhing, ob ein Märtyrer als solcher anerkannt und verehrt wurde. In späteren Zeiten, als das Ordenswesen sehr verbreitet und einflußreich geworden, gestaltete sich die Sache meistens so, daß irgend ein Kloster ein Mysterium oder einen Heiligen neu zu verehren begann, diese Verehrung dann beim Volke Beifall fand und Wurzel schlug, andere Klöster oder der ganze Orden die Feier ebenfalls annahmen<sup>4)</sup> und schließlic die Bischöfe ihre Genehmigung zur Abhaltung des betreffenden Feiertages gaben. Endlich nahm dann wohl auch die Staatsgewalt und der Römische Stuhl Stellung, und damit war der neue Feiertag sanktioniert. So weit kam es aber nicht immer, in manchen Fällen blieb das Fest nur auf eine Diözese beschränkt, und dadurch entstanden viele Verschiedenheiten im einzelnen und Unsicherheit im ganzen. Diese Übelstände wurden im Laufe der Zeit immer fühlbarer, so daß Urban VIII. in der Bulle *Universa per orbem* im Jahre 1642 die Mahnung an die Bischöfe ergehen ließ, von jenem Rechte keinen Gebrauch mehr zu

<sup>1)</sup> Himmelfahrt ist aus irgend einem Grunde nicht erwähnt.

<sup>2)</sup> Ibid. c. 13.

<sup>3)</sup> Dist. 3 de consecr. can. 1. Conquestus, de feriis.

<sup>4)</sup> L. Thomassin, *Traité des festes I*, c. 10, p. 131 ss.

machen, und heutzutage kann dasselbe, ohne eigentlich aufgehoben zu sein, als vollständig antiquiert gelten<sup>1)</sup>.

Die Thatsache, daß die Bischöfe früher das Recht hatten, in ihren Diözesen Feste einzuführen bzw. deren Feier zu verhindern, muß man überhaupt an die Spitze der geschichtlichen Darstellung stellen und sich stets gegenwärtig halten, weil ohne sie die Entstehung und geschichtliche Entwicklung einzelner Feste und somit auch des Ganzen unverständlich bleibt<sup>2)</sup>. Erwägt man, daß dieses Rechtsprinzip von Anfang an über ein Jahrtausend und während der ganzen Zeit der eigentlichen Entfaltung in der Praxis befolgt wurde, so hat man gewiß Ursache, sich zu verwundern, daß etwas so Harmonisches und Systematisches daraus hervorging. Man hat sich eben von den natürlichen Grundzügen des Ganzen nicht entfernt und durch synodale Verhandlungen die Konformität zu wahren verstanden.

Die aus der unverhältnismäßigen Vermehrung der Feiertage entstehenden Übelstände wurden auch katholischerseits schon zeitig bemerkt und hervorgehoben, namentlich von Johannes Gerson auf einem Provinzialkonzil zu Reims 1408; dann von Nikolaus von Clemangis, der sich um 1416 in einer eigenen Schrift gegen weitere Einführung von Festen freimütig aussprach<sup>3)</sup>. Im 16. Jahrhundert rügten die Protestanten in ihren Gravamina die zu große Zahl der Feiertage, und schon 1524 wurde durch den Legaten Campeggio die Zahl derselben normiert und so willkürlicher weiterer Vermehrung gesteuert<sup>4)</sup>.

Durch die Einführung von Diözesan- und Lokalfesten war aber in manchen Gegenden die Zahl der Feiertage übermäßig angewachsen und Unsicherheit darüber entstanden, welche Feste infolge des allgemeinen Kirchengebotes von allen zu feiern seien und welche nicht. Dies und die Klagen, welche von seiten der Armen darüber erhoben wurden, daß sie durch die vielen Feiertage im Erwerb ihres Lebensunterhalts beeinträchtigt seien, während andere wiederum die vielen Feiertage im Interesse ihrer Trägheit und Vergnügungssucht ausnutzten<sup>5)</sup>, veranlaßten den Papst Urban VIII. im Jahre 1642, eine Reduktion vorzunehmen und festzusetzen, welche Tage als Feiertage

<sup>1)</sup> Ferraris, Prompta bibl. II., art. festa, §§ 2 u. 3.

<sup>2)</sup> Man vergleiche folgende Äußerung von Alt S. 2: „Die Geschichte des Kirchenjahres liefert zu viele Beweise, daß die Kirche sich zu keiner Zeit als eine solche Einheit dargestellt hat, wie sie als Organ des Heiligen Geistes hätte sein müssen. Die abendländische hat Feste angeordnet, von denen der in der morgenländischen waltende Heilige Geist nichts hat wissen wollen, und umgekehrt.“ Daß das Abendland Feste angenommen hat, die ursprünglich im Morgenland heimisch waren, und umgekehrt, beweist der Verfasser selbst in seinem Buche an mehreren Orten. Andere Feste blieben freilich auf ihre Heimat beschränkt. Cfr. Augustin., Ep. ad Ianuarium c. 3.

<sup>3)</sup> De novis festivitibus non instituendis.

<sup>4)</sup> Hospinianus, De festis Christ. fol. 18. Thomassin, Traité des festes I, c. 11: De la diminuation du nombre des fêtes.

<sup>5)</sup> Dieselben Gründe hatte schon Gerson seiner Zeit geltend gemacht.

von allen gehalten werden sollten. Aufser diesen sollten keine weiter gefeiert werden. In der Bulle *Universa per orbem* vom 13. September 1642 wurde also die Zahl dieser Tage einschliesslich der Patronsbeste und des Trinitatisonntages auf 36 festgesetzt, wozu noch die übrigen Sonntage kamen<sup>1)</sup>.

Im 18. Jahrhundert war es teilweise die an den bourbonischen Höfen herrschende Kirchenfeindschaft und sogen. aufgeklärte Richtung, welche noch weitere Mafsregeln in dieser Hinsicht verlangte. Zunächst wurde 1727 auf Antrag der Provinzialsynode von Tarragona durch Papst Benedikt XIII. eine Reduktion der Feste für einen Teil Spaniens bewilligt, durch welche der Unterschied von ganzen und halben Feiertagen aufkam<sup>2)</sup>. Es wurde nämlich die Forderung des Sabbatismus nur für die Sonntage und 17 Festtage aufrecht erhalten, also für die Hälfte obiger Zahl, und für andere 17 Tage nur verlangt, dafs die Gläubigen die Messe hörten. Nach Beiwohnung des Gottesdienstes sollten alle Arbeiten erlaubt sein. Diese Bewilligung wurde durch Benedikt XIV. im Jahre 1748 auf Neapel und Sizilien sowie auf einige spanische Diözesen ausgedehnt.

Derselbe Papst dehnte im Jahre 1754 diese Reduktion auf Österreich aus in der Weise, dafs nur noch 15 volle Feiertage aufser den Sonntagen gehalten, an den übrigen Tagen aber, welche nach der Bulle *Universa per orbem* zu feiern gewesen wären, nur die Anhörung der heiligen Messe und die Beobachtung der mit den abgeschafften Feiertagen etwa verbundenen Vigilfasten gefordert wurde. Letztere Forderung geriet bald in Vergessenheit, und auch mit der Anhörung der heiligen Messe an den abgeschafften Feiertagen wurde es nicht genau genommen. Daher wünschte die Kaiserin Maria Theresia eine Änderung, und Papst Clemens XIV. erlies im Jahre 1771 ein neues Reduktions-Breve. Darin wurde von der Forderung, die Vigilfasten zu beobachten und an den abgeschafften Feiertagen die heilige Messe zu hören, Umgang genommen und folgende Festtage als volle vorgeschrieben: Weihnachten, Stephanstag, Neujahr, Epiphanie, Ostern zwei Tage, Christi Himmelfahrt, Pfingsten zwei Tage, Fronleichnam, Peter und Paul, Allerheiligen, die fünf grossen Marienfeste und das Fest des Landespatrons, also 18 Tage und die Sonntage des Jahres. Die gleiche Festordnung wurde 1772 dem damaligen Kurfürstentum Bayern und im Jahre 1775 Polen und Ostpreussen verliehen, ferner 1791 in ganz Spanien eingeführt<sup>3)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Eine freilich nicht weitgehende Reduktion der Feste war von der Provinzialsynode zu Trier 1549 und in einigen französischen Diözesen vorgenommen worden. Erstere Synode hatte auch bereits das System der Halbtagsfeste adoptiert. Siehe *Thomassin* l. c. p. 153.

<sup>2)</sup> *J. Fessler* über die abgeschafften Feiertage im Archiv f. Kirchenrecht V (1860), 194. *Schüch-Grimmich*, Handbuch der Past.-Theol. (10. Aufl.) S. 338 ff.

<sup>3)</sup> Bull. Rom. Contin. Romae 1846, IX, 120.

Unter Pius VI. waren Gesuche um Reduktion der Feste seitens einzelner Diözesen und Distrikte und Bewilligung von solchen seitens des Papstes sehr häufig, wie das Bullarium dieses Papstes ausweist.

Die einschneidendsten Veränderungen auf diesem Gebiete verursachte aber die französische Revolution. Durch Dekret vom 5. Oktober 1793 schaffte der Konvent die christliche Zeitrechnung für die französischen Gebiete ab und vollzog die Einführung einer neuen Zeitrechnung. Die Jahre sollten von der Errichtung der französischen Republik, 22. September 1792, an gezählt werden; damit wurde gleichzeitig die Wocheneinteilung abgeschafft und die Monate, die alle nur 30 Tage hatten, in drei Dekaden eingeteilt. Die Franzosen bedienten sich dieser Zeitrechnung bis 1. Januar 1806. Während der Herrschaft derselben war die kirchliche Ordnung in Frankreich durch Napoleon vorgenommen worden, und dieselbe behielt, was die Festordnung angeht, die Spuren jener Zeit bis auf den heutigen Tag. Denn die Kirche mußte insoweit den Zuständen Rechnung tragen, daß die sämtlichen Feiertage, welche in die Woche fallen, entweder abgeschafft oder auf die Sonntage verlegt wurden. Übrig blieben nach dem Erlaß des Kardinallegaten Caprara, datiert Paris 9. April 1802, nur vier im ganzen Jahr, nämlich Weihnachten, Christi Himmelfahrt, Mariä Aufnahme in den Himmel, weil der 15. August zugleich Napoleons Namenstag war, und Allerheiligen. Der Erlaß galt für ganz Frankreich nach seinem damaligen Umfang, also einschließlich der Niederlande und des ganzen linken Rheinufers.

Über den gegenwärtigen Stand der Sache giebt folgende Übersicht Auskunft, worin zusammengestellt ist, welche Festtage jetzt in den einzelnen Ländern Mitteleuropas mit Sabbatsruhe öffentlich gefeiert werden.

In Rom: Weihnachten, Ostern und Pfingsten je ein Tag, Neujahr, Epiphanie, Lichtmefs, St. Joseph 19. März, Mariä Verkündigung, Christi Himmelfahrt, Philippus Neri 26. Mai, Fronleichnam, Geburt Johannes des Täufers, Peter und Paul, Assumptio 15. August, Mariä Geburt, Allerheiligen, Mariä Empfängnis und Johannes Evangelist 27. Dezember.

In Frankreich feiert man die durch das Napoleonische Konkordat konzedierten vier Feste, Weihnachten, Christi Himmelfahrt, Assumptio und Allerheiligen. Alle übrigen kirchlichen Festtage werden, wenn sie auf Wochentage fallen, auf den nächstfolgenden Sonntag verlegt. Auch in Belgien, Holland und im Großherzogtum Luxemburg begnügt man sich bis auf den heutigen Tag mit derselben verkümmerten Festordnung.

In Österreich haben die cis- und die transleithanischen Länder dieselben Feiertage: Weihnachten, Ostern und Pfingsten je zwei Tage, Neujahr, Epiphanie, Lichtmefs, Mariä Verkündigung, Christi Himmelfahrt, Fronleichnam, Peter und Paul, Assumptio, Allerheiligen und

Mariä Empfängnis. Die Patrozinien sind von Joseph II. auf die darauf folgenden Sonntage verlegt, aber die Feste der Landespatrone werden in den einzelnen Kronländern an den betreffenden Tagen gefeiert, nämlich in Österreich ob und unter der Enns das Fest des hl. Leopold, in Oberösterreich St. Florian, in Mähren Cyrill und Methodius, in Schlesien Hedwig, in Böhmen Wenzeslaus und Johannes von Nepomuk, in Galizien Stanislaus und Michael, in Steiermark, Kärnten, Krain, Küstenland, Salzburg, Tirol und Vorarlberg St. Joseph, in Slavonien Johannes der Täufer, in Ungarn der hl. Stephan Bekenner, in Kroatien Elias, in Siebenbürgen Ladislaus, in Salzburg Rupert, in Dalmatien Hieronymus, in Görz Hermagoras und Fortunatus.

Was Preussen betrifft, so war es zuerst nach der Einverleibung von Schlesien nötig geworden, die Festordnung neu zu regeln. Dies geschah durch ein Breve Papst Clemens' XIV. vom 24. Juni 1772, welches für die Diözese Breslau speziell erlassen war, aber für den ganzen preussischen Staat in seinem damaligen Umfang gelten sollte. Es wurden an Festtagen beibehalten und zu feiern befohlen: Ostern, Pfingsten und Weihnachten je zwei Tage, Beschneidung des Herrn, Epiphanie, Christi Himmelfahrt und Fronleichnam, fünf Feiertage der Mutter Gottes, nämlich Mariä Reinigung, Verkündigung, Himmelfahrt, Geburt und Empfängnis, ferner Peter und Paul und Allerheiligen. Wo mehrere Patronsfeste gefeiert wurden, sollte nur eines davon, nämlich das höchste, beibehalten werden.

Diese Feiertagsordnung galt nur bis 1788, da König Friedrich Wilhelm II. durch seinen Geschäftsträger Ciofani in Rom bei Pius VI. eine weitere Verminderung der Feiertage beantragen ließ. Infolgedessen verlegte der genannte Papst noch die beiden Muttergottesfeste des 15. August und des 8. September auf den folgenden Sonntag und bestimmte andererseits auf den besonderen Wunsch des Königs, daß der Mittwoch der dritten Woche nach Ostern, der Buß- und Betttag, zum Festtage gemacht werde, um an demselben Gott um eine reichliche Ernte zu bitten.

Es sollte jedoch, um einigermaßen Ersatz für die abgeschafften Apostel- und Heiligenfeste zu leisten, am 29. Juni die Kommemoration sämtlicher Apostel und am 26. Dezember eine solche sämtlicher heiligen Märtyrer, welche schon Clemens XIV. angeordnet hatte, weiterhin beibehalten werden<sup>1)</sup>.

Diese Festordnung blieb maßgebend für den preussischen Staat und wurde durch ein Breve Leos XII. vom 2. Dezember 1828 auch auf die bis dahin neu erworbenen Gebiete ausgedehnt. Dadurch wurde für die Gebiete des linken Rheinufers, die unter französischer

---

<sup>1)</sup> Die angezogenen Breven Clemens' XIV., Pius' VI. und Leos XII. sind abgedruckt bei *Dumont*, Sammlung kirchl. Erlasse für d. Erzd. Köln (2. Aufl.) S. 199 ff.

Herrschaft nur die vier napoleonischen Feiertage gehabt hatten, eine ansehnliche Vermehrung der Festtage herbeigeführt. Damit diese Vermehrung die arbeitenden Klassen in den Industriebezirken mit konfessionell gemischter Bevölkerung nicht in ihrem Erwerb beeinträchtigte, wurde auf Antrag des Erzbischofs v. Spiegel noch zugestanden, daß an solchen Orten an den durch das Breve Leos XII. neu hinzugekommenen Festtagen nach Anhörung der heiligen Messe knechtliche Arbeiten verrichtet werden dürften. Bei dem durchweg sehr religiösen Sinn der in Betracht kommenden Gegenden wurde von dieser Vergünstigung kaum Gebrauch gemacht, so daß sie obsolet ist. Dies ist der Ursprung der in Preußen für die Katholiken gegenwärtig geltenden Festordnung; eine Veränderung ist nur in einem Punkte eingetreten, indem die Katholiken die 1893 für ratsam erachtete Verlegung des Buß- und Bettages in den November mitmachten und nun Mariä Darstellung im Tempel als bewegliches Fest an dem betreffenden Tage feiern.

In der Provinz Hannover, Diözese Hildesheim und Osnabrück, werden außer den in Preußen üblichen Tagen noch Geburt Johannes des Täufers, Assumptio und Mariä Geburt sowie die Landespatrone Bernhard und Martinus gefeiert.

Für die Länder der nordischen Mission, Diözese Osnabrück, fallen von den zuletzt genannten Feiertagen fort: Geburt Johannes des Täufers, Peter und Paul und die sämtlichen Marienfeste, und es verbleiben nur Weihnachten, Ostern und Pfingsten mit je zwei Tagen, Neujahr, Epiphanie, Himmelfahrt, Fronleichnam und Allerheiligen. Dies gilt für Bremen, Hamburg, Lübeck, Schleswig-Holstein, beide Mecklenburg und Dänemark.

In Bayern werden folgende Festtage beobachtet: Weihnachten, Ostern und Pfingsten je zwei Tage, Neujahr, Epiphanie, Lichtmess, St. Josephstag, Mariä Verkündigung, Christi Himmelfahrt, Fronleichnam, Geburt Johannes des Täufers, Peter und Paul, Mariä Himmelfahrt und Geburt, Allerheiligen und Mariä Empfängnis. Einzelne Diözesen Bayerns feiern noch ihre besonderen Patrone.

In der Pfalz, Diözese Speier, sind in der Festordnung die Nachwirkungen der Franzosenherrschaft noch bemerkbar, indem dort nur gefeiert werden Neujahr, Christi Himmelfahrt, Fronleichnam, Assumptio, Allerheiligen; Ostern, Pfingsten und Weihnachten mit je zwei Tagen.

Im Königreich Sachsen sind gebotene Feiertage: Neujahr, Epiphanie, Mariä Verkündigung, Himmelfahrt Christi, Fronleichnam, Peter und Paul, Assumptio, Mariä Geburt und Empfängnis, Allerheiligen, Weihnachten; Ostern und Pfingsten je zwei Tage.

In der oberrheinischen Kirchenprovinz differieren die Festordnungen der einzelnen Diözesen bedeutend. Die meisten Feste hat man in

Württemberg, nämlich: Neujahr, Epiphanie, Mariä Lichtmess, Josephstag, Mariä Verkündigung, Christi Himmelfahrt, Fronleichnam,

Geburt Johannes des Täuflers, Peter und Paul, Mariä Himmelfahrt und Geburt, Allerheiligen, Mariä Empfängnis; Ostern, Pfingsten und Weihnachten mit je zwei Tagen.

In Baden, Erzdiözese Freiburg, werden alle fünf großen Muttergottesfeste am Tage selbst gefeiert, ebenso das Fest des hl. Joseph; die übrigen Feste sind wie in Württemberg, mit Ausnahme des 24. Juni, Geburt Johannes des Täuflers.

In Nassau und Kurhessen, Diözese Fulda und Limburg, werden gefeiert: Weihnachten, Ostern und Pfingsten je zwei Tage, dann Neujahr, Epiphanie, Lichtmess, Mariä Verkündigung, Christi Himmelfahrt, Fronleichnam, Peter und Paul, Assumptio, Allerheiligen, dann der preussische Buß- und Bettag im November und in Limburg der Kirchenpatron am betreffenden Tage.

In Hessen-Darmstadt resp. der Diözese Mainz gilt dieselbe Festordnung wie in der Pfalz.

Daran reiht sich Elsass-Lothringen mit den vier französischen Feiertagen. Ein Regierungserlass vom 10. Oktober 1887 fügte ihnen „als allgemeine Feiertage im Sinne des Reichsgesetzes sowie als Feier-, Fest- und Ruhetage im Sinne des *code de procédure civile* noch den Karfreitag, Oster- und Pfingstmontag“ hinzu<sup>1)</sup>.

In der Schweiz wird gefeiert: Neujahr, Epiphanie, Lichtmess, St. Joseph, Mariä Verkündigung, Christi Himmelfahrt, Fronleichnam, Geburt Johannes des Täuflers, Peter und Paul, Assumptio, Mariä Geburt, Kreuz-Erhöhung, Allerheiligen, Mariä Empfängnis; Weihnachten, Ostern und Pfingsten je zwei Tage. Der „eidgenössische Buß- und Bettag“ fällt auf den dritten Sonntag des September.

Für die Katholiken Englands liefs Pius VI. unter dem 9. März 1777 als Feiertage bestehen: Ostern und Pfingsten je zwei Tage, Weihnachten, Neujahr, Epiphanie, Christi Himmelfahrt, Fronleichnam, Mariä Verkündigung und Himmelfahrt, Peter und Paul, Allerheiligen und das Fest des Landespatrons. Gegenwärtig feiert man: Ostern, Pfingsten und Weihnachten je einen Tag, Neujahr, Epiphanie, Christi Himmelfahrt, Fronleichnam, Peter und Paul, Assumptio und Allerheiligen. Für Schottland kommt noch der Andreastag, für Irland der St. Patrickstag hinzu.

---

<sup>1)</sup> B. Schäfer, Einheit in Liturgie u. Disciplin f. d. kath. Deutschland (Münster 1891) S. 33.

## Zweiter Teil.

### Erster Abschnitt. Das Kirchenjahr.

#### § 5. Das Osterfest, sein Name und die älteste Litteratur darüber.

Wenn es sich darum handelt, den Lehrstoff, den das Kirchenjahr bietet, im Unterricht zu verwerten, so wird man mit dem Weihnachtsfest als dem Fest der Geburt Christi beginnen müssen. Denn das Kirchenjahr ist eine verkürzte Erneuerung der wichtigeren Heilthaten und neue Vorführung der Hauptmomente aus dem Leben des Erlösers. Ist aber das Kirchenjahr selber Erkenntnisobjekt, so wird man, namentlich wenn man geschichtlich verfahren will, mit dem Osterfest den Anfang zu machen haben, weil dasselbe von Anfang an vorhanden war und die natürliche Grundlage des Ganzen bildet. Es ist nicht wie viele andere Feste erst im Laufe der Zeit entstanden, sondern die unmittelbare Anknüpfung an den Alten Bund und also im vollsten Sinne des Wortes eine Veranstaltung einer höheren Hand, welche die Menschen nach ihren Absichten leitet. Es bedurfte zur Einführung dieses Festes keiner menschlichen Klugheit oder Frömmigkeit, sondern sie war von oben vorgezeichnet und in die Wege geleitet.

Das Osterfest ist das Hauptfest der Christenheit, das erste und älteste von allen Festen, die Grundlage, auf welcher sich das Kirchenjahr aufgebaut hat, das Verbindungsglied mit den Festen des Alten Bundes und der Mittelpunkt, wonach sich die Termine der andern beweglichen Feste richten. Für das wichtigste Fest erklärten es schon die Kirchenväter, z. B. Leo d. Gr.: *In omnibus sollempnitatibus christianis non ignoramus paschale sacramentum esse praecipuum*<sup>1)</sup>. Er giebt als Grund dafür an, die Menschwerdung und Geburt des Sohnes Gottes diene in diesem Geheimnisse als Voraussetzung, und Christus habe keine andere Veranlassung gehabt, sich der Geburt aus dem Weibe zu unterziehen, als die, sich für uns ans Kreuz heften zu lassen<sup>2)</sup>.

Den Namen anlangend, ist das deutsche Wort Ostern abzuleiten von *Ostra*, angelsächsisch *Eastre*<sup>3)</sup>, dem Namen der Frühlingsgöttin der alten Sachsen und Angeln, der sich in manchen Ortsnamen erhalten hat (Osterode, Osterberg etc.). Ihr zu Ehren wurden im Frühling

<sup>1)</sup> Sermo 47 in Exod.

<sup>2)</sup> Sermo 48, c. 1.

<sup>3)</sup> Beda, De rat. temp. 1, 5.

Feuer angezündet, die Osterfeuer. Die lateinische Sprache brauchte in der Liturgie anfangs nur *dominica resurrectionis*, nicht *pascha*. *Pascha* hat mit dem griechischen Wort *πάσχω* nichts zu thun, sondern ist die aramäische Form für *pesach* = vorübergehen, also  $\text{ܡܫܚ}$  für  $\text{ܡܫܚ}$ . In der christlichen Zeit erinnerte man sich beim Gleichklang der Worte gern an das, was für die Christen Gegenstand der Osterfeier ist, und sah darin auch wohl ein Wortspiel. Im Pentateuch wird *pascha* nur im eigentlichen Sinne *transitus, phase* genommen<sup>1)</sup>.

Beim Osterfest kommt in Betracht sein Alter, sein zeitlicher und sein innerlicher Zusammenhang mit dem jüdischen Osterfest. Das Bindeglied zwischen beiden ist der Tod und der Todestag Christi; dann sind die Art und Dauer der Feier, die Vorfeier, die Quadragese und endlich die Nachfeier, die Oktave, zu berücksichtigen.

Was zunächst das Alter und die Erwähnungen des Osterfestes in der kirchlichen Quellenlitteratur angeht, so reden die apostolischen Väter nicht davon, was eben Zufall ist. Nur in dem interpolierten Briefe des Ignatius an die Philipper (c. 14) wird es erwähnt<sup>2)</sup>. Die Stelle polemisiert gegen die Quartodecimaner, was allein schon auf einen späteren Ursprung derselben hinweist. Ebensovienig wird in der Didache und den pseudoclementinischen Homilien vom Osterfest gesprochen.

Die Apologeten anlangend, kommt es in den beiden Apologien Justins nicht vor, wohl aber im Dialog mit Tryphon (c. 40 u. 111). Clemens von Alexandrien erwähnt nur das jüdische Pascha, das christliche nicht. Eine Schrift über die Osterfeier aber schrieb Melito von Sardes in den Jahren, als Servilius Paulus Prokonsul von Asia war, weil damals ein Streit in Laodicea betreffs der Osterfeier ausgebrochen war. Gegen Melito, der auf quartodecimanischer Seite stand, schrieb Clemens von Alexandrien<sup>3)</sup>.

Irenäus verfaßte eine eigene Schrift *De paschate*, welche durch die quartodecimanischen Streitigkeiten veranlaßt war, aber leider verloren gegangen ist. In den ihm zugeschriebenen Fragmenten wird das Osterfest erwähnt fragm. III u. VII<sup>4)</sup> und berichtet, daß die Praxis und die Ansichten in betreff des österlichen Fastens in der Kirche damals sehr verschieden gewesen seien. Manche hätten einen, andere zwei, andere mehrere Tage, noch andere sogar 40 Tage gefastet, wovon später die Rede sein wird.

Häufig sind die Erwähnungen des Osterfestes bei Tertullian. Den Namen anlangend, ist zunächst zu erwähnen, daß bei ihm *pascha* nicht den einzelnen Tag des Osterfestes bezeichnet, sondern einen längeren Zeitraum, nämlich den, in welchem gefastet und die Taufe erteilt wurde<sup>5)</sup>, also mit andern Worten die Leidenszeit und die

<sup>1)</sup> 2 Mos. 12, 11. 4 Mos. 28, 16.

<sup>2)</sup> Patr. ap. op. ed. Funk II, 122.

<sup>3)</sup> Euseb., Hist. eccl. IV, 33.

<sup>4)</sup> Iren. ed. Stieren p. 825—827.

<sup>5)</sup> De orat. c. 18.

Auferstehungswoche<sup>1)</sup>. Für den Todestag des Herrn kommt daneben der Name *parascève* vor<sup>2)</sup>. Das Pascha wurde, wie er weiter berichtet, im ersten Monat (d. i. März) gefeiert<sup>3)</sup> und war durch das jüdische Pascha vorgebildet<sup>4)</sup>.

Aus dem Jahre 243 n. Chr. besitzen wir eine eigene Schrift über das Osterfest, welche früher irrig dem Cyprian beigelegt wurde, aber vielleicht eine Übersetzung einer Schrift des Theophilus von Cäsarea ist. Sie führt den Titel *De paschate computus* und ist außerhalb Roms verfaßt im Interesse des sechzehnjährigen Ostercyklus des Hippolyt.

Wichtig sind uns ferner aus der vornicänischen Zeit die Aufserungen Hippolyts in betreff der Quartodecimaner. „Diese haben“, sagt er, „alle Traditionen der Apostel übereinstimmend mit der Kirche bewahrt und unterscheiden sich nur in einem Punkt von ihr, indem sie aus Streitsucht, Eigensinn und Unwissenheit an der Meinung festhalten, Ostern müsse stets am 14. Nisan gefeiert werden, gleichviel auf welchen Wochentag derselbe falle“<sup>5)</sup>.

Wenn die unter Hippolyts Namen laufenden arabischen Kanones, insbesondere der Kanon 22, ihn zum Verfasser haben sollten, so wäre seine eigene Meinung in der Zeitfrage gewesen, man müsse Ostern in derselben Woche feiern, wie die Juden, aber an dem betreffenden Sonntage dieser Woche. Vor diesem Sonntage solle eine Woche lang bei Wasser und Brot gefastet werden. — Letzteres ist ein Beleg zu der oben angeführten Äusserung des Irenäus<sup>6)</sup>. Der hier gegebene Termin würde sich mit dem sechzehnjährigen Ostercyklus des Hippolyt ganz gut vereinigen lassen; denn dieser ist ja nichts weiter als die verdoppelte Oktaëteris der Juden<sup>7)</sup>.

Von den sogen. Kanones der Apostel erwähnen can. 7 und can. 69 des Osterfestes und der österlichen Fasten. Der Kanon 7 ist noch außerdem wegen der Zeitbestimmung wichtig, indem er sagt: „Wer Ostern vor der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche mit den Juden feiert, sei Anathema.“ Wir sehen aus dieser Stelle nämlich, was anderweit zu beachten ist, daß das jüdische Osterfest auch vor das Frühlings-äquinoktium fallen konnte. Nur der letzte Tag des Nisan durfte niemals vor dasselbe fallen. Mithin mußte das jüdische Ostern oft genug vor den 21. März fallen und konnte das auch im Todesjahr Christi geschehen sein.

Von Eusebius' Schrift über das Pascha<sup>8)</sup>, welche er dem Kaiser widmete, ist nur ein Teil erhalten, worin eine bemerkenswerte Stelle

<sup>1)</sup> Vermutlich versteht Tertullian unter pascha die Kar- und Osterwoche zusammen, als Zeit, in der jeder Tag seine liturgische Feier, seine collecta, hatte, was sonst nicht der Fall war. Ähnlich bedeutet quinquagesima die Zeit von Ostern bis Pfingsten.

<sup>2)</sup> Adv. Marc. IV, 12; De ieiun. c. 14; vgl. auch De bapt. 19, De cor. 3.

<sup>3)</sup> De ieiun. 14.

<sup>4)</sup> Adv. Marc. V, 7.

<sup>5)</sup> Philos. VIII, 18.

<sup>6)</sup> Can. arab. 22.

<sup>7)</sup> Florian Riess, Das Geburtsjahr Christi S. 136.

<sup>8)</sup> *Mai*, Nova coll. vet. script. IV, 208; *Migne*, P. Gr. 26, 694.

über das Mefopfer vorkommt. In betreff der Festfeier und des Termins derselben enthält das Fragment nichts. Für die Widmung bedankte sich Konstantin in einem eigenen Schreiben an Eusebius, welches der eitle Mann seiner *Vita Constantini* einverleibt hat (IV, 35). Das Rundschreiben des Kaisers an die christlichen Kirchen, wodurch ihnen der Beschluß der Synode von Nicäa in betreff der Osterfeier bekannt gemacht worden<sup>1)</sup>, hätte dagegen die Aufnahme in jene Schrift entschieden mehr verdient.

### § 6. Der Zusammenhang des christlichen Osterfestes mit dem jüdischen.

Zwischen dem christlichen und dem jüdischen Osterfeste besteht ein realer oder historischer und ein idealer Zusammenhang: ein realer, indem der Tod des Herrn sich am ersten jüdischen Ostertage, 15. Nisan, ereignete, und ein idealer, indem das, was sich ereignete, im Alten Testament seine Vorbilder hatte, also ein Zusammenhang wie zwischen Typus und Wirklichkeit.

Das jüdische Pascha war eine Wiederholung dessen, was am Abend vor dem Auszug aus Ägypten stattgefunden hatte. Damals schlachteten die Kinder Israels ein Lamm und bestrichen mit dessen Blut die Thürpfosten, wodurch bewirkt wurde, daß der Würgengel an ihren Häusern vorüberging. Sie verzehrten darauf, zur Reise gerüstet, das Lamm in feierlicher Mahlzeit.

Diese letzte Mahlzeit, welche die Israeliten in Ägypten am Abend vor dem Auszuge, also am 14. Nisan, abhielten, hatte aber einen religiösen Charakter und sollte darum auch später jedes Jahr an demselben Tage und zur selben Stunde als Gedächtnisfeier wiederholt werden, wobei der Hausvater seine Hausgenossen, Kinder und Gesinde, über die Bedeutung der Feier zu belehren hatte<sup>2)</sup>.

Die Art und Weise der Abhaltung der Feier war genau vorgeschrieben und einigermaßen umständlich. Es sollte nämlich am zehnten Tage des ersten Monats, des Nisan, wie sein späterer Name lautete, jeder Hausvater ein fehlerloses einjähriges Lamm männlichen Geschlechts aussuchen, oder wenn er in seiner Herde keines hatte, es anschaffen und für die Feier bereit halten.

Am Abend des 14. Nisan sollte das Lamm geschlachtet, gebraten und in derselben Nacht von der Hausgenossenschaft zugleich mit ungesäuertem Brot und bitteren Kräutern stehend verzehrt werden, so daß nichts davon übrig blieb<sup>3)</sup>. Von diesem Zeitpunkt an bis zum 21. Nisan einschließlic sollte nur ungesäuertes Brot gegessen werden. Darum hieß die Zeit vom 15.—21. Nisan die Tage der ungesäuerten Brote. Der erste und der letzte Tag, der 15. und 21. Nisan, wurden besonders heilig gehalten, und knechtliche Arbeiten waren an denselben

<sup>1)</sup> Vita Const. III, 17 sqq.

<sup>2)</sup> 2 Mos. 12, 42.

<sup>3)</sup> 2 Mos. 12, 6—8.

verboten<sup>1)</sup>. Während der ganzen Osterwoche wurden täglich im Tempel Brand-, Speise- und Sühnopfer für das gesamte Volk dargebracht; auch veranstalteten einzelne Gläubige für ihre Person besondere Opfer. Der 16. Nisan aber, der zweite Ostertag, war noch durch ein Opfer besonderer Art ausgezeichnet, nämlich durch das erste Erntepfer, welches in Darbringung einer Garbe von völlig ausgebildeten Gerstenähren nebst dem Opfer eines einjährigen Lammes bestehen sollte<sup>2)</sup>. Denn im März wird in Palästina bereits die Gerste reif. Es dient somit die Vorschrift, dies Gerstenopfer darzubringen, zugleich als Merkmal der Zeit, wann das Osterfest fallen muß, welches dadurch bei der Beweglichkeit des jüdischen Jahresanfangs einigermaßen an ein feststehendes natürliches Ereignis gebunden wird.

In einzelnen Vorschriften des Verfahrens beim Opfer des Lammes sind Hindeutungen auf den Sühnetod des Messias gegeben. Es sollten die Thürpfosten mit dem Blute des Lammes bestrichen werden, damit der Würgengel an dem Hause vorübergehe, sodann sollte dem Lamm kein Knochen gebrochen werden. Dazu kommen noch einzelne kleine Züge, welche die ideale Verbindung des Osteropfers mit dem Kreuzesopfer bestätigen und vervollständigen, wie schon einzelne Kirchenväter bemerkt haben.

Isaias, der in seinen Weissagungen die Leiden des Messias schildert, nennt ihn das von Gott auserlesene Opferlamm, welches fremde Schuld trägt<sup>3)</sup>. Schon Johannes der Täufer bezeichnet daher Jesum als das Lamm Gottes, welches die Sünden der Welt hinwegnimmt, und den neutestamentlichen Schriftstellern ist dieser ideale Zusammenhang selbstverständlich und geläufig. Der Evangelist Johannes bestätigt ausdrücklich den typischen Charakter der Paschariten, indem er die Stelle: *Os non comminuetis ex eo*<sup>4)</sup> auf den gekreuzigten Christus bezieht und im Unterbleiben des *crurifragium* eine Erfüllung jener Schriftstelle sieht<sup>5)</sup>. Der Apostel Paulus aber erklärt schlechthin und ganz im allgemeinen, daß das Opfer Christi an die Stelle des Pascha getreten sei, und legt auch dem Ungesäuerten eine vorbildliche Bedeutung bei<sup>6)</sup>. Wie es scheint, hat er gegen das Abhalten eines Paschamahles von seiten der Christen nichts einzuwenden, wenn er sich anderwärts auch gegen das Festhalten an jüdischen Gebräuchen, z. B. den Sabbaten und Neumondsfesten, aussprach<sup>7)</sup>. Was die Kirchenväter angeht, so genügt es, auf Justinus<sup>8)</sup> sowie Tertullian<sup>9)</sup> zu verweisen, welche insbesondere noch in dem Umstande, daß das Paschalamm mit zwei Stäbchen der Länge und der Quere nach durchstochen wurde, um es besser braten zu können, einen Hinweis auf das Kreuz sehen, an dem Christus ausgespannt wurde.

<sup>1)</sup> 3 Mos. 23, 7. 8.

<sup>2)</sup> 3 Mos. 23, 10 ff.

<sup>3)</sup> Joh. 19, 36.

<sup>4)</sup> Dial. c. Tryph. c. 40. 111.

<sup>5)</sup> Is. 53, 7 ff.

<sup>6)</sup> 1 Kor 5, 7. 8.

<sup>7)</sup> Adv. Marc. IV, 40; V, 7.

<sup>8)</sup> 2 Mos. 12, 46.

<sup>9)</sup> Kol. 2, 16.

Somit kann kein Zweifel sein, daß das jüdische Osterfest gewissermaßen in das Christentum mit hinübergewonnen wurde, wobei die in jenem enthaltenen Typen ihre Erfüllung fanden.

Abgesehen von den Beziehungen des Opfertodes Christi zur jüdischen Osterfeier und seiner dogmatischen Bedeutung, hätte schon das rein menschliche Gefühl und eine allgemein menschliche Sitte die Christen dahin führen müssen, den Todestag des Herrn, des Stifters ihrer Kirche, in ehrendem Andenken zu behalten und die Wiederkehr des Jahrestages zu feiern, an welchem er sich zum Opfer darbrachte. Dazu war aber das notwendige Vorbedingung, den Kalendertag seines Todes zu kennen.

Für die Juden war das sehr einfach, es war der 15. Nisan ihres Kalenders; aber für die Christen anderer Länder erhob sich sofort eine große Schwierigkeit, indem im römischen Reiche, dem sie alle angehörten, eine Mehrzahl von verschiedenen Zeitrechnungen und Kalendersystemen in Gebrauch war. Die Römer, die herrschende Nation, bedienten sich seit 45 v. Chr. des verbesserten julianischen Kalenders, nötigten aber die unterworfenen Völker keineswegs zu dessen Annahme, sondern die letzteren blieben bei ihren angestammten Gewohnheiten, solange sie wollten. Wichtig waren namentlich von den im Gebrauch befindlichen Systemen der ägyptische, syrisch-macedonische und der semitische Kalender und die damit verbundene Art, die Jahre zu zählen. Die Data der beiden erstgenannten Kalendersysteme auf römische zu reduzieren war möglich. War es auch dem gemeinen Manne nicht leicht, so war es doch für höher Gebildete ausführbar, weil diese Systeme feste Jahresanfänge hatten. Anders aber stand es mit dem jüdischen Kalender, dem das Mondjahr zu Grunde lag und bei dem die Monats- und Jahresanfänge nie mit einem bestimmten Tage des Sonnenjahres zusammentrafen. Das ägyptische Jahr begann zur Zeit Christi mit dem 29. August als Neujahrstag und bestand aus 12 Monaten von je 30 Tagen nebst 5 Schalttagen (ἐπαγόμενοι), die keinen Monat bildeten. Alle vier Jahre war ein Schaltjahr, nämlich das 3., 7., 11., 15. Jahr der julianischen Zeitrechnung. Das syrisch-macedonische Jahr begann mit der Herbst-Tag- und Nachtgleiche. Die Syrer nahmen später, aber nur teilweise, den julianischen Kalender an mit Abweichungen<sup>1)</sup>.

Das Schaltsystem war bei den Ägyptern im wesentlichen so wie bei den Römern, nur daß sie jedesmal ein Jahr vor dem römischen Schaltjahr ihr Schaltjahr hatten, indem sie den ἐπαγόμενοι noch einen Tag zusetzten, so daß ihrer sechs waren. Das hatte zur Folge, daß das nächstfolgende Jahr, also das 4., 8., 12., 16 u. s. w., erst mit dem 30. August begann, nicht mit dem 29. August<sup>2)</sup>. Zur Jahreszählung dienten die Regentjahre. Diese aber ließen sie beginnen mit dem

<sup>1)</sup> *Ideler*, Handbuch d. Chronol. I, 433.

<sup>2)</sup> *Ebd.* I, 142.

1. Thoth des Jahres, der der Proklamation des Regenten voranging, so daß die einzelnen Regenten manchmal mehr Jahre bekommen, als sie in Wirklichkeit hatten, während solche, die kein ganzes Jahr regierten, einfach wegbleiben<sup>1)</sup>).

Es war also für die betreffenden Nationen nichts weniger als leicht, den Todestag Christi nach ihrem Kalender zu bestimmen, da der jüdische 15. Nisan auf sehr verschiedene Tage, bald in den März, bald in den April fallen konnte; denn diese Kalender sind auf ganz andern Prinzipien aufgebaut. Wie schwierig die Frage war, an welchem Tage des Jahres der Tod Christi und seine Auferstehung gefeiert werden müsse, wird aus dem Folgenden noch mehr erhellen.

### § 7. Die Verhältnisse, wodurch der Charakter des Osterfestes als bewegliches bedingt ist.

Durch den realen Zusammenhang, worin das christliche Osterfest mit dem jüdischen steht, findet eine besonders ins Auge fallende Eigentümlichkeit des Kirchenjahres ihre Erklärung, nämlich die, daß es bewegliche Feste hat, von welchen Ostern die Grundlage bildet. Ostern hat darum keinen festen Termin, weil der 15. Nisan der Juden dem julianischen und gregorianischen Kalender gegenüber sich jedes Jahr verschiebt. Das Maß sowie die Art dieser Verschiebung sind bedingt durch den ehemaligen semitischen Kalender, wie er zur Zeit Christi nicht allein von den Juden gebraucht wurde, sondern auch in Syrien, Arabien, Mesopotamien, Babylon, Armenien, Osrhoëne und in einem großen Teile Kleinasiens im Gebrauch war, jedoch in der Weise, daß die andern Nationalitäten, die in diesen Ländern vertreten waren, sich desselben nicht bedienten, sondern ihren eigenen hatten, also z. B. die Griechen in Antiochien den syro-macedonischen u. s. w. Wo an einem Orte ein Gemisch von Nationalitäten existierte, da gab es auch verschiedene Kalenderformen.

Die hier in Betracht kommenden Eigentümlichkeiten des semitischen resp. jüdischen Kalenders aber sind folgende:

1. Die Juden ließen den Tag mit Sonnenuntergang endigen, so daß die Abendstunden von etwa nach 6 Uhr schon zum folgenden Tage gehörten. Das bedeutet unter Umständen schon eine Verschiedenheit der Datierung. Was bei den Römern z. B. um 10 Uhr Abends geschah, gehörte bei den Juden schon dem folgenden Tage an.

2. Das jüdische Jahr war ein bewegliches Lunisolarjahr, d. h. es bestand aus zwölf Mondmonaten, wovon jeder mit dem neuen Monde begann, so daß auf den 14. jeden Monats jedesmal der Vollmond treffen mußte. Der Mond vollendet seinen Lauf um die Erde

---

<sup>1)</sup> *Ideler* a. a. O. I, 113. 117. 119.

in rund  $29\frac{1}{2}$  Tagen, oder zwei Mondumläufe sind 59 Tage. Daher hatten die jüdischen Monate abwechselnd 30 und 29 Tage (Tischri und Nisan hatten 30), da man nicht in der Mitte eines Tages den neuen Monat anfangen lassen konnte. Demnach haben die 12 Monate des jüdischen Jahres zusammen 354 Tage. Es fehlen also an der Länge des Sonnenjahres noch  $11\frac{1}{4}$  Tage, und wenn dieser Unterschied nicht in irgend einer Weise ausgeglichen worden wäre, so hätten jeder jüdische Monat und das Neujahr in einem Menschenalter alle Jahreszeiten durchlaufen; denn wenn in einem Jahre der 1. Nisan beispielsweise auf den 1. März fällt, so trifft er im nächsten Jahr schon auf den 12. u. s. w.

Die Ausgleichung nun wurde bei den Semiten nicht bewerkstelligt durch Schalttage, sondern durch Schaltmonate. Nämlich 8 Sonnenjahre haben 2920 Tage ohne die Schalttage. Die gleiche Zahl von Tagen geht auf 99 Mondmonate, oder mit andern Worten: 8 Mondjahre und 3 Schaltmonate sind gleich 8 Sonnenjahren. Es müssen also in 8 Jahren 3 Schaltmonate eingefügt werden, dann kommt fast die gleiche Anzahl von Tagen heraus und es bleibt nur die kleine Differenz von 2—3 Tagen, welche durch die Schalttage verursacht ist. Auch diese kann, wenn sie bis auf 30 Tage angewachsen ist, mit Hilfe eines Schaltmonates gehoben werden. Zur Regulierung nötigte aber zuerst und hauptsächlich die Tag- und Nachtgleiche, zweitens das im Pentateuch vorgeschriebene Gerstenopfer.

Wenn es den Anschein hatte, als würde der Monat Nisan im Frühjahr vor der Tag- und Nachtgleiche endigen — Anfang und Mitte durften vor das Äquinoktium fallen, sowie auch die *quarta decima lunae* —, und wenn die Gerste am 14. Nisan noch nicht in Ähren war, so sagte man sich, daß die Zeitrechnung berichtigt werden müsse. Dies geschah, indem man den letzten Monat des ablaufenden Jahres, den Adar, 29 Tage länger dauern ließ als sonst; mit andern Worten: man setzte faktisch dem Jahre einen Monat zu, bezeichnete ihn aber nicht besonders, sondern nannte ihn *Weadar*. Das war der Schaltmonat. Wenn dies in acht Jahren dreimal geschah, dann war das reine Mondjahr wieder mit dem Sonnenjahr ausgeglichen durch ein sehr einfaches Verfahren. Das Äquinoktium konnte man überdies mit Hilfe des Tierkreises kontrollieren, da die Sonne am 20. März in das Zeichen des Widlers tritt, am 23. September in das Zeichen der Wage.

Wäre dieses Verfahren nun bei den Juden ein wissenschaftliches gewesen, d. h. wäre das Einschalten des Monats nach festen Gesetzen und infolge astronomischer Beobachtungen und Berechnungen vorgenommen worden, so würde sich der jüdische Kalender auf jeden andern reduzieren lassen, wenn auch mit Mühe. Aber das Schaltwesen wurde sozusagen willkürlich gehandhabt nach Gutdünken der Priesterschaft. Daher kann man nie mit Bestimmtheit sagen,

dieses oder jenes Jahr sei bei den Juden ein Schaltjahr gewesen. Und daher kann man nie ein weit zurückliegendes jüdisches Monatsdatum mit Sicherheit auf ein julianisches oder ein anderes umrechnen<sup>1)</sup>).

Bis zur Zeit der Zerstreuung nach dem jüdischen Krieg im Jahre 70 und noch lange nachher berechneten die Juden ihre Neumonde und Schaltjahre, also auch ihre Jahresanfänge, nicht nach festen astronomischen Grundsätzen, sondern nach dem oben geschilderten Brauch. Regel war es allerdings, daß der Monat an dem Tage angefangen wurde, an welchem sich zuerst die Mondsichel in der Abenddämmerung zeigte, und daß das Pascha gefeiert werden sollte, wenn sich die Sonne im Zeichen des Widlers befand<sup>2)</sup>). Es war, wie Maimonides hiermit übereinstimmend bemerkt, ein zweiter Adar einzuschalten, wenn die Frühlings-Tag- und Nachtgleiche erst am 16. Nisan oder später eintraf. Allein man würde sehr irren, wenn man glauben wollte, daß eine auf diese Prinzipien gegründete, unwandelbare Bestimmungsweise der Neumonde und Schaltjahre im Gebrauch gewesen sei, die eine sichere Reduktion jüdischer Data auf den julianischen Kalender gestattete. Es soll hiermit nicht behauptet werden, daß man noch gar keine Versuche gemacht habe, den Kalender cyklisch zu ordnen. Die Rechnung war aber so gut wie gar nicht vorhanden, da lediglich die Willkür des Sanhedrin den Ausschlag gab. Wie derselbe bei den Neumonden verfuhr, zeigt Ideler I, 512, und wie vielfache Rücksichten den Sanhedrin bei der Wahl der Schaltjahre leiteten, sagt uns Maimonides. Der Talmud hat ein merkwürdiges, an die Juden zu Babylon und in Medien gerichtetes Schreiben des Rabbi Gamaliel, Lehrers des Apostels Paulus, aufbewahrt, das hier an seiner Stelle stehen wird: „Wir machen euch hiermit bekannt, daß wir, da die Tauben (zum Opfer) noch zu zart und die Lämmer (zum Pascha) noch zu jung sind, auch die Zeit des Abib noch nicht herangekommen ist, in Vereinigung mit unsern Kollegen für nötig erachtet haben, dem Jahr 30 Tage zuzulegen.“

Die Stelle mag hier stehen zu Nutz und Frommen derer, welche, wenn sie einmal irgendwo ein bestimmtes jüdisches Datum in den Quellen finden, dasselbe flugs mit Hilfe der Mondtabellen in ein julianisches umrechnen und sich wo möglich der Hoffnung hingeben, darin eine Basis für weitere sichere Berechnungen zu besitzen.

Dies vorausgeschickt, erscheint es natürlich, daß im Orient die Christen aus dem Judentum in der apostolischen Zeit den Termin für ihr Osterfest ganz nach jüdischer Art bestimmten und eine

<sup>1)</sup> So *Ideler*, gewifs ein Sachverständiger, I, 570 f.

<sup>2)</sup> *Ios.*, Ant. I, 1, 3: ἐν κρίσει τοῦ ἡλίου καθ' ἑσπέρην. *Ideler* I, 401. 514. 570.

Trennung vom Judentum in dieser Hinsicht nicht stattfand, um so weniger, als jüdische Proselyten anfangs die Mehrzahl in der Christenheit bildeten. Dazu kam ferner, daß in Syrien und auch in vielen Teilen Kleinasiens neben dem griechischen resp. römischen ein Kalender im Gebrauch war, der auf denselben Grundsätzen wie der semitische beruhte. Aber diese Gewohnheit blieb, wenn sie auch von den Quartodecimanern beibehalten wurde, nicht herrschend und wurde nicht allgemein. Zunächst kam als Moment, welches eine Änderung bedingte, hinzu, daß für die Christen bei der Feier ihres Osterfestes der Auferstehungstag im Vordergrund stand, nicht der Todestag, welcher wohl Gedächtnistag war, aber sich nicht zur frohen Feier eignete. Der Auferstehungstag war aber der Sonntag nach dem 15. Nisan, und so wurde denn dieser Sonntag zum christlichen Osterfeiertag.

Bei der zunehmenden Ausbreitung des Christentums in nicht semitische Länder mußte sich mithin sofort die Notwendigkeit bemerklich machen, den Auferstehungstag nach dem dort geltenden julianischen Kalender entsprechend festzulegen und den abendländischen Christen nach ihrem Kalender anzusagen, wann sie Ostern zu feiern hätten. Es ist aber, wie gesagt, recht schwierig, ein Datum des jüdischen Kalenders in ein julianisches umzusetzen, und ein weit in der Vergangenheit liegendes Datum darauf zu reduzieren, war den meisten geradezu unmöglich.

Nun die Anwendung auf ein bestimmtes Ereignis.

Wenn man fragte: An welchem Tage ist Christus gestorben? so konnte man wohl antworten: Am 15. Nisan. Fragte man aber weiter: Was heißt das? Auf welchen Tag des römischen Kalenders fiel dieser 15. Nisan? so muß die Antwort lauten: Wer kann das wissen? Er fällt in einem Jahr in den März, im andern in den April, bald auf diesen bald auf jenen Tag unseres Kalenders.

Mit der Antwort: Auf den 15. Nisan — konnte weder der Ägypter noch der Römer etwas anfangen, sie hatte nur Sinn für den Semiten. Es war also notwendig, für die Länder, in welchen der semitische Kalender unverständlich war, sich nach einer andern Art, den Tag zu fixieren, umzusehen. In der Auswahl des Verfahrens aber waren die alexandrinische und vor allen die römische Kirche ausschlaggebend. Das Natürlichste wäre nun wohl gewesen, zu untersuchen, auf den wievielten März oder April im Todesjahre Christi 782 u. c. der 15. Nisan gefallen war. Aber das konnte nach einigen Decennien schon niemand mehr mit Sicherheit sagen. Daher mußte man sich nach andern Anhaltspunkten umsehen, und da bot sich natürlich der Vollmond der Frühlingszeit, also der dem Frühlings-Äquinoktium zunächst liegende Vollmond dar; denn der 15. Nisan muß immer auf diesen oder in die Nähe desselben fallen. So kam man also in Rom und Alexandrien allmählich auf die im ganzen noch jetzt geltenden

Grundsätze. Ostern wird gefeiert am ersten Sonntag nach dem ersten Vollmond nach der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche. In Rom wurde der diesem Grundsatz entsprechende Termin der Osterfeier nachweislich von Papst Sixtus I. an beobachtet, möglicherweise auch schon vorher. Das Weitere gehört mehr in die Kirchengeschichte.

Wenn sich bei den Abendländern hie und da auch die Neigung zeigte, den Todes- resp. Auferstehungstag Christi auf ein festes Datum des julianischen Kalenders umzurechnen und an diesem Tage zu feiern, etwa den 25. und 27. März, so kam doch diese Methode nie zur allgemeinen Anerkennung. Man entnahm vielmehr die Grundlagen der Berechnung aus der jüdischen Bestimmung des Ostertermins, nämlich einerseits die Vollmondszeit, andererseits das Frühlings-Äquinoktium, und als fremdes Element wurde nur der Sonntag hinzugenommen als der Wochentag der Auferstehung. Auf diese Weise kam die oben angegebene Regel zu stande, und so hat im jetzigen Ostertermin das jüdische bewegliche Sonnenmondjahr eine Spur seines Daseins hinterlassen sowie der Zusammenhang, in welchem Judentum und Christentum stehen, einen faktischen Ausdruck erhalten, der wohl verdiente, bis ans Ende der Zeiten konserviert zu werden<sup>1)</sup>.

### § 8. Die endgültige Gestaltung des Ostertermins und die Versuche, den Monatstag des Todes Christi als Feiertag zur Geltung zu bringen.

Die Art und Weise, das Andenken an das Leiden und Sterben des Herrn auf Grund des jüdischen Kalenders zu begehen, mußte sich bei der Genauigkeit, womit das Evangelium Johannes' die Ereignisse der Leidenswoche erzählt, ganz von selbst ergeben, wie folgt:

Am 9. Nisan war der Herr in Bethanien angekommen, tags darauf, am 10. Nisan, fand der feierliche Einzug in Jerusalem statt<sup>2)</sup>. Palmsonntag.

11. Nisan. Montag. Verwünschung des Feigenbaumes und zweite Reinigung des Tempels.
12. Nisan. Dienstag. Verschiedene Unterredungen des Herrn mit den Pharisäern und Sadduzäern. Das Opfer der Witwe. Heiden suchen Zutritt beim Herrn zu erlangen.
13. Nisan. Mittwoch. Der Verrat des Judas.
14. Nisan. Donnerstag. Das Paschamahl und die Gefangennahme.
15. Nisan. Verurteilung und Tod des Herrn<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Auch *Nilles* hat sich mehrmals entschieden gegen Verlegung des Osterfestes auf einen bestimmten Sonntag im April ausgesprochen. Siehe *Kalend. utr. eccl.* II, 286.   <sup>2)</sup> Luk. 19. 29 ff. Joh. 12, 1. 12 ff.

<sup>3)</sup> Die Frage, an welchem Wochen- und Monatstage das letzte Paschamahl gehalten wurde, behandelt unter den älteren Kirchenvätern besonders eingehend

16. Nisan. Sabbat. Grabesruhe.

17. Nisan. Sonntag. Die Auferstehung.

In der nämlichen Weise ließen sich diese Ereignisse in jedem Jahre an dem nämlichen jüdischen Kalendertage feiern. Der Wochentag dagegen wechselte, wie auch beim jüdischen Osterfest selbst. Aber wenn man da, wo der julianische oder auch der ägyptische Kalender galt, nun genau ebenso verfahren wollte und dabei von dem Bestreben, die Wochentage festzuhalten, d. h. den Freitag als Todestag und den Sonntag als Auferstehungstag, ganz abgesehen hätte, so mußten doch die Christen dieser Länder wissen, auf welchen Tag ihres Kalenders der 15. Nisan der Juden fiel, beziehungsweise in dem Todesjahre des Herrn gefallen war. Denn sie konnten doch dieses Datum nicht einmal im März, ein anderes Mal im April ihres Kalenders suchen.

Daraus ergab sich also von Anfang an eine bedeutende Differenz, die nicht auszugleichen war. Man mußte offenbar von vornherein für die Heidenchristen oder für die Gegenden, wo der julianische oder sonst ein nicht jüdischer Kalender im Gebrauch war, eine andere Art statuieren, den Termin des Osterfestes zu bestimmen. Somit ist es also vollständig glaublich, weil in konkreten Verhältnissen begründet, daß die Apostel in Syrien und Kleinasien den quartodecimanischen Ostertermin anordneten, während in Rom und Alexandrien von Anfang an ein anderer bestand. Denn auch angenommen, die römische Gemeinde habe zu Lebzeiten der Apostel nur aus Judenchristen bestanden, so waren die Juden in Rom doch so in der Minorität, daß sie sich hinsichtlich der Zeitrechnung nach dem Lande, wo sie wohnten, richten mußten und die Mehrzahl von ihnen mit dem jüdischen Kalender vielleicht gar nicht umzugehen wußte. Anders war es in Kleinasien, wo die Juden sehr zahlreich und in ihren Gewohnheiten geschützt waren und ein dem semitischen verwandter Kalender auch bei der einheimischen Bevölkerung teilweise in Gebrauch war.

Wenn die Kleinasiaten sich also für ihre Praxis auf die Anordnungen der Apostel, besonders des Johannes und Philippus<sup>1)</sup>, beriefen, so ist das ebenso glaubwürdig, als wenn die Römer die ihrige auf den Apostel Petrus zurückführten. Daß sie dieses wirklich thaten,

Ambrosius Epist. 23. Dieser Brief ist 385 verfaßt. Ambrosius sagt, das Paschamahl fand statt am 14. Nisan, welcher ein Donnerstag war; am 15. Nisan wurde Christus gekreuzigt, und am 17. stand er aus dem Grabe auf. Der Todestag ist mit Trauern und Fasten zu begehen, darum kann man nicht beide Ereignisse an einem und demselben Tage und den Tod Christi nicht an einem Sonntag feiern. Fällt der 15. Nisan auf einen Sonntag, so muß man mit der Osterfeier noch eine Woche warten. Johannes Philoponus, dessen Schrift *De paschate soeben* von C. Walter (Leipzig 1899) neu herausgegeben ist, läßt den Herrn das letzte Abendmahl am 13. Nisan halten und ihn nicht das alte, sondern ein neues mystisches Pascha feiern. Τῇ πρώτῃ τῶν ἁζύμων Matth. 26, 17 bedeute soviel als τῇ πρώτῃ κρὸ τῶν ἁζύμων. Harnack und Schürer, Theol. Litt.-Ztg. 1900, No. 4.

<sup>1)</sup> Euseb., Hist. eccl. IV, 21; V, 27.

erfahren wir u. a. aus den Festbriefen des hl. Athanasius, welcher sagt: „Die Römer behaupten, eine Überlieferung vom Apostel Petrus zu besitzen, welche verbietet, den 26. Pharmuthi (21. April) zu überschreiten, aber auch den 30. Phamenoth (26. März).“<sup>1)</sup> Wir haben hier nebenbei die Ostergrenze der damaligen Zeit, wobei der 25. März als Tag des Frühlings-Aquinoktiums angesetzt ist.

Die Gemeinden, für welche die quartodecimanische Praxis von vornherein unbrauchbar war, überwogen an Zahl und Einfluß, um so mehr, als auch Ägypten, wo die Kirche durch einen Schüler des Petrus organisiert wurde, sowie Griechenland auf ihrer Seite stand. Als es zu Streitigkeiten über diese Angelegenheit kam, mußte die numerisch schwächere Partei unterliegen, aber sie gab nicht nach, sondern schied als Ebionitismus aus der allgemeinen Kirche aus. Irenäus läßt den Antagonismus der römischen Kirche gegen die quartodecimanische Osterfeier bis auf Sixtus I. (116—126) zurückgehen. „Die römischen Bischöfe haben“, sagt Eusebius, „das Pascha weder selbst auf diese Weise gefeiert, noch auch ihren Untergebenen erlaubt, es so zu feiern.“ Wollte man hier dem Gedanken Raum geben, die römische Praxis sei eben unter Sixtus erst entstanden, so steht dem der Brief des Polykrates an Victor entgegen, wo es ebenfalls heisst, daß Rom sich für seine Praxis auf die Apostel Petrus und Paulus berufen habe<sup>2)</sup>.

Daß die judaisierende quartodecimanische Praxis der andern schliesslich unterlag, davon wird der tiefste Grund der sein, daß man nicht bloß den Todestag des Herrn allein feiern wollte, der allerdings an die XIV gekettet war, sondern auch seine Auferstehung. Der Auferstehungstag hängt mit dem Todestag zeitlich zusammen, und seine Feier hatte schon in den Apostelzeiten festen Fuß gefaßt in der Form als Sonntag (s. o. § 2). Den Sonntag konnte man nicht wieder fallen lassen, und so bekam man als Rahmen der Feier eigentlich eine ganze Woche. Man konnte die oben angeführten Ereignisse der Leidenswoche nicht auseinanderreißen; sie mußten zusammenbleiben. Die Juden feierten, wie Epiphanius in seiner Polemik gegen die Audianer bemerkt, ihre Ostern nur an einem Tage, die Christen aber hatten, sagt er, für ihre Osterfeier eine ganze Woche nötig<sup>3)</sup>. Darum konnten sie den jüdischen Ostertermin auf die Dauer nicht brauchen, wenn sie ihn auch als Grundlage zur Bestimmung des ihrigen nahmen. Endlich wirkte dazu noch mit, daß bei den Christen im 4. Jahrhundert die Vorstellung feststand, die XIV dürfe nicht vor das Frühlings-Aquinoktium fallen<sup>4)</sup>.

Neben der allgemeinen kirchlichen Gedächtnisfeier des Leidens und Sterbens des Herrn erhielten und wiederholten sich die Versuche,

<sup>1)</sup> Festbrief 21 vom Jahre 349 bei *Larson* S. 33.    <sup>2)</sup> *Euseb.*, *Hist. eccl.* V, 27.

<sup>3)</sup> *Epiaph.*, *Adv. haer.* 70, c. 12: *Μία γάρ ἡμέρα παρ' ἐκείνοις ζῆταιται, παρ' ἡμῶν δὲ οὐ μία ἀλλὰ ἕξ, ἑβδομάς πληροσάτη etc.*

<sup>4)</sup> *Idem* *ibid.* c. 11.

ein unbewegliches Monatsdatum dafür zu ermitteln und festzuhalten. Schon im 3. Jahrhundert glaubte man es mit Sicherheit herausgerechnet zu haben, und schon bei Tertullian, der 782 *u. c.* als das wahre Todesjahr Christi ansieht, findet sich der 15. Nisan mit dem 25. März identifiziert. Das ist nun jedenfalls unrichtig, auch wenn das Jahr 782 wirklich das Todesjahr Christi war. Denn in diesem Jahre konnte das jüdische Pascha nur auf den 19. März oder auf den 17. April des julianischen Kalenders fallen, nicht auf einen andern Tag. Gleichwohl erfreute sich das Datum des 25. März nicht geringer Anerkennung und wurde angenommen u. a. von Hippolyt, Augustinus und Perpetuus von Tours, welcher demgemäß den 27. März als den wahren Auferstehungstag in seinem Kalendarium vermerkt. In der karolingischen Zeit aber kehrt dasselbe mit Stetigkeit in den Martyrologien wieder, so in dem Gellonense von 804, dem Corbeiese von 826, bei Wandelbert von Prüm, in den verschiedenen Rezensionen des sogen. Hieronymianum, dem Bernense u. a. Ob eine liturgische Feier an diesem Tage veranstaltet wurde oder ob man ihn aus bloß historischem Interesse vermerkte, ist aus den Kalendarien allein nicht zu entscheiden, aber das erstere doch wahrscheinlich.

Nicht ohne Interesse dürfte es sein, zu beobachten, wie man es sich in späteren Jahrhunderten zu erklären suchte, warum das Osterfest im Gegensatz zu andern Festen ein bewegliches war. Es ist begreiflich, daß im Laufe der Zeit der wahre Grund, nämlich der Zusammenhang des christlichen Osterfestes mit dem jüdischen, der es vom jüdischen Kalender abhängig machte, etwas in Vergessenheit geriet und man nun anfang, sich die Sache auf andere Weise, typisch oder sonst irgendwie, zurechtzulegen.

Nachdem das Weihnachtsfest überall zu einer längst bestehenden Einrichtung geworden war, mußte es auffallen, daß der Todestag des Herrn ganz anders als sein Geburtstag, nämlich als bewegliches Fest, in der Kirche gefeiert wurde. Unter den Fragen, welche Januarius dem hl. Augustinus zur Beantwortung vorlegte, bezog sich eine auf diesen Gegenstand. Augustinus antwortete, der Geburtstag des Herrn sei eine bloß kommemorative Feier, das Osterfest dagegen beruhe in sich geheimnisvolle Beziehungen auf das Pascha der Juden, wie denn auch der Name hebräischen, nicht griechischen Ursprunges sei. Das Osterfest sei die Vollendung unserer Erlösung, welche in einer Erneuerung des menschlichen Innern bestehe, und dieser Erneuerung entspreche der erste Monat des (jüdischen und altrömischen) Jahres, in welchen das Osterfest falle<sup>1)</sup>. Im folgenden aber geht Augustinus von diesem richtigen Wege ab und verliert sich in Zahlensymbolik und astronomische Deuteleien.

---

<sup>1)</sup> *August., Ep. ad Ianuarium* 55, c. 1—3.

Bündiger und kürzer ist die Erklärung, welche Martin, Bischof von Dumio (561—572, † 580 als Bischof von Braga), davon giebt. In seiner kleinen Schrift *De paschate*<sup>1)</sup> bemerkt er, daß viele durch ihre verfehlten Versuche, zu erklären, warum man den Termin des Osterfestes jüdischer Weise folgend nach dem Mondwechsel bestimme, die Sache nur noch dunkler machen, als sie ist. Auch das Verfahren, welches sehr viele gallische Bischöfe bis vor kurzem beobachtet haben, die Auferstehung des Herrn an einem bestimmten Monatstage, dem 25. März, zu feiern, sei nicht zu billigen. Denn das Leiden Christi sei die Erlösung der Kreatur. Die Erschaffung der Welt sei im Frühling geschehen (c. 4), und somit müsse auch die Erneuerung derselben im Frühling gefeiert werden, also im ersten Monat des Jahres. Es sei aber bei der Feier zu berücksichtigen und festzuhalten: der Wochentag und die Mondphase. Um beiden gerecht zu werden, habe das kirchliche Altertum festgesetzt, Ostern dürfe nicht vor dem 23. März und nicht nach dem 21. April gefeiert werden (c. 7). Das Wichtigste an dieser Schrift für die Geschichte des Osterfestes ist die Bemerkung, daß viele gallische Bischöfe bis ca. 570 es als unbewegliches Fest am 25. März begingen.

### § 9. Die liturgische Feier der Leidenswoche und des Osterfestes.

Das Pascha der Christen, namentlich in seiner anfänglichen Begrenzung als Kar- und Osterwoche, ist dem Andenken des Leidens, Sterbens und der Auferstehung Christi gewidmet, und die Zeremonien des Gottesdienstes haben, sofern sie vom Gewöhnlichen abweichen, dadurch ihr Gepräge erhalten. An zweiter Stelle aber ist hervorzuheben, daß, solange das Katechumenat bestand und teilweise noch über diese Zeit hinaus, Ostern der regel- und gesetzmäßige einzige Taftermin im Jahre war. An Ostern gelangte die Thätigkeit der Katecheten zum Abschluß, die Vorbereitung war beendet, und es wurden den Katechumenen die Sakramente der Taufe, Firmung und des Abendmahles gespendet. Daher ist der Charakter der liturgischen Handlungen in der Osterzeit an zweiter Stelle von dieser Seite her beeinflusst, und noch jetzt, nachdem die kirchliche Praxis längst eine andere geworden ist, finden sich Riten, welche sich auf die Spendung der Taufe beziehen, im Ritual der Osterfeier vor. So zunächst die Weihe des Taufwassers am Karsamstag, und auch die Weihe der heiligen Öle am Gründonnerstag muß dahin gezogen werden, da man sich derselben bei Erteilung der Taufe und Firmung bediente. Aus diesen Gründen sowie aus der hohen Würde des Festes überhaupt erklärt sich die Erscheinung, daß das Osterfest in liturgischer Hinsicht

<sup>1)</sup> *Migne* 72, 47—51.

vor allen andern Festen ausgezeichnet ist und bei seiner Feier eine Anzahl Riten stattfindet, die sonst im ganzen Jahre nicht mehr vorkommen.

Dahin gehört die Lesung der Passion am Palmsonntag, Dienstag und Mittwoch der Karwoche, die Prozession am Palmsonntag, die Weihe der heiligen Öle am Gründonnerstag, die *missa praesantificatorum* am Karfreitag. Am meisten aber ist der Karsamstag durch besondere, ihm allein eigene Riten ausgezeichnet, nämlich:

1. Die Weihe des Feuers, an welchem die Lichter der Kirche angezündet werden, und der fünf Körner Weihrauch für die Osterkerze, was beides außerhalb der Kirche, vor der Kirchthür geschieht.
2. Die Prozession von dieser Stelle in die Kirche.
3. Die Weihe der Osterkerze durch Absingen des *Exsultet* oder *praeconium paschale*.
4. Die Lesung der Prophetien aus dem Alten Testamente.
5. Die Weihe des Taufwassers, wozu die Osterkerze gebraucht wird.
6. Die Spendung der Taufe an die Katechumenen, wenn solche da sind.
7. Die Absingung der Allerheiligenlitanei bei der *humi prostratio*.
8. Die Karsamstagsmesse ist ohne Introitus mit dreimaligem Alleluja u. s. w. statt der Vesper.
9. Am Karsamstag Abend ist vielerorts die Auferstehungsfeierlichkeit. Diese ist jedoch nicht liturgisch.
10. Am Ostermorgen die Erhebung des Crucifixus aus dem heiligen Grabe, Prozession, Öffnung der Pforten und Einzug in die Kirche. Das Evangelium Mark. 16, 1—7.

Im Mittelalter waren noch besondere Feierlichkeiten und Gebräuche üblich, öffentliche Aufzüge, die Ostermärlein u. dgl.

Daß Ostern der eigentliche Tauftermin für die im Laufe des ganzen Jahres angemeldeten und fertig vorbereiteten Katechumenen war, wird erst in verhältnismäßig später Zeit in eigenen Gesetzen hervorgehoben, als das Katechumenat schon im Absterben begriffen war, so z. B. von den Synoden zu Rom (402, can. 7), Gerunda (can. 4), Auxerre (can. 18), wo bestimmt wird, daß außerhalb der Osterzeit die Taufe nur Kranken gespendet werde. Zur Zeit der zweiten Synode von Maçon (585) hatte die Gewohnheit, das ganze Jahr hindurch an beliebigen Tagen zu taufen, schon sehr um sich gegriffen. Doch bemühte sich diese Synode, den alten Gebrauch wieder herzustellen, auch schrieb sie für die ganze Osterwoche Sabbatsruhe vor<sup>1)</sup>. Übrigens behauptete auch noch im 7. und 8. Jahrhundert Ostern seine Stellung als regelmäßiger Tauftermin wenigstens in Rom, wie die sogen. Skrutinienordnungen zeigen<sup>2)</sup>, und noch die Synode von Neuching (772, can. 18) wollte nur zwei Tauftermine im Jahre gestatten<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Matiscon. II, 3.

<sup>2)</sup> Cfr. Ordo I, VII. *Migne* 78, 954. 994 sqq.

<sup>3)</sup> *Hefele*, Conc.-Gesch. III, 36. 42. 577. 596.

Die Karwoche war schon im Altertum durch einen besonderen Namen ausgezeichnet, nämlich sie hieß *septimana maior*, eine Bezeichnung, die schon im 4. Jahrhundert<sup>1)</sup> vorkommt, und diesen Namen behielt sie in den liturgischen Büchern. Der deutsche Name kommt her vom altdutschen Worte *chara* oder *kara*, die Trauer, die Wehklage, und paßt zum Charakter der Zeit, da dieselbe immer und überall als eine Zeit kirchlicher Trauer angesehen und behandelt wurde.

Die Beschreibung der liturgischen Feier der Karwoche beginnt man jetzt wohl am besten mit der Schilderung, die die Pilgerin von Bordeaux entworfen hat. Dieselbe hat ihrem Reiseberichte eine zusammenhängende Darstellung dessen einverleibt, was damals zu Jerusalem in dieser Woche geschah. Dort gaben die heiligen Stätten selbst die Anregung zu sinnigen Gebräuchen, welche in der ganzen Kirche Nachahmung fanden und sich zum Teil, wie die Palmenprozession und die *adoratio crucis*, bis auf den heutigen Tag erhalten haben. Die Liturgiker der früheren Zeit suchten den Ursprung dieser Gebräuche bald da bald dort, da sie die genannte Quelle nicht kannten. Jetzt ist es wohl unzweifelhaft, daß sie in Jerusalem ihren Ursprung hatten.

Zunächst waren die Liturgiker früher geteilter Ansicht in betreff der Frage, wann und wo die Palmsonntagsprozession entstanden sei, und stellten darüber verschiedene Vermutungen auf. Binterim meinte, der Bischof Petrus habe zu Edessa die Palmensegnung um 397 eingeführt, während Martène den Ursprung derselben ins 8. oder 9. Jahrhundert verlegt. In der That findet sich von einer Segnung der Palmzweige im Gregorianum noch keine Spur<sup>2)</sup>, wohl aber ist darin die Sitte, solche zu tragen, schon erwähnt<sup>3)</sup>. Wir werden gewiß nicht fehlgreifen, wenn wir den Ursprung der Palmenprozession in Jerusalem suchen, da uns die Pilgerin von Bordeaux folgendes erzählt: Am Sonntag, mit welchem die Osterwoche beginnt, finden vormittags die gewöhnlichen sonntäglichen Gottesdienste in der größeren Kirche auf Golgatha statt, die damals Martyrium hieß. Um die siebente Stunde des Tages aber, also etwa 1 Uhr nachmittags, versammelte sich das ganze Volk auf dem Ölberge, wo die Höhle war, in welcher der Herr zu lehren pflegte, mit dem Bischöfe; dort wurden zwei Stunden lang Hymnen und Antiphonen gesungen und biblische Lesungen abgehalten. Um die neunte Stunde zog man zum

<sup>1)</sup> In der *Peregrinatio Silviae* c. 30, ed. Geyer 67 cod., und bei *Chrysost.*, Hom. 30 in Gen. X t. IV, fol. 29. Binterim V, 179 will Karwoche ableiten von *carena*, was in den romanischen Sprachen in verschiedenen Formen (*carême*, *carencia*) sich erhalten hat und auch als *Karina* im Altdcutschen vorkommt, und es soll das strenge Fasten dazu Veranlassung gegeben haben.

<sup>2)</sup> Auch nicht im Antiphonarium Greg., worauf Binterim V, 174 verweist.

<sup>3)</sup> *Benedicat vobis* omnipotens Deus, heißt es am Anfang des Gebetes (*Migne* 78, 77), und dann weiter unten: *Ut sicut ei cum ramis palmarum ceterarumve frondium praesentari studuistis . . .* Also die Träger wurden gesegnet.

Gipfel des Berges, von wo der Herr gen Himmel gefahren ist. Dort wurde wieder gesungen, dem Orte und dem Tage entsprechende Lesungen angehört und Gebete verrichtet. Um die elfte Stunde, wenn das Evangelium vom Einzug Jesu in Jerusalem gelesen wurde, erhoben sich alle und zogen, Palmen- oder Ölbaumzweige in den Händen, das *Benedictus qui venit* singend, vom Berge herab in die Stadt und durch dieselbe in die Anastasiskirche, wo die Vesper abgehalten und eine *oratio ad crucem* gebetet wurde<sup>1)</sup>.

Bei dem dramatischen Charakter, der dem katholischen Gottesdienst eigen ist, lag es ja auch sehr nahe, den denkwürdigen Einzug des Messias in Jerusalem zum letzten Osterfeste anschaulich darzustellen; namentlich an Ort und Stelle des Ereignisses war man sozusagen darauf hingewiesen, und es gehörte keine große Erfindungsgabe dazu, darauf zu verfallen. Später ahmte man die Feier an andern Orten nach, so gut es ging, und wo man keine Palmen oder deren nicht genug hatte, wie in Rom, nahm man auch andere belaubte Zweige (*frondes*). Schliesslich eigneten sich auch die gallikanischen Liturgien diesen Ritus an, während die älteren davon nichts wissen. Der Lectionarius von Silos hat aber schon die *dominica in ramis palmarum*<sup>2)</sup>. In der älteren Zeit scheint man sich allgemein mit gewöhnlichen Palmzweigen begnügt zu haben, die Segnung derselben wird erst im 9. Jahrhundert erwähnt<sup>3)</sup>.

Verfolgen wir nun die Schilderung der Pilgerin erst bis zu Ende. Am Dienstag ging wieder eine Prozession nach dem Oelberge, wo der Bischof das Evangelium Matth. 25, 3ff. vorlas. Am Mittwoch wurde das Evangelium vom Verrat des Judas gelesen, wobei das Volk laut weinte und wehklagte. Am Gründonnerstag begann die Psalmodie schon mit dem ersten Hahnenschrei; um 4 Uhr nachmittags<sup>4)</sup> wurde das Mefsoffer in dem Martyrium vom Bischof dargebracht, wobei das Volk kommunizierte. Gegen 7 Uhr abends versammelte sich das Volk in der Eleonakirche<sup>5)</sup> und zog gegen 11 Uhr auf den Gipfel des Ölbergs, immer betend und singend. Das dauerte bis zum ersten Hahnenschrei des andern Tages. Dann, also gegen 3 Uhr morgens, brachen die Andächtigen auf und zogen nach dem Garten Gethsemani, wo sich eine zierliche Kirche befand, die durch 200 Lampen erleuchtet war. Hier sprach der Bischof ein Gebet, dann folgte ein passender Gesang und die Lesung des Evangeliums Matth. 26, 41 ff., das von der Gefangennahme Jesu handelt. Dann zog die Prozession langsam nach der Stadt hinab und durch dieselbe zu der Stätte der Kreuzigung. Hier wurde das Evangelium vom

<sup>1)</sup> Peregr. Silvae c. 30. 31, ed. Geyer 64 cod.

<sup>2)</sup> Dafs Isidor I, 28 die Palmenprozession andeute, liegt nicht in dieser von Duchesne S. 237 angezogenen Stelle.

<sup>3)</sup> Martène III, 196.

<sup>4)</sup> Hora decima. Peregr. Silvae, ed. Geyer c. 35.

<sup>5)</sup> Der damalige Name für die Kirche auf dem Ölberge.

Verhör Jesu gelesen, dann hielt der Bischof eine Ansprache und entließ das Volk mit der Aufforderung, gegen 7 Uhr zur Verehrung des heiligen Kreuzes wiederzukommen. Darauf gingen die Gläubigen nach dem Berge Sion, wo sie bei der Geißelungssäule beteten, und zerstreuten sich dann in ihre Wohnungen.

Um 7 Uhr nahm der Bischof in der Kapelle des heiligen Kreuzes auf seiner Kathedra Platz. Vor ihm stand ein mit weißem Leinen gedeckter Tisch, um denselben herum die Diakonen. Nun wurde die mit Silber beschlagene Truhe gebracht, in welcher man das heilige Kreuz verwahrte. Sie wurde geöffnet und das heilige Kreuz nebst der Aufschrift (*titulus*) auf den Tisch gelegt. Dann traten die Gläubigen und die Katechumenen heran, verneigten sich, küßten das Kreuz und berührten es mit der Stirn und den Augen, aber nicht mit den Händen. In dieser Weise zogen alle einzeln vorüber, wobei die Diakonen Wache hielten. Sodann zeigte ein Diakon dem Volke auch noch den Ring Salomons und das Horn des Salböls, woraus die jüdischen Könige gesalbt worden waren. Diese Gegenstände wurden zum Küssen dargereicht<sup>1)</sup>.

Um die sechste Stunde, also zur Mittagszeit, wurde der Gottesdienst in folgender Weise fortgesetzt. Das Volk versammelte sich im offenen Vorhofe zwischen der Kreuzeskappele und der Anastasiskirche, wo der Bischof sich auf der Kathedra niederließ. Dort wurden unablässig Stellen aus der Heiligen Schrift vorgelesen, die sich auf das Leiden Christi beziehen, sowohl aus dem Alten Testament, Psalmen und Propheten, als auch aus dem Neuen, bis zur Zeit der Non, also drei Stunden hindurch. Zur Zeit der Non wurde die Stelle Joh. 19, 30, wo vom Verscheiden Jesu die Rede ist, gelesen, dann ein Gebet verrichtet und geschlossen.

Sofort wurde dann in der Hauptkirche der Gottesdienst wieder aufgenommen und bis zu der Stelle Joh. 19, 38 fortgeführt, wo die Abnahme Jesu vom Kreuze gemeldet ist, und wieder ein Gebet verrichtet. Darauf fand eine Segnung der Katechumenen statt. Damit war der Gottesdienst des Tages beendet und das Volk wurde entlassen, die jüngeren Kleriker aber blieben die ganze Nacht hindurch wachend in der Kirche versammelt.

Hinsichtlich der Liturgie des Karsamstages fand die Pilgerin keinen Unterschied zwischen der heimischen Feier und der, die sie zu Jerusalem sah. Sie notiert nur, daß die getauften Kinder vom Bischofe erst nach der Auferstehungskirche, dann nach der Hauptkirche geführt wurden<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Peregr. Silviae, ed. Geyer c. 36. 37, p. 67—69 cod. Bisher nahm man an, daß die adoratio crucis erst im Mittelalter in die Karfreitagliturgie eingeschoben worden sei. So noch *Thalhofer*, Liturgik II, 549. Auf die abendländischen Liturgien eingeschränkt, ist diese Ansicht richtig.

<sup>2)</sup> Peregr. Silviae, ed. Geyer c. 37. 38, p. 67. 68 cod.

Gehen wir nun, nachdem wir die älteste ausführliche Darstellung des Ritus zu Grunde gelegt haben, zu den Gebräuchen der späteren Zeit über.

Der letzte Sonntag vor Ostern führt demnach allgemein den Namen Palmsonntag, *Dominica in ramis palmarum*, gr. κυριακή τῶν βράτων. In frühester Zeit hieß er auch *Dominica competentium*, weil die Katechumenen an demselben um die Taufe baten, in einigen Sakramentarien *in capitilavio*<sup>1)</sup> von der äußerlichen Vorbereitung auf die Feier.

Zu den charakteristischen Feierlichkeiten dieses Tages gehört also die Prozession, wobei frische Zweige von Palmen oder ähnlichen Gewächsen getragen werden. Sie kommt im Mittelalter so ziemlich überall vor, nicht aber die ihr vorausgehende Weihe der Palmen<sup>2)</sup>. Diese ist nach dem römischen Ritus sehr feierlich. Das Ritual ist dem *ordo missae* nachgebildet und besteht aus einem Introitus, Oration, Epistel, Evangelium, Oration und Präfation, worauf die eigentliche Weihe folgt, die sich in fünf weiteren Orationen, Besprengung mit Weihwasser und Beräucherung vollzieht. Darauf beginnt die Prozession, welche sich aus der Kirche hinaus bewegt, deren Thüren nach dem Austritt geschlossen werden. Diese werden dann, nachdem der Subdiakon mit der Stange des Kreuzes daran geklopft hat, geöffnet, und die Prozession zieht ein, was an den Einzug des Herrn durch das Thor von Jerusalem erinnert.

In der darauf beginnenden Messe wird die Passion nach dem Evangelium Matthaei gelesen oder gesungen.

Jedoch in den beiden ältesten römischen Sakramentarien findet sich noch nichts, was auf die Prozession und Palmenweihe Bezug hätte, wohl aber ist das Rituelle derselben in dem Ordo XII, c. 9 (von Cencio de Savellis) und XV, c. 53 ff. genau angegeben; freilich stammen dieselben erst aus dem Mittelalter. Ebenso wenig finden sie sich im Missale Gothico-Gallicanum, wohl aber im Missale mixtum der Mozaraber<sup>3)</sup>. Isidor von Sevilla kennt wohl den Namen *dies palmarum*, aber nicht die Prozession<sup>4)</sup>. Dagegen erwähnt Amalarius von Metz der Sitte, Palmzweige durch die Kirche zu tragen und Hosiannah zu rufen<sup>5)</sup>.

Auch ein Ritus, der auf die österliche Spendung der Taufe Bezug hat, wurde am Palmsonntag vorgenommen. Wie bekannt, wurden im Altertum die Katechumenen die ganze Quadragesime hindurch

<sup>1)</sup> Der Ausdruck war in Spanien üblich, *Mabillon*, De lit. Gall. I, 32. *Migne* 72, 186 citirt dafür *Isidor.*, De eccl. off. I, 28.

<sup>2)</sup> Nach *Migne*, Encykl. Handbuch S. 671, ist diese in einigen Diözesen Frankreichs auch jetzt nicht üblich.

<sup>3)</sup> *Migne* 85, 388 sqq.

<sup>4)</sup> *Isidor.*, De off. eccl. I, 28; *Migne* 83, 763. Dafs man in der Kirche Palmzweige getragen habe, wie bei *Duchesne* S. 237 zu lesen, davon sagt Isidor nichts, wohl aber spricht er von der traditio symboli und dem capitilavium an dieser Stelle, was beides am Palmsonntag in Spanien vorgenommen wurde.

<sup>5)</sup> *Amalarius*, De eccl. off. IV, 10; *Migne* 105, 1008.

und noch länger in den Lehren des Christentums unterwiesen. Der Katechumenenunterricht und die feierliche Taufe fand nämlich nur einmal im Jahre statt. Jener begann schon acht Wochen vor Ostern und endete mit dem Taufakt, der in der Nacht auf Ostern vorgenommen wurde. Den letzten Teil des Unterrichtes bildeten die sogenannten mystagogischen Katechesen, welche die Mysterien behandelten, d. h. den christlichen Gottesdienst, das Opfer der Messe und die drei Sakramente Taufe, Firmung und Abendmahl. Der Wortlaut des Symbolums, so verlangte es die Arkandisziplin, war nicht der erste, sondern der letzte Gegenstand der Mitteilung. Die Katechumenen lernten ihn erst kennen am Palmsonntag. So geschah es in Spanien<sup>1)</sup>, in Gallien<sup>2)</sup>, Mailand<sup>3)</sup> und wahrscheinlich auch in Rom. Doch scheinen in der Wahl des Tages Verschiedenheiten geherrscht zu haben, wenigstens war es für Gallien nötig, eine einheitliche Bestimmung zu treffen, indem die Synode von Agde (506, can. 13) vorschrieb: Das Symbolum soll in allen Diözesen an demselben Tage, nämlich acht Tage vor dem Ostersonntag, den Katechumenen in der Kirche mitgeteilt werden. Ausführlich ist die Art, wie es geschah, im Gelasianum beschrieben, allerdings für eine Zeit, wo ein Katechumenat im eigentlichen Sinne nicht mehr bestand. Nach einleitenden Worten des Priesters sagte der Akoluth den Täuflingen das Symbolum vor, und sie wurden ermahnt, es ihrem Gedächtnis und ihrem Herzen einzuprägen<sup>4)</sup>. Jedenfalls war der Ritus derselbe wie in älterer Zeit. Im Gregorianum sind diese Gebräuche schon nicht mehr erwähnt. In betreff des Vaterunser wurde ähnlich verfahren, in Afrika den Täuflingen der Wortlaut aber erst nach empfangener Taufe mitgeteilt<sup>5)</sup>.

#### Der Gründonnerstag.

Der fünfte Tag in der Karwoche als Tag, an welchem Christus das letzte Paschamahl mit seinen Jüngern abhielt und das Gedächtnis seines Leidens einsetzte, führt in den liturgischen Büchern allgemein den Namen *Coena Domini*, bei den Griechen aber nur ἡ ἀγία καὶ μεγάλη πέμπτη, der heilige und große Donnerstag. Im Kalender des Polemius Silvius findet sich am 24. März die auffallende Notiz: *Natalis calicis*. Das beruht darauf, daß damals vielfach der 25. März als der Todestag und der 27. als Monatstag der Auferstehung angesehen wurde. Der Tag der Einsetzung des heiligen Abendmahls und Mefsofers blieb also auch in der unvollkommenen Ausgestaltung des Festcyklus, wie sie in diesem Kalender vorliegt, nicht unbeachtet und hatte etwas vom festtäglichen Charakter an sich, ja bei den Kopten erscheint er als vollständiger Festtag.

<sup>1)</sup> *Isidor.*, De off. ecol. I, 27.

<sup>2)</sup> *Liturgia Gall.*; *Migne* 72, 265.

<sup>3)</sup> *Ambr.*, Epist. 20, c. 4.

<sup>4)</sup> *Sacr. Gel.* I, 35. 36; *Migne* 74, 1088.

<sup>5)</sup> *Augustin.*, Sermo 58, c. 11. Ideo die sabbati: Sermo 212, c. 1. 2.

Der Name *natalis calicis* scheint im südlichen und westlichen Gallien allgemein in Gebrauch gewesen zu sein, da er sich auch bei Avitus von Vienne und bei Eligius von Noyon im 6. und 7. Jahrhundert findet. Der Tag wird bei diesen Schriftstellern als Feiertag, *sollemnitatis*, bezeichnet, an welchem überall die öffentlichen Büsser in die Kirche wiederaufgenommen und das Chrisma geweiht wurde<sup>1)</sup>.

Von den mancherlei Versuchen, die deutsche Benennung dieses Tages zu erklären, dürfte der noch der leidlichste sein, daß man sie mit Luk. 23, 31 in Beziehung bringt und sagt, er sei deshalb Gründonnerstag genannt worden, weil an demselben die dürren Äste, die Sünder, durch die Wiederaufnahme in den Schoß der Kirche wieder zu grünen gemacht worden seien<sup>2)</sup>. Allein, abgesehen davon, daß die Deutung etwas Gesuchtes hat, ist eine solche rein geistige Beziehung doch zu gelehrt, um zu einer im Volke allgemein gewordenen Benennung Anlaß zu geben. Thatsächlich wurden am Gründonnerstag beim Akt der Wiederaufnahme der Pönitenten rote, beim Hochamte aber grüne Paramente gebraucht<sup>3)</sup>, und davon kommt der Name. Die älteren Ritualbücher allerdings, welche verfaßt sind, bevor die liturgischen Farben aufkamen und deren Gebrauch fixiert wurde, geben die Farbe der Gewänder nicht an, sondern begnügen sich damit, für diesen Tag die Festtagsparamente (*vestes sollemnitatis*) im allgemeinen vorzuschreiben. Später wurde dann die römische Sitte allgemein<sup>4)</sup>, an diesem Tage die weiße Kultusfarbe anzuwenden.

Es scheint daher angezeigt, hier eine Abschweifung über die Farben der liturgischen Gewänder einzuflechten.

Exkurs. Die liturgischen Gewänder waren viele Jahrhunderte hindurch ausschließlich von weißer Farbe, wie die gewöhnlichen Kleider im klassischen Altertume überhaupt. Die Schriftsteller des karolingischen Zeitalters, welche es liebten, die Einrichtungen des Neuen Bundes mit denen des Alten in Parallele zu setzen, erinnerten zuerst daran, daß an den Kultuskleidern des jüdischen Hohenpriesters verschiedene andere Farben zur Verwendung kamen: außer dem weißen Unterkleid des einfachen Priesters trug er ein hyacinthblaues Obergewand und ein buntes Schulterkleid, Ephod, welches aus Hyacinth, Purpur, Coccus und Byssus mit eingezogenen Goldfäden gewebt war. Durch die wiederholten Hinweise darauf wurde man mit dem Gedanken nach und nach vertraut, die bunten Farben auch bei den Messgewändern zu gestatten.

Anfangs trat der Gebrauch schüchtern und unsicher auf. Noch Rupert von Deutz, Honorius von Autun, Joh. Beleth und Hugo von St. Victor reden an den betreffenden Stellen ihrer Werke von den liturgischen Farben entweder gar nicht oder nur mit Bezug auf das Alte Testament. Sicard von Cremona, ein Zeit-

<sup>1)</sup> Avitus († 518), siehe *Migne* 59, 302. 309. 321—326. Eligius († zwischen 640 u. 659), *Hom.* X; *Migne* 87, 628.

<sup>2)</sup> Wetzer u. Weltes *Kirchenlex.* (2. Aufl.) V, 1309, Art. Gründonnerstag von *Punkes*.

<sup>3)</sup> *Martène III*, 237. 346. 352. *Incipiat cantor cum cappa viridi missam, presbytero, diacono et subdiacono indutis ornamentis viridibus etc.*

<sup>4)</sup> *Innocent. III.*, *De s. alt. myst.* I, 65; *Migne* 217, 800.

genosse Innocenz' III., redet deutlich davon, erwähnt aber nur zwei liturgische Farben, nämlich neben dem Weiße noch das Rot<sup>1)</sup>.

Erst Innocenz III. erwähnt sämtliche liturgische Farben und hat deren Gebrauch für die römische Kirche geregelt, immer noch mit Hinweis auf die Einrichtungen des Alten Testaments. Danach sollen die Kirchengewänder weiß sein an den Festen der Bekenner, Jungfrauen und Engel, an Weihnachten, Epiphanie, Lichtmeß, am Gründonnerstag, Christi Himmelfahrt und natürlich an den übrigen Tagen, für die etwas anderes nicht bestimmt wurde, da Weiß ja die bisherige allgemeine Kultusfarbe war. Roter Gewänder bediente man sich an den Festen der Apostel und Märtyrer. An den Festen des heiligen Kreuzes konnte man zwischen Weiß und Rot wählen. Pfingsten sollte Rot gebraucht werden zur Erinnerung an die feurigen Zungen, am Feste Peter und Paul ebenfalls, an den Tagen Pauli Bekehrung und Petri Stuhlfeier dagegen Weiß, desgleichen am Feste der Geburt Johannes des Täuflers, am Tage seiner Enthauptung aber Rot. Am Allerheiligentage gebrauchten manche rote, die römische Kirche aber weiße Paramente, weil es in der Apokalypse heiße, die Heiligen stünden in weißen Kleidern mit Palmen in den Händen vor dem Lamme.

Schwarze Paramente sollten getragen werden an den Tagen der Buße und Enthaltensamkeit sowie bei der Totenfeier. Sie wurden also während der Advents- und Fastenzeit von Septuagesima an gebraucht, ausgenommen natürlich die etwa einfallenden Feste. In betreff des Tages der unschuldigen Kinder entschieden sich die einen für Schwarz, die andern für Rot, der römische Pontifex aber für Violett. Für die Ferialtage und die gewöhnlichen Tage blieb die grüne Farbe. Im übrigen konnte Scharlach für Rot, Violett für Schwarz und Gelb für Grün gebraucht werden<sup>2)</sup>.

Bei Wilhelm Durandus († 1296) treffen wir dieselben Normen zum Teil in wörtlicher Übereinstimmung. Hervorzuheben wäre bei ihm nur, daß er an den Rogationstagen schwarze Paramente gebraucht wissen will, für den Advent und die Fastenzeit Violett vor Schwarz zu bevorzugen scheint und den Gebrauch der ersteren Farbe als der römischen Kirche eigen hinstellt<sup>3)</sup>.

Bei diesem Gang der Entwicklung kann es nicht auffallen, daß die älteren Ritualien für Gründonnerstag nur *vestes sollempniores* im allgemeinen vorschreiben, ohne Angabe einer Farbe.

Es läßt sich von vornherein erwarten, daß der Tag, an welchem Christus mit seinen Aposteln das letzte Paschamahl hielt und das Geheimnis seines Leibes und Blutes einsetzte, von der Kirche durch ganz besondere Feierlichkeiten ausgezeichnet wurde, und in der That kann nur der Karsamstag in dieser Hinsicht mit ihm wetteifern. Da er vielfach als kirchlicher Feiertag galt und geradezu als *solemnitas* bezeichnet wurde<sup>4)</sup>, so erklärt es sich, daß die Synode von Laodicea (can. 50) an diesem Tage eine Unterbrechung des Fastens gestattete.

Die rituellen Vorschriften über die Feier dieses Tages, deren wir aus dem Mittelalter sehr viele besitzen, beginnen gewöhnlich mit

<sup>1)</sup> *Sicardus*, *Mitrale* II, 5; *Migne* 213, 77: In colore pro qualitate temporis alternatur, albo utimur in resurrectione, . . . rubeo in pentecoste. Die Stelle bei Johannes Abrinc., *De off. eccl.* (*Migne* 147, 62) ist lückenhaft und un- deutlich. Er scheint nur vom Hohenpriester des Alten Testaments zu sprechen.

<sup>2)</sup> *Innocent. III.*, *De s. alt. myst.* I, 65; *Migne* 217, 799—802.

<sup>3)</sup> *Durandus*, *Rationale div. off.* III, 18. Der *Ordo Rom.* XIV, c. 49 ff. aus dem 13. Jahrhundert nennt fünf Farben: weiß, rot, grün, violett und schwarz; siehe *Migne* 78, 1154 sqq.

<sup>4)</sup> Z. B. von *Gregor von Tours*, *H. Fr.* VIII, 43: *festas Dominicæ coenae.*

der Psalmodie. Dieselbe fing um Mitternacht an und zeichnete sich dadurch aus, daß die Lichter dabei wie sonst angezündet wurden, aber nicht brennen blieben, sondern nach jedem Gesang wurde eins ausgelöscht, so daß man sich bei Verrichtung der letzten Gebete ganz im Dunkeln befand. Die Zahl der Kerzen war an verschiedenen Orten verschieden und schwankte zwischen 15, 24, 30 und 34<sup>1)</sup>. Das waren die sogen. dunkeln Metten.

Die zweite charakteristische Feierlichkeit des Tages war die Wiederaufnahme der öffentlichen Büsser in die Kirche. Sie mußten sich auf den Boden niederwerfen, worauf man den Psalm *Miserere* und andere Gebete über sie recitierte und ihnen die Lossprechung erteilte. Es wurden dabei, wie oben bemerkt, rote Paramente angewendet. Die Wiederaufgenommenen empfingen in dem darauffolgenden Amte der Messe mit der Gemeinde die Kommunion.

Was die Messe betrifft, so hatte sie einen festlichen Charakter, und es fanden im Altertum an manchen Orten zwei Messen statt, eine vormittags zur gewöhnlichen Zeit, die zweite gegen Abend zur Zeit der Vesper. An andern Orten dagegen war wie gewöhnlich nur eine Messe, bei welcher man kommunizierte<sup>2)</sup>. Diese verschiedenartige Praxis war dann im Laufe der Zeit manchem befremdlich und anstößig. So richtete der Bischof Januarius an den hl. Augustinus eine Anfrage, was von dieser Praxis zu halten sei. Dieser antwortete, jeder solle sich nach dem Herkommen seiner Diözese richten. Auch in Rom fanden zur Zeit, als das Gelasianum in Geltung war, noch zwei Messen statt, indem dieses Ritual eine *missa ad vesperum* verzeichnet<sup>3)</sup>. Von den sonstigen am Gründonnerstag üblichen Feierlichkeiten verzeichnet es nur die Rekonziliation der Pönitenten und die Weihe der heiligen Öle, das Gregorianum dagegen nur die letztere, ebenso der Ordo I der sechzehn alten römischen Kirchenordnungen<sup>4)</sup>.

Sodann wird in den einschlägigen liturgischen Werken des Mittelalters, voran bei Pseudo-Alkuin, weitläufig gehandelt von der Konsekration der heiligen Öle<sup>5)</sup>. Eine Segnung des zu rituellen Zwecken benutzten Öles erwähnt schon Cyprian<sup>6)</sup>, allerdings ohne zu sagen, an welchem Tage sie vorgenommen wurde.

Nach Beendigung der Messe wurden die Altäre der Kirche vom Bischof oder celebrierenden Priester abgewaschen, und nachmittags fand die Fußwaschung statt, die vom Obern bei den Untergebenen oder vom

---

<sup>1)</sup> Martène, De ant. eccl. rit. IV, 22; ed. Antw. 1727 III, 227sq. Dort werden auch die Gebete über die Pönitenten ausführlich mitgeteilt.

<sup>2)</sup> An offerendum sit mane et rursus post coenam . . . an ieiunandum et post coenam tantummodo offerendum, an etiam ieiunandum et post oblationem sicut facere solemus coenandum. Augustin., Epist. 54 ad Ianuarium c. 4; II, 302.

<sup>3)</sup> Migne 74, 1102.

<sup>4)</sup> Migne 78, 952.

<sup>5)</sup> Pseudo-Alkuin; Migne 101, 1205sq.

<sup>6)</sup> Oleum in altari sanctificatum. Epist. 70, c. 2.

Bischofe an zwölf Greisen vorgenommen wurde, welche die zwölf Apostel vorstellten<sup>1)</sup>. Der Abwaschung der Altäre und der Weihung des Chrisma erwähnt schon Isidor von Sevilla<sup>2)</sup>. Im späteren Mittelalter kam zu diesen Riten noch die Verlesung der sogen. Nachtmahlsbulle, die ein Verzeichnis der kirchlichen Vergehungen enthielt, welche der Exkommunikation unterliegen. Diese Verlesung bestand nachweislich vom 14. bis Ende des 18. Jahrhunderts<sup>3)</sup>.

In einigen Ländern war für den Gründonnerstag endlich noch die feierliche öffentliche Ablegung des Glaubensbekenntnisses seitens der Katechumenen (*reddito symboli*) vorgeschrieben, so von der Synode von Laodicea can. 46 und von der Trullansynode can. 68. In Rom geschah dieselbe jedoch erst am Karsamstag und zwar von einem ins Auge fallenden Platze in der Kirche aus und von jedem einzelnen Täufling<sup>4)</sup>.

#### Der Karfreitag.

Der Tag des Leidens des Herrn galt in der katholischen Kirche überall und zu allen Zeiten als ein Tag kirchlicher Trauer — *dies amaritudinis* nennt ihn Ambrosius, *quo ieiunamus*<sup>5)</sup>. Ein Fasttag kann nach den liturgischen Grundsätzen aber niemals ein Festtag sein, wenn auch umgekehrt wohl ein Feiertag auf einen gebotenen Fast- oder Abstinenztag fallen kann, wie z. B. Mariä Verkündigung.

Wenn der Karfreitag schon frühzeitig durch die Gesetzgebung der römischen Kaiser zum gerichtsfreien Tage gemacht wurde, so erhielt er dadurch nicht die Eigenschaft eines Festtages. Im Gegenteil, die Kirchenordnung der konstantinischen Zeit erklärt geradezu, er sei „ebenso wie der Karsamstag ein Tag der Trauer, nicht ein Festtag“<sup>6)</sup>. Ja es wird dort sogar von den Gesunden, die es aushalten können, ein ununterbrochenes zweitägiges Fasten verlangt mit ausdrücklicher Berufung auf Mark. 2, 20; denn wie die vierte Synode von Toledo 633 can. 8 sagt, „pfliegte die gesamte Kirche den Karfreitag wegen des Leidens des Herrn in Trauer und Enthaltung zuzubringen“. Es wird kaum einen Punkt geben, worin unter den verschiedenen kirchlichen Fraktionen des Altertums und in den einzelnen Ländern eine solche Einstimmigkeit herrscht als in diesem. Die genannte Synode erwähnt sogar einen verfehlten Ausdruck der Trauer, den sie mißbilligt, nämlich den, dafs man an manchen Orten die Kirchen den ganzen Tag über geschlossen liefs und keinen Gottesdienst abhielt.

<sup>1)</sup> Nach den *Consuetudines Farfenses*, ed. *Albers* p. 49, geschah die Fußwaschung vor der Vesper und mußte jeder Mönch den Armen die Füße waschen. Zuletzt wusch der Abt und der Prior den Brüdern die Füße.

<sup>2)</sup> *Isidor.*, De off. eccl. I, 29. Lit. Mozar.; *Migne* 85, 406.

<sup>3)</sup> Vgl. *Kirchenlexikon* II (2. Aufl.), 1474 ff. Art. Bulla In Coena Domini.

<sup>4)</sup> *August.*, Conf. VIII, 5: de loco eminentiori.

<sup>5)</sup> *Ambros.*, Ep. 23, c. 12; *Migne* 16, 1030.

<sup>6)</sup> *Constit. apost.* V, 18: ἡμέραι γάρ εἰσι πένθους ἀλλ' οὐχ ἑορτῆς.

Dem Auge giebt sich die Trauerstimmung noch dadurch kund, daß, seitdem die Mehrheit der liturgischen Farben aufkam, an diesem Tage nirgends andere als schwarze Gewänder in Gebrauch waren<sup>1)</sup>, und im Mittelalter stellte man Erörterungen an über die Frage: *Cur natalitia sanctorum in laetitia, parasceve vero in tristitia celebremus*<sup>2)</sup>.

Die gottesdienstliche Feier begann wiederum in der Nacht mit Abhaltung der Metten, bei welchen in betreff des Auslöschens der Lichter verfahren wurde wie am Tage vorher. Außerdem gab die tiefe Stimme der Betenden und das Fehlen des *Gloria Patri* bei den einzelnen Psalmen noch der Trauerstimmung äußeren Ausdruck.

Die eigentliche Liturgie des Karfreitags beginnt nach jetzigem Ritus mit einem Niederwerfen (*humi prostratio*) des Celebranten an den Stufen des Altares, dann folgen ohne weitere Einleitung Lesungen aus den Propheten, worin der Tod des Messias vorausverkündet und dessen Wirkungen angedeutet werden. Dann wird sofort das Leiden selbst vergegenwärtigt durch Lesung resp. Absingen der Passion nach Johannes, darauf folgen die allgemeinen Fürbitten, nach deren Beendigung die am Tage vorher konsekrierte Hostie von dem Ort der Aufbewahrung nach dem Altare getragen wird. Dann wird das Paternoster gesungen, worauf die Elevation und die Kommunion des Celebranten folgt. Diese *missa praesantificatorum* ist nichts weiter als ein erweiterter Kommuniensritus. Vorher geht die *adoratio crucis*<sup>3)</sup>, und gefolgt ist sie von der Grablegung, welche etwa seit dem 10. Jahrhundert in Gebrauch ist.

Was die ältere Zeit angeht, so waren die Feierlichkeiten früher noch einfacher, ja vielleicht sogar auf die Psalmodie beschränkt; denn Innocenz I. sagt, daß zu seiner Zeit am Karfreitag und Kar Samstag (*biduum*) überhaupt keine Messe gefeiert worden sei<sup>4)</sup>. Man

---

<sup>1)</sup> Dasselbe ist in der russischen Kirche Gebrauch. „Die Priester tragen beim ganzen Gottesdienste am Karfreitag zum Ausdruck der Trauer um den Tod des Erlösers schwarze Gewänder“ (*Maltzew* S. LXXXIV). In Preußen ist der Karfreitag durch Gesetz vom 2. September 1899 zum allgemeinen bürgerlichen Feiertag gemacht worden. Das Gesetz hat folgenden Wortlaut: „Einzigster Paragraph. Der Karfreitag hat die Geltung eines bürgerlichen allgemeinen Feiertages. In Gemeinden mit überwiegend katholischer Bevölkerung soll die bestehende herkömmliche Werktagsthätigkeit (auch die gewerbliche Thätigkeit — § 105 a ff. der Reichsgewerbeordnung —) am Karfreitage nicht verboten werden; es sei denn, daß es sich um öffentlich bemerkbare oder geräuschvolle Arbeiten in der Nähe von dem Gottesdienst gewidmeten Gebäuden handelt.“

<sup>2)</sup> Den Traktat des Elprieus hierüber siehe *Migne* 101, 1211 sqq.

<sup>3)</sup> In den russischen Kirchen wird beim Abendgottesdienst ein gemaltes Bild des toten Christus hereingebracht und in ähnlicher Weise verehrt, wie in unserer *adoratio crucis* (*Maltzew* S. LXXXVII).

<sup>4)</sup> *Innoc. I.*, Epist. ad Decentium Eug. XXV, c. 2: Constat apostolos biduo isto in moerore fuisse et propter metum Iudaeorum oculuisse. Quod utique non dubium est, in tantum eos ieiunasse biduo memorato, ut traditio ecclesiae habeat, isto biduo sacramenta penitus non celebrari. Sacramenta bedeutet hier „Messen“

hat diese Äußerung ganz buchstäblich zu nehmen in dem Sinne, daß auch am Karfreitag nicht die *missa praesantificatorum*, noch am Karsamstag die jetzt am Vormittag übliche Messe gehalten wurde. Denn das Gelasianum weist für diese beiden Tage kein Messformular auf, sondern nur verschiedene Orationen, ebenso wenig das alte Missale Gallicanum<sup>1)</sup>, und nur so wird es verständlich, wenn es in Spanien, wie wir gehört haben, Orte gab, an welchen die Kirchen am Karfreitag gar nicht geöffnet wurden.

Nach dem Befunde der Quellenschriften möchte man also die Vermutung wagen, daß die Annahme der *missa praesantificatorum* auf griechische Einflüsse zurückzuführen sei, wodurch sich auch die auffallende Erscheinung erklären würde, daß in den Improperien griechische Stellen vorkommen<sup>2)</sup>. Daß noch in verhältnismäßig später Zeit Änderungen an diesen Teilen des Ritus vorgenommen wurden, ist auch anderweitig zu konstatieren, z. B. wenn noch im Gregorianum die gemeinsame Kommunion angeordnet ist: *et communicent omnes*<sup>3)</sup>. Dies war noch im 9. Jahrhundert in Gallien üblich, während gleichzeitig in Rom nur der Celebrans kommunizierte<sup>4)</sup>. In Deutschland war die allgemeine Kommunion am Karfreitag zur Zeit des Rhabanus Maurus nicht üblich<sup>5)</sup>.

Was dann die Kultusbücher der römischen Kirche speziell betrifft, so finden wir im Gelasianum die Vorschrift, daß das heilige Kreuz auf dem Altare aufgestellt werde und der Priester sich mit den Klerikern in tiefem Aufschweigen an den Altar beuge und die feierlichen Fürbitten für die ganze Kirche, alle Stände u. s. w. beginne, welche mit der Aufforderung niederzuknien (*stectamus genua*) eingeleitet werden. Bei der Oration für die Juden scheint damals die Kniebeugung ebenfalls noch gemacht worden zu sein, denn es heißt dabei: *adnuntiat diaconus ut supra*<sup>6)</sup>. Es sind die bekannten Karfreitagsorationen. Von der *adoratio crucis* findet sich an dieser Stelle noch keine Erwähnung, sondern nach Beendigung der Fürbitten holen die Diakonen die am Tage vorher konsekrierten beiden Gestalten aus dem Sacrarium und bringen sie auf den Altar. Der Priester genießt

so gut wie Sacramentarium gleich Missale ist. Es scheint, daß damals die ganze Fastenzeit hindurch die beiden letzten Wochentage aliturgisch waren. Denn der Papst fährt fort: *Quae utique forma per singulas tenenda est hebdomadas etc.*

<sup>1)</sup> Missale Gothico-Gallic.; *Migne* 72, 267.

<sup>2)</sup> Agios o Theos, agios ischyros, agios athanatos, eleison imas.

<sup>3)</sup> Sacram. Gregor.; *Migne* 78, 87.

<sup>4)</sup> *Amalarius*, De eccl. off. I, 15: Et inde communicet populus. De qua observatione interrogavi Romanum archidiaconum et ille respondit: In statione ubi apostolicus salutatur crucem, nemo ibi communicat. *Migne* 105, 1032. Der ordo Rom. I (*Migne* 78, 954) hat aber die allgemeine Kommunion noch (et communicant omnes cum silentio), deshalb dürfte er wohl nicht erst ins 9. Jahrhundert zu setzen sein, wie von Mabillon geschehen.

<sup>5)</sup> *Rhabanus Maurus*, De cleric. instit. I, 37. Rhabanus erwähnt aber die übrigen Ceremonien des Tages (*Migne* 107, 349). <sup>6)</sup> Sacram. Gel., ed. *Migne* 74, 1105.

sie, nachdem er vorher das Kreuz verehrt und geküßt hat. Darauf verehren alle Anwesenden das Kreuz und kommunizieren.

Im Gregorianum finden sich die allgemeinen Fürbitten zweimal, einmal am Mittwoch der Karwoche und einmal am Karfreitag<sup>1)</sup>, aber sie stehen nicht wie im Gelasianum am Anfang der Liturgie. Es wird vielmehr, nachdem sich der Bischof auf seinen Sitz niedergelassen hat, der Tractus *Domine, audi*, dann eine biblische Lektion und noch ein anderer Tractus gesungen. Dann folgt die Johannespassion, darauf die erwähnten Orationen, und danach werden die Altäre entblößt. Die feierliche Verehrung des heiligen Kreuzes vor dem Altare seitens des ganzen Klerus und Volkes findet erst zur Vesperzeit statt, und während der Adoration wird die Antiphon *Ecce lignum crucis* gesungen. Die *missa praesantificatorum* vollzog sich im wesentlichen wie jetzt, wenn auch die Elevation nicht ausdrücklich erwähnt ist. Die Entblößung der Altäre sollte vom Gründonnerstag Nachmittag bis Karsamstag früh dauern.

Eine übersichtliche Darstellung des ganzen Ritus der Karwoche giebt der erste der von Mabillon edierten alten römischen Ordines, sowohl hinsichtlich der Psalmodie als des eigentlichen Ritus. Mabillon setzt die Abfassung dieses Ordo ins 9. Jahrhundert. Der Ritus der Messen, der hier zum Ausdruck kommt, stimmt im wesentlichen noch auffallend mit dem des Gregorianum überein, z. B. auch darin, daß die *orationes sollemnes* zweimal, am Mittwoch und am Karfreitag, abgehalten werden<sup>2)</sup>.

Exkurs über den Ausdruck Messe. Der wesentlichste Bestandteil des christlichen Gottesdienstes, das Opfer des Neuen Bundes, führt heutzutage allgemein den Namen Messe, *missa*, und neben diesem Namen ist kein anderer in Gebrauch. Das Altertum aber bediente sich dafür nicht dieser Bezeichnung, sondern des Wortes *oblatio* resp. *offerre*. So zählt schon Tertullian drei priesterliche Amtshandlungen auf: *docere, tinguere* und *offerre*<sup>3)</sup>, und der Ausdruck *oblatio* kommt bei ihm im angegebenen Sinne häufig vor<sup>4)</sup>. Auch bei Cyprian findet er sich<sup>5)</sup>, und bei Ambrosius und Augustinus ist es der stehende Ausdruck für das Mefopfer<sup>6)</sup>, besonders häufig aber kommt er in diesem Sinne vor in der sogen. *Peregrinatio Silviae*<sup>7)</sup>.

Daneben war im Altertum, namentlich in den liturgischen offiziellen Büchern der Kirche, der Ausdruck *collecta* = gr. *σύναις*, d. h. Versammlung der Gläubigen, in Gebrauch. Er kommt aber auch sonst bei Schriftstellern hie und da vor, wenngleich lange nicht so oft als *oblatio*<sup>8)</sup>. Angebahnt war die Wahl dieses Ausdrucks durch die Vulgata<sup>9)</sup> als Übersetzung des hebr. *קָרָא* = Versammlung, Festversammlung, wo die Septuaginta freilich *ἐξέδοον* gesetzt haben. Dafs man sich

<sup>1)</sup> Liber sacramentorum, ed. Migne 78, 79. 86 sq.      <sup>2)</sup> Migne 78, 938 sqq.

<sup>3)</sup> De virg. vel. 9.      <sup>4)</sup> Z. B. De virg. vel. 13; Ad uxor. II, 8; De cor. 2;

De exh. cast. Oblationes pro defunctis Apol. 2; De carne Chr. 2.

<sup>5)</sup> Z. B. Offerre pro defunctis Ep. 12; 15, 1; 34, 1.

<sup>6)</sup> Z. B. *Ambr.*, Ep. 25, 4. *Aug.*, Ep. ad Ian. 25.

<sup>7)</sup> Z. B. ed. *Gammurrini* p. 87 [61], 89 [63], 99 [68] und sonst.

<sup>8)</sup> Z. B. bei *Hieronymus*, In Ep. ad Gal. 3, 6: Ioannes evangelista . . . nihil aliud per singulas sabbati proferre collectas nisi hoc: Filioli etc.

<sup>9)</sup> 2 Paral. 7, 9 und 2 Esdr. 8, 18.

im Lateinischen gelegentlich auch noch anderer Ausdrücke bedient habe, wo es der Zusammenhang erforderte, namentlich allgemeiner oder umschreibender, wie *sacrificium*<sup>1)</sup> oder auch bloß *sacramentum*, ist nicht anders zu erwarten.

Was nun zweitens den Ausdruck *missa* angeht, so ist er die spätlateinische oder vulgäre Form für *missio*. So steht auch *remissa* bei Tertullian<sup>2)</sup> für *remissio*, *offensa* für *offensio*<sup>3)</sup>, *compressa* für *compressio*<sup>4)</sup>. Er bedeutet Entlassung; eine feierliche Entlassung, ἄφεσις λαοῦ, kam auch bei gewissen heidnischen Gottesdiensten vor und geschah mit den Worten *licet, valet*<sup>5)</sup>; er wird also, von christlichen Schriftstellern angewendet, eine gottesdienstliche Versammlung bezeichnen, an deren Schluß eine feierliche Entlassung der Anwesenden stattfand.

Solche Versammlungen waren aber neben den Synaxen oder Kollekten noch die Gebetsstunden zum Zweck der Psalmodie, welche besonders von den Mönchen und Asketen regelmäßig zu bestimmten Zeiten des Tages gehalten wurden, was man jetzt kanonische Tagzeiten des Breviergebets nennt, und *missa* bezeichnet die einzelnen Horen desselben. In dieser Weise wird das Wort ungemein häufig und ausschließlichsich von Silvia gebraucht, aber auch von andern Schriftstellern jener Zeit wie Ambrosius, Cassian u. a. Recht bezeichnend für den Sprachgebrauch sind die Nebeneinanderstellungen beider Ausdrücke, z. B.: *et facta oblatione fit missa* p. 99 [68] bei Silvia. Auch bei Ambrosius<sup>6)</sup> steht *missa* ähnlich in diesem Sinne neben *offerre*. Man findet daher *missa* vielfach im Plural oder mit näherer Bezeichnung der Zeit: *missa matutina*, *missa vespertina*. So blieb der Sprachgebrauch bis ins 8. Jahrhundert<sup>7)</sup>.

Allmählich kamen für die einzelnen Horen der Psalmodie spezielle Namen auf und wurden, da sie sehr bestimmt lauteten, häufiger gebraucht, also Laudes, Prima, Sexta, Nona, Lucernare oder Vesper etc. Sie verdrängten nach und nach die allgemeinere Bezeichnung *missa*. So trat dann dieselbe vom 9. Jahrhundert an allgemein an die Stelle der früheren *oblatio*, verdrängte diese und wurde die ausschließliche Benennung für das Mefsoffer<sup>8)</sup>.

### Der Karsamstag.

Dieser Tag ist ebenfalls noch ein Trauertag, wie sich schon daraus ergibt, daß er in der orientalischen Kirche zu den Fasttagen gehörte, während dort sonst an keinem Samstage gefastet wird. Allein die traurige Stimmung des Tages ist schon gemildert im Hinblick auf die Auferstehung, und in der Messe ertönt schon das Alleluja, welches von Septuagesima an nicht mehr gehört wurde.

Die Feier beginnt, wie die der vorhergehenden Tage, mit dem nächtlichen Officium der Psalmodie, wobei wiederum die Lichter allmählich ausgelöscht werden. Dieser Gebrauch ist schon sehr alt, der Gebrauch des Triangels aber mit dem *Lumen Christi* ist späteren Ursprungs<sup>9)</sup>.

<sup>1)</sup> Tert., De cultu fem. II, 11.

<sup>2)</sup> Adv. Marc. IV, 18.

<sup>3)</sup> De poen. 1; De spect. 2.

<sup>4)</sup> De an. 48 u. s. f.

<sup>5)</sup> Schanz, Kirchenlex. (2. Aufl.), IX, 881.

<sup>6)</sup> Ep. 20, c. 4. 5.

<sup>7)</sup> Vgl. dagegen Schrod im Kirchenlex. (2. Aufl.) Art. Messe VIII, 1311.

<sup>8)</sup> So bei Rhabanus Maurus und Amalarius, in den Kapiteln der karolingischen Synoden, den Kanones Hinkmars, bei Altfrid (Vita Ludgeri II, 7; Migne 99, 783) und vereinzelt auch schon bei Gregor von Tours, aber nicht bei Isidor von Sevilla, wie wohl behauptet worden ist. Der angebliche Sermo 25 des Ambrosius ist unecht.

<sup>9)</sup> Er findet sich zuerst vorgeschrieben im Ordo Rom. XIV, nr. 94 aus dem 13. Jahrhundert; Migne 78, 1218. Dinterim V, 221.

Die Schilderung der weiteren Feierlichkeiten beginnt bei den mittelalterlichen Schriftstellern mit der Weihe des Feuers, welche auch noch jetzt in aller Frühe vorgenommen wird. Was den Ursprung dieses Ritus betrifft, so hat man behauptet, er habe nicht blofs am Karsamstag, sondern an jedem Abend in der Vesper stattgefunden. Doch die Beweise dafür sind nicht kräftig genug<sup>1)</sup>, auf der andern Seite paßt dieser Ritus ganz besonders für den Karsamstag als den legalen Termin der Erteilung der Taufe, welche mit Vorliebe Erleuchtung (*illuminatio*, φωτισμός) genannt wurde, und der Ausdruck *illuminandi* für Täuflinge war gäng und gäbe. Aus derselben Anschauung und Ideenverbindung ist sicher auch die Weihung der Osterkerze hervorgegangen. Wo der Ursprung dieses Gebrauches zu suchen sei, ist noch nicht aufgehehlt.

Die eigentlichen liturgischen Handlungen des Karsamstags nahmen in älterer Zeit erst nachmittags ihren Anfang, der Vormittag wurde für Ausschmückung der Kirche und die Vorbereitungen auf das Fest verwendet<sup>2)</sup>. Diese Handlungen sind: die Segnung der Osterkerze, ein Ritus, der von den mittelalterlichen Liturgikern allgemein auf den Papst Zosimus zurückgeführt wurde<sup>3)</sup>, die Lesungen aus dem Alten Testament und die Weihe des Taufwassers, die im Wesen nur als vorbereitende Akte für die Spendung der feierlichen Taufe anzusehen sind. Sie begannen, wie gesagt, erst gegen Abend und zogen sich in die Nacht hinein, welche wachend zugebracht wurde (*vigilia paschae*). Wenn sie beendet waren, folgte die Taufe und nach derselben, also in der Nacht, die Messe des Tages, welche die Überschrift führt: *in vigilia paschae*. Weil sie also erst nach Mitternacht stattfand, so konnte auch in derselben schon das Alleluja gesungen werden. Diese zeitliche Anordnung herrschte bis ins 10. Jahrhundert, und erst später wurden die genannten Handlungen mit der Messe auf den Vormittag des Samstags verlegt, das Alleluja also antizipiert. Daran schloß sich die Psalmodie des Osterfestes, welche begreiflicher Weise möglichst kurz sein mußte, da das übrige Ceremoniell so viel Zeit

<sup>1)</sup> Diese Ansicht vertritt *L. Thomassin* p. 330 s. Ganz im Gegensatz dazu vertritt *Binterim* V, 214 die Meinung, die Segnung des neuen Feuers sei in Rom im 8. Jahrhundert unbekannt gewesen, was aus der Antwort des Papstes Zacharias auf die betreffende Anfrage des hl. Bonifatius hervorgehe. Allein Gegenstand der Anfrage scheinen vielmehr die bei den Deutschen üblichen Osterfeuer gewesen zu sein.

<sup>2)</sup> Hoc autem die inclinante ad vesperam statuta celebratio noctis Domini-cae in ecclesia incipitur etc. *Rhabanus Maurus*, De cleric. instit. II, 38; *Migne* 107, 350. Post nonam (also 3 Uhr) vestiantur omnes qui ad sacram aliquid habuerint legendi etc. *Consuet. Farfenses*, ed. *Albers* p. 55. Nach *Ordo Rom. X* app. nr. 16 begannen die Ceremonien hora sexta, also mittags.

<sup>3)</sup> In der *Vita Zosimi* († 418) heisst es freilich nur: per parrochia concessa licentia cereum benedici. Es ist sehr fraglich, ob diese dunkeln Worte auf die Osterkerze zu beziehen sind. Siehe *Duchesne*, Lit. pont. I, 225.

beanspruchte. Auch die Predigt pflegte aus demselben Grunde am Ostertage kurz auszufallen<sup>1)</sup>.

Sehen wir nun, was die wichtigsten liturgischen Monumente noch Spezielles bieten, so finden wir im Missale Gallicanum<sup>2)</sup> nach den Orationen für die einzelnen Horen das *Exsultet* und die Weihe der Osterkerze, dann allgemeine Fürbitten für die verschiedenen Stände der Christenheit, zuletzt für die Neophyten und Competentes, daran reiht sich der Taufritus (*opus ad baptizandum*), nämlich die Exorcismen, die Weihe des Taufwassers, Fußwaschung und die Taufe selbst; darauf folgen die Gebete für die Messe. Der Ritus im Gothico-Gallicanum gleicht diesem ganz genau<sup>3)</sup>.

Das Gelasianum schreibt für den Karsamstag folgende Riten vor: Des Morgens in der Frühe sollte der Exorcismus über die Katechumenen gebetet werden, und nachdem sie die feierliche Abrenuntiation gesprochen, sollten sie das Glaubensbekenntnis ablegen (*redditio symboli*). Um die achte Stunde sollte sich der Klerus im Sacrarium versammeln, dort die Litanei anfangen und sich zum Altar begeben; beim Agnus Dei sollte die Osterkerze angezündet und geweiht werden, was ohne das Absingen des *Exsultet* geschah. Danach sollten die Lektionen aus dem Alten Testament gelesen werden, jede mit einer Oration, darauf die Weihe des Taufwassers und die Taufe der Neophyten stattfinden<sup>4)</sup>.

Nach dem Gregorianum<sup>5)</sup> soll sich Klerus und Volk um die achte Stunde, also etwa um 2 Uhr nachmittags nach der jetzigen Zählung, in der Kirche versammeln. Es werden dann zwei Kerzen angezündet, welche von Notaren gehalten werden, eine zur Rechten, eine zur Linken des Altares, während ein Lektor vom Ambo aus die alttestamentlichen Lektionen verliest, wovon jede mit einem Gebet geschlossen wird. Darauf ziehen der Klerus und der Bischof, die zwei Notare mit den Kerzen an der Spitze, zur Taufkapelle, wo die Weihe des Taufwassers vorgenommen wird. Nach der Weihe des Taufwassers, welche im wesentlichen gerade so geschah wie heutzutage, fand die Taufe statt, wobei zu bemerken ist, daß noch zwischen Kindern und erwachsenen Täuflingen unterschieden wird. Auch die ersteren erhalten sofort nach der Taufe die Firmung, deren Ritus und Bedeutung hier klar hervortritt<sup>6)</sup>. Nach Beendigung des Taufaktes wurde in der Kirche von der Sängerschule die Litanei gesungen,

<sup>1)</sup> Vgl. *Augustin.*, Sermo 228 in die paschae V: Post laborem noctis praeritae . . . diu vos tenere sermone non debeo. Auch in Afrika fand die Taufe in der Nacht vom Samstag auf den Sonntag statt. Sermo 214, c. 1.

<sup>2)</sup> *Migne* 72, 364—371.

<sup>3)</sup> Vgl. l. c. 72, 268—277.

<sup>4)</sup> *Sacram. Gel.*; *Migne* 74, 1103—1112.

<sup>5)</sup> *Sacram. Greg.*; *Migne* 78, 87—92.

<sup>6)</sup> L. c. 78, 90. Zur Vervollständigung der rituellen Vorschriften für die drei letzten Tage der Karwoche siehe *Ordo Rom. I*; *Migne* 78, 951sqq.

worauf der Bischof das *Gloria in excelsis* anstimmte. Den Schluß machte die Messe des Tages.

Wie die Kirche den Jahrestag der Kirchweihe und der Ordination durch eine besondere Feier auszeichnet, so sollte auch der Jahrestag des Empfangs der Taufe für die Täuflinge ein Tag des Dankes, der Freude, aber auch der Einkehr in sich und der ernststen Rechenschaft sein, und die Kirche erinnerte daran, indem sie den Jahrestag feiern liefs und eine eigene Messe dafür einsetzte; das ist das *pascha annotina*<sup>1)</sup>. Eine solche Feier hatte nur so lange vollen Sinn, als Erwachsene getauft wurden. Als die Sitte, unmündige Kinder gleich nach der Geburt zu taufen, allgemein wurde, kam die Feier nach und nach ab. Das *pascha annotina* findet sich aber noch in dem Homiliarium, das Paulus Diaconus auf Befehl Karls d. Gr. um 785—790 zusammenstellte.

#### Ostern und die Osterwoche.

Was die Osterwoche betrifft, so haben die beiden ersten Tage noch den Rang der höchsten Feiertage. Am Montag wird das Ereignis von Emmaus gefeiert und das Evangelium Luk. 24, 13—35 gelesen, am Dienstag die Erscheinung des Herrn in Mitte der Apostel, welche Luk. 24, 36—47 berichtet wird, am Mittwoch die Erscheinung des Auferstandenen am See Genesareth vor Petrus und den übrigen, sowie der reiche Fischfang, Joh. 21, 1—14, am Donnerstag sein Erscheinen im Garten des heiligen Grabes vor Maria Magdalena, Joh. 20, 11—18, am Freitag sein Erscheinen auf einem Berge in Galiläa, Matth. 28, 16—20, am Samstag handelt das Evangelium von der ersten Erscheinung Jesu vor Maria Magdalena gleich nach der Auferstehung, Joh. 20, 1—9.

Der darauf folgende Sonntag bildet den Schluß der Osterwoche und hiefs darum früher einfach *octava paschae* oder *pascha clausum*, später der Weisse Sonntag, *dominica in albis*, scil. *deponendis*. Denn die Neophyten trugen das weisse Gewand, welches ihnen bei der Taufe angelegt war, bis zu diesem Tage. Als Ostern aufgehört hatte, Tauftermin zu sein, wurde sehr passend der Weisse Sonntag dazu bestimmt, die Erstkommunikanten zum Tische des Herrn zu führen, wobei die Taufgelübde erneuert wurden.

Wenn man ein richtiges Bild der Osterfeier entwerfen will, so muß man immer wieder daran erinnern, daß sie mit der feierlichen Spendung der Taufe eng verbunden war. Die die letztere vorbereitenden liturgischen Handlungen begannen am Samstagnachmittag und setzten sich die Nacht hindurch fort. Je nachdem nun die Zahl der Täuflinge war, konnten sich die Taufhandlung und Osterfeier in eins

<sup>1)</sup> *Binterim* S. 247 meint, es sei dann nicht gehalten worden, wenn der Jahrestag der vorigen Ostern in die Fastenzeit fiel.

verschmelzen. Erst sehr spät wurde dieser Zusammenhang gelöst in Zeiten, wo die letzte Erinnerung an den Grund davon geschwunden und man keine Vorstellung von der Katechumenatspraxis mehr hatte. Der größte und am meisten in die Augen fallende Teil der Ceremonien wurde nun auf den Vormittag verlegt, und es ist einigermaßen zu bedauern, daß jene Jahrhunderte nicht die schöpferische Kraft besaßen, etwas den veränderten Zeitverhältnissen Entsprechendes zu schaffen, sondern man einfach die Zeitlage änderte, wodurch ein Teil der liturgischen Handlungen an Gemeinverständlichkeit verlor.

In die entstehende Lücke trat allerdings die Auferstehungsfeier des Ostermorgens und eine größere Prozession. Letztere läßt sich ganz einfach davon ableiten, daß auch in altchristlicher Zeit schon die Katechumenen mit dem Klerus nach Beendigung des Taufaktes in feierlichem Zuge sich von der Taufkirche nach der Kathedrale begaben. Vielleicht war es Unkenntnis dieses Gebrauches, welche spätere Schriftsteller dazu verleitete, die Prozession damit zu motivieren, daß Christus die Jünger anwies, sich nach seiner Auferstehung nach Galiläa zu begeben: *Praecedam vos in Galilaeam*, Matth. 26, 32; 28, 16<sup>1)</sup>.

Die Auferstehungszeremonie wird in den verschiedenen Ländern und Diözesen in verschiedener Weise vorgenommen. Die erste Erwähnung scheint der aus dem 13. Jahrhundert stammende *Ordo Romanus* zu enthalten, der den Namen des Kardinals Jakob Cajetan trägt<sup>2)</sup>. Sie und die sonstigen am Ostertage üblichen Gebräuche zu beschreiben, würde zu weit führen, und auch die Einzelheiten in betreff des Ritus finden ihren Platz besser in der speziellen Liturgik. Hier sei nur noch der Gebrauch erwähnt, Speisen zu segnen, namentlich solche, welche, in der Fastenzeit entbehrt, jetzt wieder zu genießen erlaubt war, also besonders Fleisch, Eier, Käse, Butter, aber auch andere. Ursprünglicher Zweck dieser Weihe von Speisen war wohl der, damit nach so langer Entbehrung nicht die sinnliche Lüsterheit beim Genuß Gewalt habe<sup>3)</sup>.

Es sei zum Schluß wiederum des Berichtes der Pilgerin von Bordeaux gedacht, die als zur Feier des Ostertages, aber auch der übrigen Tage der Osterwoche gehörig noch die in Jerusalem stattfindenden Umzüge nach den einzelnen Kirchen und dem Ölberge

---

<sup>1)</sup> So *Durandus*, *De off. eccl.* VI, 88. Auch in den *Consuet. Farf.*, ed. *Albers* p. 58 finden sich die Vorschriften für einen feierlichen Umzug der Mönche in Kloster und Kirche.

<sup>2)</sup> *Ordo Rom.* XIV, c. 95; *Migne* 78, 1219. Die dabei stattfindenden Gebräuche streiften manchmal ans Dramatische, siehe z. B. *Martène* III, 483. 506—508.

<sup>3)</sup> *Thalhofer*, *Liturgik* II, 2, 551. Bezüglich der sonst üblichen Gebräuche und Volkssitten verweise ich auf *Migne*, *Handbuch* S. 662 ff.

erwähnt. Weitere Verschiedenheiten zwischen den heimischen Gebräuchen und denen zu Jerusalem hat sie nicht zu vermerken. Am Samstag und Sonntag nach Ostern wurde das Evangelium vom ungläubigen Thomas gelesen, was noch heutzutage Gebrauch ist<sup>1)</sup>.

In den Orationen der Osterwoche wird abwechselnd auf die beiden Gegenstände der Festfreude Rücksicht genommen, die Auferstehung des Herrn einerseits und den Zuwachs an neuen Gläubigen andererseits, letzteres insbesondere in den Orationen der dritten, fünften und sechsten Ferie, während die Evangelien durchgängig von den Erscheinungen handeln, welche der Herr nach seiner Auferstehung einzelnen seiner Anhänger zu teil werden ließ, die Episteln aber meist aus der Apostelgeschichte gewählt sind oder die geistige Erneuerung des Menschen schildern, welche Folge des Erlösungswerkes ist. Die Orationen der ganzen Osterwoche mit Ausnahme zweier des Montags sind noch heute die des Gregorianum; bei den folgenden Sonntagen bis Pfingsten stimmen sie nur selten überein, sondern sind mit zwei unbedeutenden Ausnahmen sämtlich aus dem Gelasianum entnommen. Diese Sonntage bereiten auf den Abschluß des Erlösungswerkes und den Hingang Christi zum Vater vor, und die Evangelien des dritten bis fünften Sonntags sind demnach aus dem 16. Kapitel des Johannes gewählt.

Genau in der Mitte des von den Alten *quingagesima* genannten Zeitraumes, nämlich am 25. Tage nach Ostern, also am Mittwoch der vierten Woche nach Ostern, wurde ehemals in einigen Kirchen das Ereignis, welches Joh. 7, 1 ff. berichtet wird, gefeiert. Christus trat am Laubbüttenfest um die Mitte der Festzeit (*festo mediante*) in den Tempel und hielt eine Ansprache (Joh. 7, 14). Am letzten Tage des Festes aber stand er im Tempel und rief, anknüpfend an die an diesem Tage übliche Libation<sup>2)</sup>: „Wenn jemand dürstet, so komme er zu mir und trinke!“ (Joh. 7, 37. 38.) An diesem Tage findet daher noch jetzt in den Kirchen des Orients der Ritus der Wasserweihe statt. Dieselbe ist nicht zu verwechseln mit der, welche am 6. Januar zu Ehren der Taufe Jesu im Jordan stattfindet (*Missa aquae*). Dieser Gedächtnistag heißt bei den Griechen *μεσοπεντηκοστή*, *festum mediae pentecostes*. Der Name erklärt sich, wie angedeutet, aus dem ältesten kirchlichen Sprachgebrauch, wonach Pentecoste nicht das Pfingstfest, sondern den ganzen Zeitraum von Ostern bis Pfingsten bezeichnete<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Peregr. Silviae, ed. Geyer c. 39 und 40. Auch in mehreren Diözesen Frankreichs fanden die ganze Woche hindurch Prozessionen statt. *Martène* III, 510.

<sup>2)</sup> Diese bestand darin, daß Wasser, aus der Quelle Siloah geschöpft, am Altare ausgegossen wurde. *Winer*, *Bibl. Realw.* II, 8.

<sup>3)</sup> Vgl. *Athanasius*, *Festbriefe*, übers. von *Larsov* S. 94, und für das Ganze *Nilles*, *Innsbr. Zeitschr.* 1895, S. 169 ff.

## § 10. Die Vorbereitungszeit auf Ostern. Die Quadragese und das Osterfasten.

Die großen Feste haben in der Regel eine Vorfeier, die in vielen Fällen nur aus einem Tage, der Vigil, besteht, beim Osterfest aber sich über 7—8 Wochen erstreckt und aus zwei Teilen besteht, der Quadragese als der näheren und den drei vorangehenden Sonntagen als der entfernteren, bloß liturgischen Vorfeier.

Bei der Quadragese spielt das Fasten die Hauptrolle und tritt uns als Kern der ganzen Vorbereitungszeit entgegen, von welchem die übrige Entwicklung ausgeht.

Es sind Anzeichen dafür vorhanden, daß die Christen in den ältesten Zeiten das ganze Jahr hindurch an allen Mittwochen und Freitagen fasteten. Ohne daß dies durch ein förmliches Gesetz vorgeschrieben gewesen wäre, scheint diese fromme Sitte doch so allgemein gewesen zu sein, daß sie sozusagen Gesetzeskraft hatte. Sie wird erwähnt in der *Doctrina apostolorum*<sup>1)</sup>, bei Hermas und von Tertullian<sup>2)</sup>. Letzterer nennt dieses Fasten Stationsfasten und erwähnt, daß es bis 3 Uhr nachmittags dauerte. Die Sitte war möglicherweise von den Juden herübergenommen; denn die Pharisäer und Asketen des Judentums pflegten zur Zeit Christi zweimal in der Woche zu fasten, und zwar am Montag und Donnerstag<sup>3)</sup>.

Was die östlichen Provinzen der Kirche betrifft, so bezeichnet Clemens von Alexandrien die Mittwoch und Freitage als Fasttage<sup>4)</sup>, und, was besonders zu bemerken ist, dieselben wurden auch in der Zeit nach Konstantin noch als solche beobachtet, wenigstens für einen großen Teil des Jahres; denn die Didaskalie fordert, daß in der Zeit nach Pfingsten an diesen beiden Tagen gefastet werde. Der vorangehende Zeitraum, nämlich die 50 Tage zwischen Ostern und Pfingsten, galt als eine Zeit ungemischter Festfreude, und auch in der Pfingstwoche sollte nach der Didaskalie nicht gefastet werden<sup>5)</sup>. Es drängt sich aber die Vermutung auf, daß diese Sitte in dem Maße außer Übung kam, je mehr das Fasten anderweit geregelt und namentlich das vierzigtägige Fasten vor Ostern allgemeines Gesetz wurde.

Daß zur Feier der Leidenszeit Fasten wesentlich gehöre, war schon durch die Worte des Herrn (Matth. 9, 15) angezeigt: „Können die Söhne des Bräutigams trauern, solange der Bräutigam bei ihnen ist?“ auf welche Frage er sich selbst antwortete: „Es werden Tage

<sup>1)</sup> Didache c. 8.    <sup>2)</sup> *Hermae* Pastor. Sim. V, 1. *Tert.*, De iei. c. 2. 10. 14.

<sup>3)</sup> *Ieiuno bis in sabbato*, sagt der Pharisäer Luk. 18, 12. *Duchesne*, Orig. p. 218. *Funk*, Anm. zur Didache 8, 1.

<sup>4)</sup> *Clemens Al.*, Strom. VII, 74, ed. *Sylburg*.

<sup>5)</sup> *Const. ap.* V, 20, §§ 7 u. 8. *Ambrosius*, Comm. ad Rom. 14, 5; *Migne* 17, 167 sagt: *Sunt quidam, qui quarta feria carnem non edendam statuerunt.*

kommen, da der Bräutigam von ihnen wird hinweggenommen werden, und dann werden sie fasten.“ Als die Tage, an welchen der Bräutigam hinweggenommen war, galten von jeher die, an welchen er im Grabe lag, also der Karfreitag und Karsamstag; an diesen Tagen wurde in den ältesten Zeiten überall gefastet, und sie wurden von allen, die Quartodecimaner ausgenommen, als gebotene Fasttage auf das strengste beobachtet<sup>1)</sup>.

Diese Thatsache wird bestätigt durch einen Ausspruch des hl. Irenäus, welcher sich in einem amtlichen Schreiben findet, das aus Anlaß des zweiten Osterfeierstreites an Papst Viktor (189—199) gerichtet wurde und zum größeren Teil in die Kirchengeschichte des Eusebius<sup>2)</sup> aufgenommen ist. Es ist das älteste Zeugnis für das Osterfasten überhaupt, und es geht zunächst aus demselben hervor, daß die diesbezügliche Praxis damals eine einheitliche und feste Form noch nicht angenommen hatte. Einige glaubten nämlich, nur einen Tag fasten zu sollen — das war selbstverständlich der Karfreitag; andere fasteten zwei Tage — Karfreitag und Karsamstag, also die beiden Tage, an welchen der Bräutigam hinweggenommen war, wie Tertullian sich ausdrückt; wieder andere fasteten noch mehr Tage als zwei (wie viele, wird leider nicht gesagt), und noch andere zählten als ihren Fasttag 40 Stunden zusammen, Tag und Nacht hindurch (οἱ δὲ τεσσαράκοντα ὥρας ἡμερινὰς τε καὶ νυκτερινὰς συμμετροῦσι τὴν ἡμέραν αὐτῶν). Der Sinn der letzteren Worte ist der: sie fasteten 40 Stunden hintereinander ununterbrochen, also Tag und Nacht durch; das war ihr Fasttag<sup>3)</sup>. Welche 40 Stunden das waren, ist unschwer zu erraten; da der Herr etwa 40 Stunden im Grabe gelegen hat, so war es die Zeit vom Karfreitagnachmittag bis zum Ostermorgen, oder vom Karfreitag früh bis Samstagabend.

Irenäus und Tertullian kennen also das vierzigtägige Fasten noch nicht, wohl aber war es zu ihrer Zeit überall gebräuchlich, an den beiden letzten Tagen der Karwoche zu fasten, und zwar sehr streng. Um die Mitte des 3. Jahrhunderts war an vielen Orten ein einwöchiges Fasten üblich, und zwar in der Weise, daß die ganze Karwoche bei Wasser, Brot und Salz gefastet, an den beiden letzten Tagen der Karwoche aber gar nichts genossen wurde. So schildert das Fasten die sogen. Didaskalie der Apostel und danach die Apostolischen Konstitutionen (V, 15). Es wurde mithin in dieser Weise in Syrien gefastet, und für Alexandrien bezeugt Bischof Dionysius die gleiche Praxis<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Tert., De iei. 2, 13. 14.

<sup>2)</sup> V, 24, 11—18.

<sup>3)</sup> Diese unbestreitbare Erklärung der Stelle verteidigt v. Funk siegreich gegen Propsts Deutungen: Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen (Paderborn 1897) S. 242 ff.; desgl. Tüb. Quartalschr. 1893, S. 181 ff.

<sup>4)</sup> Siehe v. Funk, Kirch. Unters. S. 250. Origenes kann, wie ebenda nachgewiesen wird, als Zeuge für das vierzigtägige Fasten nicht zugelassen werden, sondern sein angebliches Zeugnis ist nur das des Übersetzers Rufinus.

Aber auch ein über den Sonntag hinaus sich erstreckendes, also mehrwöchiges Fasten ist für die Mitte des 3. Jahrhunderts schon bezeugt durch die Bemerkung, welche sich auf der bekannten Statue des Hippolyt zu Rom findet: „Das Fasten soll unterbrochen werden, wenn ein Sonntag einfällt“<sup>1)</sup>. Das Fasten, welches hier gemeint ist, mußte sich also wenigstens über 14 Tage erstrecken. Dadurch erhalten die angefochtenen Kanones 20 und 22 des Hippolyt eine Stütze. Im 4. Jahrhundert finden sich für die vierzigtägige Fastenzeit viele Zeugnisse, sowohl bei Schriftstellern wie Eusebius, Cyrill von Jerusalem, Ambrosius u. a., als auch in der kirchlichen Gesetzgebung, z. B. in den Apostolischen Kanones can. 69.

Die wichtigsten Zeugnisse für das vierzigtägige Fasten vor Ostern liefern die Festbriefe des hl. Athanasius. Der erste darunter, welcher dem Jahre 329 angehört, begnügt sich damit, ein „sechstägiges heiliges Fasten“ anzuordnen, und zwar in der Karwoche von Montag bis Samstag<sup>2)</sup>; der zweite dagegen vom Jahre 330 und ebenso alle folgenden verlangen ein vierzigtägiges Fasten, welches beginnt am Montag der sechsten vollen Woche vor Ostern<sup>3)</sup>. Eine direkte Erklärung der auffallenden Erscheinung, wie und wodurch das sechstägige Fasten sich in ein vierzigtägiges verwandeln konnte, geben die Festbriefe nicht.

Jedoch das Begleitschreiben, welches Athanasius seinem elften Festbriefe beigab, den er 339 von Rom aus schrieb, ist geeignet, einiges Licht auf den Werdegang zu werfen. Er schreibt nämlich an Serapion, erst Abt, dann Bischof von Thmuis, er möge den Brüdern das vierzigtägige Fasten verkünden und ihnen die Überzeugung von der Notwendigkeit des Fastens beibringen, „damit nicht, wenn alle Welt fastet, bloß wir, die wir in Ägypten leben, wegen Nichtfastens verspottet werden“. Diese Mahnung wird weiter unten noch nachdrücklicher wiederholt, Serapion möge die Seinen belehren, daß sie 40 Tage fasten müßten<sup>4)</sup>, und scheint anzudeuten, daß die Gewohnheit, 40 Tage zu fasten, in Ägypten noch nicht, sonst aber und namentlich in Rom überall herrschend war. Auch im 19. Festbriefe findet sich am Schluß eine scharfe Wendung gegen die, welche das Fasten gering achten<sup>5)</sup>. Das ist also die vierzigtägige Askese, welche nach Eusebius in den sechs Wochen vor Ostern geübt wird<sup>6)</sup>.

Über die Art, wie die Fasten in Jerusalem im 4. Jahrhundert gehalten wurden, macht die vorerwähnte gallische Pilgerin folgende genaueren Angaben: Die Zeit der Vorbereitung auf das Osterfest dauerte acht Wochen, nicht 40 Tage wie in Gallien, und zwar wurde an allen

<sup>1)</sup> Ἀπονηστίζεσθαι δεῖ ὅς ἂν ἐμπέσῃ κυριακή.

<sup>2)</sup> *Larsow*, Festbriefe des hl. Athanasius S. 62.

<sup>5)</sup> Ebd. S. 69.

<sup>4)</sup> Ebd. S. 127.

<sup>3)</sup> Ebd. S. 149.

<sup>6)</sup> *Euseb.*, De paschate c. 4.

Tagen der Woche gefastet, ausgenommen Samstag und Sonntag. Der Karsamstag war aber von dieser Regel wieder ausgenommen und ein Fasttag. So kamen also im ganzen 41 Fasttage heraus, welche *έορταί*, lateinisch *feriae* hießen. An den Wochentagen der Fastenzeit wurde die Psalmodie abgehalten wie Sonntags, und der Bischof las das betreffende Evangelium vor, aber das Mefsoffer (*oblatio*) wurde nur Samstags und Sonntags dargebracht. An verschiedenen Tagen fanden auch Prozessionen statt nach den verschiedenen Kirchen, und diese dauerten bis 11 Uhr.

Das Fasten selbst betreffend, so bestanden die Fastenspeisen in Wasser und Mehlbrei (*pulmentum*); sogar der Früchte, des Öls und Brotes enthielt man sich. An den Mittwochen und Freitagen fasteten auch die Katechumenen. Unter den Gläubigen gab es solche, welche von der Mahlzeit am Sonntage an bis zum nächsten Samstage, also ganze fünf Tage lang, nichts genossen und das ganze übrige Jahr hindurch jeden Tag nur eine Mahlzeit hielten. Andere enthielten sich in der Quadragesime zwei Tage nacheinander jeder Speise, die andern aber fasteten in der Weise, daß sie den Tag über nichts genossen bis zum Abend<sup>1)</sup>. Letzteres erinnert an die von Irenäus beschriebene Fastenpraxis.

Hierbei ist zu erwähnen, daß der Gebrauch, an den Samstagen der Fastenzeit nicht zu fasten, auch in Mailand zur Zeit des hl. Ambrosius bestand<sup>2)</sup>. Das Fasten mußte also am Montage nach dem Sonntage Sexagesima beginnen, wenn 40 Fasttage herauskommen sollten.

Mit diesen Angaben harmonieren die Vorschriften, welche in den sogen. Apostolischen Konstitutionen V, 13—20 gegeben werden. Dort wird zunächst das Fasten der Karwoche, welches *νηστεία τοῦ πάσχα* genannt wird, von der Tessarakoste unterschieden<sup>3)</sup>. Am Sabbat soll man nicht fasten, weil er der Tag ist, an welchem die Schöpfung vollendet wurde; ausgenommen ist jener Sabbat, an welchem der Herr unter der Erde lag<sup>4)</sup>. Vom Montag bis Freitag in der Karwoche soll gefastet werden bei Brot, Salz, Gemüse und Wasser und mit Enthaltung von Fleischspeisen und Wein. Am Karfreitag und Karsamstag als den Tagen, an welchen der Bräutigam hinweggenommen war, soll, wer es vertragen kann, gar nichts genießen bis Ostersonntag früh, während das gewöhnliche Fasten bis 3 Uhr nachmittags oder auch bis Sonnenuntergang dauerte<sup>5)</sup>.

Über Zweck und Bedeutung des Osterfastens belehrt Leo d. Gr. seine Herde in seinen Predigten. Danach war die Quadragesime dazu bestimmt, die Gemüter auf eine fruchtbringende Feier der öster-

<sup>1)</sup> Peregr. Silviae, ed. Geyer c. 27. 28; ed. Gamurrini p. 85—87 [60—62 cod.].

<sup>2)</sup> Ambr., De Elia c. 10.

<sup>3)</sup> Const. ap. V, 13.

<sup>4)</sup> Ibid. V, 15, § 1.

<sup>5)</sup> Ibid. V, 18. 19.

lichen Geheimnisse im allgemeinen vorzubereiten. Sie sollte eine Zeit der inneren Reinigung und Heiligung sein, erstens also eine Zeit der Buße für die begangenen Sünden und der Enthaltung von ferneren Sünden, dann aber eine Zeit der Übung von Tugenden aller Art, speziell wird oft zum Almosengeben aufgemuntert, zur Versöhnung und Beilegung der Feindschaften u. s. w. ermahnt. Dem Geiste der Fastenzeit entsprach es z. B., daß die christlichen Kaiser Verbrecher begnadigten<sup>1)</sup>. Das Fasten also bildete nur einen Bestandteil dieser Buße und Vorbereitung, wenn auch den wesentlichsten, und es wird von Leo als eine Pflicht nicht bloß des Klerus, sondern aller Gläubigen erklärt<sup>2)</sup>. Leo hielt dies vierzigtägige Osterfasten für eine apostolische Einrichtung<sup>3)</sup>.

Wenn die Dauer des Fastens allgemein auf 40 Tage bestimmt wurde, so liegt der Grund davon auf der Hand: die Dauer des Fastens Jesu; doch bildete sich von Anfang an hierin eine Verschiedenheit aus, je nachdem man die Karwoche mit einrechnete oder als für sich nahm, wofür in der vornicänischen Praxis ein Anhaltspunkt gegeben war. Die letztere Ordnung findet sich adoptiert namentlich in den Apostolischen Konstitutionen und war für einen großen Teil des Orients maßgebend. Da aber dort der Samstag vom Fasten ausgenommen war, so hatte man in Wirklichkeit nicht mehr Fasttage als im Abendlande, wo die andere Anschauung herrschte. Hier wurde in späterer Zeit sogar ausdrücklich hervorgehoben, daß die Vorfeier eine vierzigtägige, eine Quadragesime, nicht eine Quinquagesime sein sollte. So von der 1. und 4. Synode von Orléans im 6. Jahrhundert<sup>4)</sup>. In einigen Gegenden, der Berichtersteller sagt leider nicht wo, nahm man auch die Donnerstage vom Fasten aus<sup>5)</sup>.

Anfangs verstand man, wie es scheint, den Ausdruck vierzigtägiges Fasten, Quadragesime, so, daß man die Tage vor Ostern im ganzen zählte, die Sonntage mit eingeschlossen. Dann kamen für den Zeitraum von sechs Wochen nur 36 Fasttage heraus und da, wo der Samstag kein Fasttag war, sogar nur 30. Dabei blieb man aber nicht stehen, sondern bestrebte sich, die Zahl der 40 Fasttage wirklich herauszubekommen, wovon die Folge war, daß im Abendland der Anfang der Fastenzeit (*caput ieiunii*) um vier Tage weiter hinausgerückt werden mußte, im Orient aber, wo jede Woche nur fünf Fasttage zählte, noch weiter. Im Abendland, speziell in Rom, war diese Änderung, die Fasten schon am Mittwoch vor dem sechsten Sonntag vor Ostern beginnen zu lassen, zur Zeit Gregors d. Gr. durchgeführt.

Im Orient machte sich die Tendenz schon sehr früh bemerklich, die volle Zahl von 40 Fasttagen zu erreichen. Da dort auch der Sams-

<sup>1)</sup> Leo M., Sermo 40, 5.

<sup>2)</sup> Sermo 48, 1.

<sup>3)</sup> Sermo 44, 2; 47, 1.

<sup>4)</sup> Aurel. I vom Jahre 511 can. 24; Aurel. IV vom Jahre 541 can. 2.

<sup>5)</sup> Augustin., Ep. ad Ianuarium c. 4; Migne 2, 202.

tag vom Fasten ausgenommen war, so mußte man noch weiter zurückgreifen als im Abendlande, und die Fastenzeit begann also schon acht Wochen vor Ostern und erhielt, da an den Samstagen, Karsamstag ausgenommen, nicht gefastet wurde, 41 wirkliche Fasttage statt 40. Die Enthaltung von Fleischspeisen beginnt dort am Montag nach dem achten Sonntag vor Ostern, welcher der *dominica sexagesima* der Lateiner entspricht und den Namen *κυριακή ἀπόκρεως* führt. Von dem folgenden Sonntage an, der die Bezeichnung *κυριακή τοῦ τροφάγου* führt, sind auch die Lakticien verboten; die folgenden fünf Sonntage werden bloß gezählt als *πρώτη — πέμπτη τῶν νηστείων*, der erste davon führt jedoch den Beinamen Sonntag der Orthodoxie zum Andenken an die Beilegung des Bilderstreites. Auf die Frage, ob am Samstag gefastet werden dürfe, legten die Orientalen später ein zu bedeutendes Gewicht, ja schon in den Apostolischen Kanones wird es unter Androhung von Kirchenstrafen geradezu verboten<sup>1)</sup>.

Die Behauptung des Sokrates, man habe in Rom nur drei Wochen lang gefastet, ist allseitig als ein sachlicher Irrtum dieses Autors anerkannt, um so mehr als derselbe, ebenfalls unrichtig, beifügt: außer Samstags und Sonntags<sup>2)</sup>; denn in Rom galt der Samstag immer als Fasttag. In späterer Zeit wurde diese Differenz unter die Kontroverspunkte zwischen Griechen und Lateinern aufgenommen.

Dafs das vierzigtägige Fasten in der Urzeit nicht in allen Teilen der Kirche beobachtet wurde und erst allmählich durchdrang, mag seine Erklärung vielleicht darin finden, dafs man schon genug Fasttage hatte. Es sind nämlich vielfache Anzeichen dafür vorhanden, dafs der Gebrauch, das ganze Jahr hindurch an jedem Mittwoch und Freitag zu fasten, ziemlich allgemein beobachtet wurde. Ausgenommen war nur die Zeit zwischen Ostern und Pfingsten. Und zwar fastete man am Mittwoch, weil der Herr an diesem Tage an die Juden verkauft wurde, am Freitag, weil er an diesem Tage litt. In Karthago, wo dafür besonders zuverlässige Zeugnisse vorliegen, nannte man das Stationsfasten<sup>3)</sup>. Aber auch im Orient wurde es anscheinend allgemein geübt<sup>4)</sup>, die Apostolischen Konstitutionen kennen es, die sogen. Apostolischen Kanones schreiben es vor<sup>5)</sup>, und in den Kanones des Hippolyt kommt das Fasten der vierten und sechsten Feria noch neben dem Quadragesimalfasten vor<sup>6)</sup>. Da diese Art zu fasten später nicht mehr in der Litteratur erwähnt wird und aus der Praxis total verschwunden ist, so liegt der Gedanke nahe, dafs sie durch das mehr und mehr Anklang und Verbreitung findende Quadragesimalfasten

<sup>1)</sup> Trull. 55.      <sup>2)</sup> *Socrates*, Hist. eccl. V, 22. Auch *Sozomenus* spricht über die Differenzen hinsichtlich des Fastens (Hist. eccl. VII, 19).

<sup>3)</sup> *Tert.*, De iei. 2. 10. 13. 14 und sonst.

<sup>4)</sup> Didache c. 8. *Clemens Al.*, Strom. VII, 12. *Origenes*, C. Cels. VIII, 21.

<sup>5)</sup> Const. ap. V, 15, 20; 7, 23; Can. ap. 69 (68).

<sup>6)</sup> *Hippol.*, Can. arab. 20.

verdrängt und ersetzt worden sei. Aber es hielt sich doch auffallend lange neben dem letzteren. Nicht nur Augustin erwähnt Ende des 4. Jahrhunderts, daß man in Rom am Mittwoch, Freitag und sogar am Samstag faste, sondern noch Innocenz I. hielt es für eine Pflicht, das ganze Jahr hindurch am Samstage zu fasten, und auch Prudentius redet davon<sup>1)</sup>. In der syrischen Kirche scheint das dreitägige Fasten in der Woche nur von den Bischöfen und Priestern gefordert worden zu sein<sup>2)</sup>.

Das Wesen des Fastens besteht in der Enthaltung von Speise und Trank während einer gewissen Zeit; aber das allein genügt noch nicht, sondern zum Fasten gehört überdies, daß die Speisen, die man nach Ablauf dieser Zeit genießt, von geringer Beschaffenheit seien, also Enthaltung von den besseren Speisen und Getränken, was man jetzt Abstinenz im engeren Sinne nennt. Man muß schon die Speisenverbote des Alten Testaments als einen Anfang zur Askese betrachten und kann sie nicht als bloß diätetische Vorschriften ansehen.

Im kirchlichen Altertum finden wir mit der Enthaltung von den gewöhnlichen Mahlzeiten des Tages auch bereits den Ausschluß gewisser Nahrungsmittel verbunden, namentlich den von Fleisch und Wein. Dahin gehören vor allem die bei Tertullian erwähnten Xerophagien<sup>3)</sup>, wobei man sich nicht nur des Fleisches und Weines enthielt, sondern auch der Brühen und sogar der saftigen Früchte. Dieselben scheinen aber eine Überbietung der in der allgemeinen Kirche damals üblichen Abstinenz gewesen zu sein. Die Montanisten hielten solche Xerophagien zweimal im Jahre 14 Tage lang<sup>4)</sup>.

Aber auch katholischerseits trieb man die Abstinenz sehr weit. Die Kanones des Hippolyt gestatten für die Karwoche nur den Genuß von Brot und Salz<sup>5)</sup>. Die Apostolischen Konstitutionen wollen zur Zeit des Osterfastens nur den Genuß von Brot, Gemüse, Salz und Wasser erlauben, Fleisch und Wein sind untersagt, an den beiden letzten Tagen der Karwoche aber soll gar nichts genossen werden<sup>6)</sup>. Die Asketen, welche die gallische Pilgerin in Jerusalem kennen lernte, aßen nicht einmal Brot in der Fastenzeit, sondern lebten von Mehl und Wasser<sup>7)</sup>.

Ein solch strenges Fasten konnten natürlich nur wenige aushalten, und für gewöhnlich begnügte man sich mit der Enthaltung von Fleisch und Wein. Diese dauerte aber die ganze Fastenzeit hindurch, und Chrysostomus bezeugt, daß man während der ganzen Quadragesime in Antiochien kein Fleisch aß<sup>8)</sup>. Auch auf die Enthaltung von Milch und Eiern, die sogen. Lakticinien, dehnte sich die Abstinenz aus.

<sup>1)</sup> Augustin., Ep. 36, nr. 8. Innoc. I., Ep. 25, nr. 7; Migne 20, 555. Prudent., Perist. 6, 52. <sup>2)</sup> Rahmani, Test. I. Chr. I, 22, p. 33 und c. 36, p. 71.

<sup>3)</sup> Tert., De iei. c. 1. 2. 5. 9. 12. 17.

<sup>4)</sup> Hieronymus, Ep. 27 ad Marcellam.

<sup>5)</sup> Hippol., Can. arab. 22.

<sup>6)</sup> Const. ap. V, 18.

<sup>7)</sup> Peregr. Silviae c. 28, 4.

<sup>8)</sup> Chrysost., Hom. de statutis III, 4 im Eingang.

Sonach verbindet sich mit der Verminderung der Quantität auch der Genuß der eigentlichen Fastenspeisen, die sogen. Abstinenz. Dieselbe war also Gebrauch und auch durch kirchliches Gesetz vorgeschrieben während der ganzen Fastenzeit, ferner an allen Freitagen und Samstagen des Jahres<sup>1)</sup>, sowie an den Quatembertagen und einer Anzahl von Vigiltagen<sup>2)</sup>. Dafür, daß die Abstinenz auch allein, ohne gleichzeitiges Fasten, von der Kirche vorgeschrieben worden sei, läßt sich aus dem Altertum kein Beleg beibringen<sup>3)</sup>.

#### Die Vorbereitungszeit als Bestandteil des Kirchenjahres.

Eine Gliederung der Vorbereitungszeit in zwei Teile und eine besondere Benennung der Sonntage zeigt sich in den Sermonen von Augustinus und Leo d. Gr. noch nicht. Aber in dem Missale Gothico-Gallicanum, dem sehr alten gallikanischen Sacramentarium, finden sich fünf Messen mit der Überschrift *Missa ieiunii* oder *in quadagesima* ohne nähere Zeitbestimmung, also für die fünf Sonntage vor Palmsonntag ausreichend. Das Sacramentarium Gelasianum kennt bereits die Bezeichnungen der Sonntage Septuagesima bis Quinquagesima<sup>4)</sup>, dann zählt es fünf Sonntage der Quadragesima bis Palmsonntag.

Im altspanischen mozarabischen Sakramentar kommen die Namen Septuagesima etc. noch nicht vor, sondern es werden die Sonntage nach Epiphanie mit 1—8 numeriert, welche aber nicht immer alle acht zur Geltung kommen, je nachdem Ostern früh oder spät fällt. Darauf folgt die *Dominica ante diem cineris*, dann fünf Sonntage der Quadragesime und endlich die *Dominica in ramis palmarum*.

Das vor kurzem bekannt gewordene Lectionarium von Silos, welches dem alten toletanischen Ritus angehört und etwa 650 zusammengestellt ist, repräsentiert eine viel einfachere Form des Kirchenjahres. Es numeriert nämlich weder die Sonntage nach Epiphanie, noch die nach Pfingsten, sondern bloß die der Quadragesime und begnügt sich mit 24 Formularen von Messen für die sämtlichen Sonntage des ganzen Jahres.

Eine Spur der ursprünglichen Dauer der Fastenzeit, sechs Wochen, also 42 Tage, hat sich sogar noch in dem jetzigen Missale erhalten, indem es in dem Stillgebet (*Secreta*) des ersten Fastensonntages noch immer heisst: *Sacrificium quadagesimalis initii solemniter immolamus*<sup>5)</sup>. Da an den Sonntagen, wie bekannt, nirgends gefastet

<sup>1)</sup> Dist. 3 de consecr. de esu carnis. Dist. 5 c. Quia dies.

<sup>2)</sup> Das Nähere bei *Ferraris*, Prompta bibl. Art. Abstinencia I, 42.

<sup>3)</sup> Da die Fasten im Mittelalter sehr streng eingehalten wurden, so pflegte man sich am Tag resp. Abend vor Beginn derselben noch einmal recht gütlich zu thun. Daher der deutsche Ausdruck „Fastnacht“. Jetzt dauert sie freilich nicht eine Nacht, sondern drei Tage, und wird wo möglich in den Aschermittwoch hinein verlängert. <sup>4)</sup> *Migne* 74, 1063.

<sup>5)</sup> Auch die Rubrik, wonach die Vesper erst von Dom. I in Quadragesima ante comestionem zu halten ist, erinnert noch an die frühere Einrichtung.

wurde, so ergaben sich für die Kirchen des Abendlandes in Wirklichkeit nur 36 Fasttage, ein Beweis, daß das Wort *quadragesima* ursprünglich nur die Zahl der Tage bezeichnete, über welche die Vorbereitungszeit sich erstreckte. Da aber der Herr 40 Tage gefastet hatte, so war man bemüht, auch diese Zahl wirklich herauszubringen, und fügte am Anfang die noch fehlenden vier Tage hinzu. Diese Änderung vollzog sich erst Ende des 7. oder Anfang des 8. Jahrhunderts und tritt uns erst im sogen. Sacramentarium Gelasianum entgegen<sup>1)</sup>, während Gregor I. selbst noch die Zahl der wirklichen Fasttage auf 36 normierte<sup>2)</sup>. Es wurden nun auch noch die drei vorangehenden Sonntage in die Vorbereitungszeit mit einbezogen und erhielten die Namen *quinquagesima*, *sexagesima*, *septuagesima*. Der eigentliche Anfang der Fasten war nun der Mittwoch vor der Quadragese, welcher aber im Gelasianum seinen jetzigen Namen *feria IV ctnerum* noch nicht führt, sondern erst im Gregorianum, also im 8. Jahrhundert.

Er hat seinen Namen von dem Bestreuen mit Asche. Zu den Ceremonien der Kirchenbusse gehörte nämlich auch, daß das Haupt der Büsser mit Asche bestreut wurde als Zeichen der Trauer. Da nun die öffentliche Kirchenbusse gewöhnlich mit der Fastenzeit begann und abschloß, so heftete sich dieser Gebrauch an den genannten Tag und wurde bald nicht mehr von den Büssern allein, sondern von allen geübt, während noch die Synode von Benevent 1091 ihn zunächst für die Kleriker vorschrieb. Die Asche sollte aus den Palmzweigen des vorangegangenen Palmsonntages bereitet werden. Jetzt wird sie außerdem noch benediziert.

Ferner ist zu bemerken, daß die Quadragese nicht dem Gedächtnis des Leidens Christi gewidmet ist. Dafür ist lediglich die Karwoche bestimmt. Zweck der Quadragese ist nicht, die Gläubigen zur Beherrschung des Leidens Christi anzuhalten, sondern nur, durch Fasten, Bußübungen und Enthaltung von erlaubten Genüssen sie zur würdigen Osterfeier vorzubereiten. Die liturgischen Gebete der Quadragese nehmen darum keine Rücksicht auf das Leiden des Heilandes, sondern reden nur von Fasten und Abtötung. Ähnlich ist es mit den Perikopen. Erst mit dem Palmsonntag wird des Leidens Christi gedacht und zwar schon gleich in der Oration des Tages, während in denen des sogen. Passionssonntages noch nicht davon die Rede ist.

Ausgenommen sind wiederum die Wochen der Quadragese, an welchen im 6. und in den folgenden Jahrhunderten die Skrutinien stattfanden, d. h. die gottesdienstlichen Übungen, welche mit den Täuflingen in der Kirche zur Vorbereitung auf die Taufe vorgenommen wurden. Diese begannen am Mittwoch der dritten Fastenwoche und dauerten bis Karsamstag; anfangs waren ihrer sieben, zur Zeit aber, als

<sup>1)</sup> Migne 74, 1065.

<sup>2)</sup> Hom. 16 in evang. c. 5.

das Gelasianum in Gebrauch war, nur noch drei. Daher nimmt die Messe für den dritten, vierten und fünften Sonntag und die des Samstags vor Passionssonntag auf die Taufe Bezug, aber nicht auf das Leiden Christi<sup>1)</sup>. In den jetzt üblichen Mefsformularen des römischen Missale sind auch davon kaum noch Spuren zu finden<sup>2)</sup>.

Die Orationen der Messe, sowohl an den Sonn- wie an den Wochentagen, sind übrigens der überwiegenden Mehrzahl nach noch wörtlich dieselben, wie im Gregorianum, während die Lesungen zum Teil noch viel älter sind. So wurde das Evangelium des ersten Sonntages der Quadragese, welches vom Fasten Jesu und seiner Versuchung durch den Teufel handelt<sup>3)</sup>, schon zur Zeit Leos d. Gr. an diesem Tage gelesen<sup>4)</sup>. Das Evangelium des zweiten Sonntags hat zum Gegenstande die Verklärung auf dem Berge Tabor<sup>5)</sup>, die Evangelien der beiden folgenden Sonntage die Heilung des Stummen und die Austreibung des Teufels und die wunderbare Brotvermehrung<sup>6)</sup>. Das Evangelium des Passionssonntags betrifft den Zusammenstoß Jesu mit den Juden und den Versuch, ihn zu steinigen<sup>7)</sup>.

Dem Ereignis der Verklärung ist im jetzigen Kirchenkalender noch ein besonderes Fest gewidmet, das *festum transfigurationis*, am 6. August, welches, da es auf einen festen Montag gelegt ist, außerhalb der Zeitfolge des Kirchenjahres steht und dadurch nach Art der Heiligenfeste behandelt ist. Dieses Fest war schon von alters her in einzelnen Kirchen des Morgen- und Abendlandes an verschiedenen Tagen gefeiert worden. Das jetzige Datum des 6. August wurde ihm 1457 durch Calixtus III. zugewiesen zum Andenken an den Sieg, welchen Joh. Capistran und Georg Hunyadi bei Belgrad über die Türken davontrugen. In der Wahl des Tages scheint er sich nach dem Kalendarium der Griechen gerichtet zu haben, bei denen das Fest schon früher an diesem Tage begangen wurde. Es findet sich bereits in den Synaxarien der Kopten bei Selden und Mai, im Menologium von Konstantinopel aus dem 8. Jahrhundert, später im Neapolitanum und bei den orthodoxen Syrern, war also im Orient allgemein. Sermones auf das Ereignis finden sich schon bei Augustinus und Leo d. Gr.<sup>8)</sup>.

Die Tendenz, das Andenken an Ereignisse, welche der Zeit nach in die Quadragese fallen, außerhalb derselben nochmals zu begehen, zeigt sich weiterhin auch in dem sogen. Schmerzensfreitag. Dieses Fest, *Commemoratio angustiae et doloris b. M. V.*, auch kurz *compassionis b. M. V.*

<sup>1)</sup> Sacram. Gelas.; *Migne* 74, 1076 sqq.

<sup>2)</sup> Allenfalls fer. IV nach Laetare: *effundam super vos aquam mundam, und Samstag vor Passionssonntag: Sitiescentes venite ad aquas.*

<sup>3)</sup> Matth. 4, 1—11.

<sup>4)</sup> *Ranke*, Das kirchl. Perikopensystem S. 294.

<sup>5)</sup> Matth. 17, 1—9. <sup>6)</sup> Luk. 11, 14—28. Joh. 6, 1—15. <sup>7)</sup> Joh. 8, 46—49.

<sup>8)</sup> Vgl. übrigens die Angaben *Bäumers* über dieses Fest *Gesch. des Breviers* S. 299. 355. *Marzohl u. Schneller*, *Lit. sacra* IV, 653 ff.

genannt, wurde 1423 von einem Kölner Provinzialkonzil für Deutschland zur Sühne für die Kirchenschändungen der Husiten eingeführt und war vielleicht schon vorher bei den Serviten in Übung. Es sollte am Freitag nach dem Sonntag Jubilate, dem dritten nach Ostern, begangen werden<sup>1)</sup>. Im Jahre 1725 wurde es von Benedikt XIII. für den Kirchenstaat vorgeschrieben und 1727 auf die ganze Kirche ausgedehnt und auf den Freitag vor Palmsonntag gelegt. Neben diesem vom Volke Schmerzensfreitag genannten Feste ist von Pius VII. 1814 eine zweite Feier zu Ehren der sieben Schmerzen Mariä angeordnet und auf den dritten Sonntag im September gesetzt worden<sup>2)</sup>.

## § II. Christi Himmelfahrt.

Ein eigenes Fest zum Andenken der Rückkehr des Erlösers in den Himmel kommt in den ältesten Aufzählungen der Kirchenfeste aus dem 3. Jahrhundert bei Tertullian und Origenes zwar nicht vor; es ist aber zu vermuten, daß dieser Tag schon sehr früh gefeiert wurde, da ihn um die Mitte des 4. Jahrhunderts ein Kirchenhistoriker schon ein allgemeines Fest (*πάνδημος έορτή*) nennt<sup>3)</sup>. Unter den offiziellen Schriften führt zunächst die Kirchenordnung, die in den sogen. Apostolischen Konstitutionen enthalten ist<sup>4)</sup>, Himmelfahrt auf mit der Benennung Aufnahme (*ανάληψις*, Luk. 9, 51 findet sich die Form *ανάληψις*). Als weitere offizielle Bezeugung des Vorhandenseins des Festes bieten sich die zahlreichen Predigten, welche sich in den Werken der Kirchenväter vorfinden. Augustinus ist geneigt, die Einsetzung des Festes auf eine Anordnung der Apostel oder auf den Beschluß eines allgemeinen Konzils zurückzuführen<sup>5)</sup>. Letzteres ist nicht nachweisbar. Das Fest Christi Himmelfahrt bürgerte sich sofort nach dem Aufhören der Christenverfolgungen ganz von selbst und ohne irgend welchen Anstoß von höherer Seite in allen Teilen der Kirche ein, da der Abschluß des Lebens des Erlösers auf Erden in der Festordnung und Liturgie unmöglich unbeachtet bleiben konnte. Dies war um so weniger zu erwarten, als der Ort, von wo aus der Herr zum Vater zurückgekehrt war, alsbald hoch in Ehren gehalten wurde. Denn schon die Kaiserin Helena liefs auf dem Ölberge eine prachtvolle Basilika erbauen<sup>6)</sup>, die leider von den Sarazenen zerstört und nicht wieder aufgebaut wurde. Nur ein unansehnliches Kirchlein bezeichnet jetzt die Stelle, wo man auch eine der Fußspuren des Herrn wahrzunehmen glaubte, die schon im 4. Jahrhundert dort gezeigt wurde<sup>7)</sup>.

<sup>1)</sup> Hartzheim, Conc. Germ. V, 221.

<sup>2)</sup> J. B. Kraus (Schrod), Kirchenlex. VIII (2. Aufl.), 819.

<sup>3)</sup> Socrates, Hist. eccl. VII, 26.

<sup>4)</sup> Const. apost. V, 18.

<sup>5)</sup> Augustin., Epist. ad Ianuarium 54, c. 1; Sermo 261—265.

<sup>6)</sup> Euseb., Vita Const. III, 41—43. Socrates, Hist. eccl. I, 17.

<sup>7)</sup> Cyrill. Hieros., Catech. XIV, c. 23.

Was die liturgische Feier des Tages angeht, so bildete bis tief ins Mittelalter hinein eine Prozession das Charakteristikum derselben. Sie wurde schon zur Zeit, als die gallische Pilgerin Jerusalem besuchte, dort in großartiger Weise abgehalten. Die Gemeinde begab sich nämlich in feierlichem Zuge am Mittwoch nach der 6. Stunde, also gegen 12 Uhr, aus Jerusalem nach Bethlehem, um dort in der sogen. Höhlenkirche, d. h. der Geburtsstätte Christi, die Vigilien abzuhalten. Am folgenden Tage wurde daselbst der volle Gottesdienst mit Predigt in der üblichen Weise gehalten, und abends ging man in Prozession nach Jerusalem zurück<sup>1)</sup>. Die Frage, die sich hier von selbst aufdrängt, warum man den Gottesdienst nicht lieber auf dem Ölberge hielt, wie es im 8. Jahrhundert geschah<sup>2)</sup>, läßt sie unbeantwortet. Zu bemerken ist noch, daß sie den Ausdruck Himmelfahrt, *ascensa*, für das Fest nicht braucht, sondern einfach sagt: der vierzigste Tag (*quadragesima*) nach Ostern.

Auch anderwärts im Orient war es üblich, die Feier des Himmelfahrtstages auswärts zu begehen, z. B. in Konstantinopel und in Antiochien. Die Gemeinde der letzteren Stadt begab sich nach dem Flecken Romanesia, wo Chrysostomus seine Homilie auf dieses Fest hielt<sup>3)</sup>. Prozessionen pflegte man auch in Gallien und Deutschland im Mittelalter an diesem Tage zu halten, und diese Sitte zeigt, wie sehr man bei Einführung liturgischer Akte von dem Prinzip beherrscht war, die Handlungen des Herrn möglichst nachzuahmen. In unserem Fall war der Umstand maßgebend, daß der Herr seine Apostel aus der Stadt hinaus auf den Ölberg führte<sup>4)</sup>.

Das Fest Christi Himmelfahrt einzuführen, war um so mehr angezeigt und um so leichter, als die Heilige Schrift selbst den Tag des Ereignisses genau angeibt<sup>5)</sup>.

Ein diesem Feste eigentümlicher Gebrauch ist ferner, daß nach Verlesung des Evangeliums im Hochamt die Osterkerze, welche bis dahin bei allen Hochämtern gebrannt hat, ausgelöscht und auf die Seite gebracht wird. In früheren Zeiten wurde das Ereignis des Tages dadurch anschaulich gemacht, daß man in der Kirche ein Christusbild in die Höhe zog und durch eine Öffnung in der Decke verschwinden ließ. Das Fest hat seit dem 15. Jahrhundert eine Oktav, und deshalb heißt der darauf folgende Sonntag jetzt *Dominica infra octavam*, früher bloß *Dominica post ascensionem*. Die Messe des

<sup>1)</sup> Peregr. Silviae p. 70 cod., ed. Geyer c. 42.

<sup>2)</sup> Adamnan., De locis sanctis I, 22; Migne 88, 803.

<sup>3)</sup> Chrysost., Sermo in ascens., ed. Montfaucon II, pars 2, p. 420.

<sup>4)</sup> Luk. 24, 50, wo εἰς Βηθλεὴμ bedeutet: in der Richtung nach Bethanien; Act. 1, 12; Hebr. 4, 14; 9, 24. Eph. 4, 9. Kol. 3, 1.

<sup>5)</sup> Wenn Chrysostomus, Horn. in Acta apost. III, 1, die Himmelfahrt des Herrn auf den Samstag verlegt, so mag das daher kommen, daß er die 40 Tage des Verweilens auf Erden als voll rechnete. Zu dem Schluß, den manche ziehen, man habe in Antiochien Himmelfahrt am Samstag gefeiert, ist man sicher nicht berechtigt.

Festes bietet einen von den seltenen Fällen, wo der Gegenstand der Feier in der Epistel enthalten ist, indem Apostelgeschichte 1, 1–11 die klassische Stelle abgiebt. Das Evangelium des Tages ist aus Markus 16, 14–20 entnommen, wo in Vers 19 die Aufnahme Christi in den Himmel kurz erwähnt ist. Freilich fehlt Vers 10–20 in den ältesten alexandrinischen Handschriften der Bibel, ist aber sonst gut bezeugt und für echt zu halten<sup>1)</sup>.

## § 12. Das Pfingstfest.

Das Pfingstfest steht im Rang den beiden andern Hauptfesten gleich, aber es entbehrt der Vorfeier und der Nachfeier, und es giebt keine kleineren Feste, die mit ihm in innerer Verbindung stehen. Daher kann man auch von einem Pfingstfestkreis nicht reden. Im Gegenteil, dasselbe ist der Schlufspunkt eines zusammengehörenden Zeitraums, der mit Ostern beginnt und, weil er 50 Tage umfaßt, *Quinquagesima* heißt. Dieser ganze Zeitraum hat einen freudigen Charakter, darum wurde während desselben in älteren Zeiten nur stehend gebetet<sup>2)</sup> und nicht gefastet. Nicht einmal die Asketen fasteten in dieser Zeit<sup>3)</sup>, und es scheint, daß auch der Tag vor Pfingsten in der ältesten Zeit kein Fasttag war, in der griechischen Kirche war er es jedenfalls nicht.

Also Pentekoste hieß ursprünglich der ganze Zeitraum von Ostern bis Pfingsten, und dieser Sprachgebrauch hatte jedenfalls schon bei den Juden geherrscht, da sich auch Lukas in der Apostelgeschichte 2, 1 ihm anschließt (*Cum completerentur dies pentecostes*). Der griechische Ausdruck *pentecoste* wird auch von den Lateinern mit Vorliebe gebraucht, sowohl in älterer Zeit als namentlich später, da bei dem lateinischen *Quinquagesima* eine Verwechslung mit dem gleichnamigen Sonntage möglich war.

Das Pfingstfest wird bekanntlich zum Andenken an die Ausgießung des Heiligen Geistes über die Apostel und Jünger gefeiert. Diese geschah 50 Tage nach der Auferstehung des Herrn, also an einem alten jüdischen Feiertage, welcher den Namen Wochenfest im Pentateuch führt<sup>4)</sup>, weil er genau sieben Wochen nach Ostern gefeiert wurde. Da er also auf den 50. Tag nach Ostern fiel, so hieß er auch in vorchristlicher Zeit schon Pentekoste<sup>5)</sup>.

Das Pfingstfest der Juden war von Haus aus nur ein Erntedankfest, und obwohl an demselben Tage die Gesetzgebung auf dem Sinai erfolgte und von da an der Anfang der mosaischen Kirche

<sup>1)</sup> Vgl. Schanz, Kommentar zu dieser Stelle.

<sup>2)</sup> Tert., De orat. c. 23; De cor. 3.

<sup>3)</sup> Peregr. Silviae, ed. Geyer c. 41 (69 cod.).

<sup>4)</sup> 2 Mos. 34, 22. 5 Mos. 16, 10: דְּבַר הַשָּׁבִיעִית.

<sup>5)</sup> 2 Makk. 12, 32. Act. 2, 1. Ioseph., Antt. III, 10, 6.

datiert, doch nicht der Erinnerung an dieses Ereignis gewidmet. Auf der andern Seite bot, da die Herabkunft des Heiligen Geistes die Stiftung der christlichen Kirche bedeutet, sich ein schöner Parallelismus dar, den die Kirchenväter hervorzuheben nicht versäumen<sup>1)</sup>. Für die Juden aber bedeutet ihr Wochenfest nur den Schluss der Getreideernte, und es wurden zum Zeichen des Dankes für dieselbe Brote von neugeerntetem Weizen Jehovah als Opfer dargebracht.

Die Feier des Pfingstfestes reicht in die Urzeit der Kirche hinauf, wenn sich auch nicht, wie beim Osterfeste, Nachweise dafür aus dem 1. und 2. Jahrhundert beibringen lassen<sup>2)</sup>. Das ist nicht auffällig; denn einerseits fiel das anfangs nur eintägige Fest auf einen Sonntag, andererseits hängt es mit Ostern so eng zusammen, daß mit diesem auch jenes gegeben scheint. Daß die Begehung des Pfingstfestes aus den Apostelzeiten herstamme, besagt ein dem Irenäus zugeschriebenes Fragment<sup>3)</sup>, und bei Tertullian erscheint das Fest neben Ostern als ein bereits mit festen Gebräuchen ausgestattetes, so daß es schon lange vorher bestanden haben muß. Es wurde an demselben wie zu Ostern stehend gebetet<sup>4)</sup> und als an einem zweiten, letzten Termin die feierliche Taufe der Katechumenen vorgenommen<sup>5)</sup>. Tertullian nennt übrigens nach bereits vor ihm bestehendem Sprachgebrauch nicht bloß den einzelnen Festtag, sondern den ganzen Zeitraum von Ostern bis Pfingsten Pentekoste, ein Sprachgebrauch, der sich auch später noch hie und da findet<sup>6)</sup>, und bezeichnet ihn als eine Zeit der Festfreude<sup>7)</sup>. Aber der letzte Tag hob sich auch zu Tertullians Zeiten deutlich als eigentlicher Festtag ab<sup>8)</sup>. Des Pfingstfestes gedenken, wenn auch nur ganz flüchtig, Origenes und die Kanones des Hippolyt<sup>9)</sup>. Die Apostolischen Konstitutionen besagen, Pfingsten solle als ein großes Fest gelten, weil der Herr Jesus an demselben den Heiligen Geist gesandt habe.

Umständlich und ausführlich schildert wiederum die gallische Pilgerin, wie die Feier in Jerusalem abgehalten wurde<sup>10)</sup>. In der Nacht vor Pfingsten war die Vigilie in der Anastasiskirche, wobei der Bischof das Evangelium von der Auferstehung des Herrn vorlas, was in Jerusalem an jedem Sonntag geschah, und es fand die gewöhnliche Psalmodie statt. Bei Tagesanbruch zog das ganze Volk zur Hauptkirche, wo die Predigt und das Mefopfer gehalten wurden. Um die dritte Stunde, wenn die Psalmodie beendet war, geleitete das Volk den Bischof unter

<sup>1)</sup> *Leo M.*, Sermo 75 in pentec. *Augustin.*, Ep. 55, c. 16 ad disqu. Januarii II, 218.

<sup>2)</sup> Die Stelle 1 Kor. 16, 8 läßt ungewiß, ob die jüdische oder die christliche Pentekoste gemeint ist.

<sup>3)</sup> *Irenaeus*, Fragm. VII, ed. *Stieren* I, 829.      <sup>4)</sup> *Tert.*, De cor. 3.

<sup>5)</sup> *Tert.*, De bapt. 19, wo wahrscheinlich latissimum spatium, nicht laetissimum zu lesen ist.      <sup>6)</sup> *Tert.*, De bapt. 19; De idol. 14. *Cassian.*, Coll. XXI, 11. 19.

<sup>7)</sup> *Tert.*, De ieiun. 14.

<sup>8)</sup> *Tert.*, De bapt. 19: pentecoste qui est proprie dies festus.

<sup>9)</sup> *Can. arab.* 22.      <sup>10)</sup> *Peregr. Silvae*, ed. *Geyer* c. 43 [70] cod.; cfr. 44, 2.

Gesängen nach Sion. Dort wurde der Abschnitt aus der Apostelgeschichte verlesen, der von der Herabkunft des Heiligen Geistes handelt, und es fand dort eine zweite Messe statt, worauf die Psalmodie fortgesetzt wurde. Nach derselben forderte der Archidiakon das Volk auf, sich im Ölgarten zu versammeln, von wo aus es in Prozession auf den Gipfel des Ölberges zog. Dort wurden Psalmen und Antiphonen gesungen, das Evangelium verlesen und der Segen erteilt. Danach zog man wieder hinunter in den Ölgarten, wo die Vesper war, und hierauf unter Gesängen, den Bischof an der Spitze, in feierlicher Prozession wieder nach der Hauptkirche zurück, wo man gegen 8 Uhr abends anlangte. Am Stadthore wurde die Prozession von Fackelträgern in Empfang genommen und zur Hauptkirche geleitet. Hier, sowie auch in der Anastasiskirche, wohin man von jener zog, und ebenso in der Kreuzkapelle fanden die üblichen Gebete, Hymnen und Benediktionen statt, so daß die Feier erst um Mitternacht beendigt war.

Riten oder Vorgänge, welche auf die Spendung der Taufe hinweisen, erwähnt die Pilgerin nicht. Es scheint also, daß in Jerusalem Pfingsten als Neben- oder Ersatztermin für die feierliche Taufe nicht galt oder nicht von nöten war. Um so mehr tritt diese Eigenschaft in den abendländischen Liturgien hervor und prägt sich namentlich in der Art und Weise aus, wie die Vigil des Festes begangen wurde.

Nach den älteren Ritualien sollten sich die Katechumenen am Samstag zur Mittagszeit versammeln, es fanden dann Schriftlesungen statt wie am Karsamstage, wenn auch in geringerer Anzahl, danach entsprechende Gebete, die Weihe des Taufwassers, die Taufe und in der Nacht auch die Messe der Vigil<sup>1)</sup>. Auch für Afrika bezeugt Augustinus, daß das Volk sich nachmittags versammelte und die Messe in der Nacht stattfand. Er redete nämlich die Neugetauften am Pfingsttage so an: „Was ihr hier auf dem Altare Gottes vor sich gehen sehet, habt ihr auch in der vergangenen Nacht schon gesehen.“<sup>2)</sup>

Um die Ähnlichkeit mit der Osterfeier recht vollständig zu machen, kam in manchen Kirchen die Segnung und Aufstellung einer großen Wachskerze hinzu, was unter Absingung des *Exsultet* geschah<sup>3)</sup>. In den Klosterkirchen, wo die Taufe nicht gespendet wurde, unterblieben auch die darauf bezüglichen Ceremonien, aber die eigentliche Feier der Vigil begann doch erst nachmittags<sup>4)</sup>.

Auch das Gelasianum hat noch an diesem Tage umfangreiche Vorschriften für Spendung der Taufe, jedoch keine Kerzenweihe, und

<sup>1)</sup> *Martène*, De ant. eccl. rit. IV, 28, p. 541—543.

<sup>2)</sup> *Augustin.*, Sermo 272 ad infantes.

<sup>3)</sup> *Martène* l. c.

<sup>4)</sup> Nach den *Consuet. Farf.*, ed. *Albers* p. 73 sollte am Vormittag eine Messe für die Verstorbenen gehalten werden; mittags sollten die Brüder ruhen und dann gegen 2 Uhr die Horen beginnen, denen das Hochamt folgte. Nach demselben fand die Mahlzeit statt.

scheint bei Erwähnung der Täuflinge vorwiegend an Kranke oder solche zu denken, welche zu Ostern aus irgend einem Grunde nicht zur Taufe kommen konnten, Energumenen u. s. w. Im Gregorianum aber fehlen auch diese Vorschriften und es sind nur die Prophetien noch beibehalten. Im jetzigen römischen Ritus ist alles auf den Vormittag verlegt, doch erinnern die Prophetien und die Weihe des Taufwassers noch an die Einrichtungen der alten Zeit. Es wird auch noch die Allerheiligenlitanei gesungen, und an das letzte Kyrie derselben schließt sich unmittelbar die Messe der Vigil ohne Introitus. Das Officium des Tages stellt sich bis zur Non als Nachfeier der Himmelfahrtsoktav dar.

Die Apostolischen Konstitutionen sprechen von einer achttägigen Feier der Pentekoste<sup>1)</sup>. Aber im Abendlande erhielt sie erst spät eine Oktav.

Wie aus Berno von Reichenau<sup>2)</sup> zu ersehen, tritt man zu seiner Zeit noch darüber, ob Pfingsten mit einer *dies octava* zu feiern sei oder nicht. Berno berief sich auf die Analogie von Ostern, dem eigentlichen Taftermin, den man mit einer Oktav feierte. Pfingsten sei der Tag, an welchem die Apostel die Feuer-taufe empfangen, also sei er auch mit Oktav zu feiern. Außerdem brachte er noch andere Gründe vor, die jetzt nicht verfangen würden. Man sieht aus dem Ganzen, daß Pfingsten anfangs ohne Oktav war, was auch aus dem Organismus begreiflich ist. Pfingsten war eben der 50. Tag nach Ostern, das Ende des Pentekoste genannten Zeitraums, also selbst ein Schlußtag.

Die Messe des Pfingstfestes hat eine Sequenz, welche die ganze Woche hindurch beibehalten wird. In älterer Zeit durften die ganze Woche keine Gerichtssitzungen gehalten werden, und es steigerten sich die Anforderungen bis zum Verbot der knechtlichen Arbeiten während der ganzen Woche<sup>3)</sup>. Eine Synode von Konstanz beschränkte diese Forderung im Jahre 1094 auf die drei ersten Tage der Woche. Jetzt wird bei uns nur der zweite Tag noch *in foro* gefeiert, in Rom auch dieser nicht mehr.

In früheren Zeiten war es in manchen Gegenden üblich, Rosen von der Decke der Kirche herabfallen zu lassen, um das Pfingstwunder zu veranschaulichen, so in Sizilien (*pascha rosatum*); dagegen dürfte der italienische Name für Pfingsten, *pasqua rossa*, nur von der Farbe der Paramente hergenommen sein. In Frankreich war es in vielen Gegenden üblich, während des Gottesdienstes Posaunen oder Trompeten zu blasen, um an das Brausen des Sturmes bei Herabkunft des Heiligen Geistes zu erinnern.

<sup>1)</sup> Const. ap. V, 20, 7: Τὴν πεντηκοστὴν ἑορτάσατε μίαν ἑβδομάδα.

<sup>2)</sup> De off. missae c. 3; *Migne* 142, 1062.

<sup>3)</sup> Conc. Mogunt. vom Jahre 818, can. 36.

### § 13. Das Dreifaltigkeitsfest.

Der erste Sonntag nach Pfingsten hat erst spät einen höheren Rang erlangt; denn im Sacramentarium Gregorianum heißt er noch *Dominica octavas pentecostes*, während er im Gelasianum eine eigene Bezeichnung nicht führt. Jetzt ist er bei den Lateinern der Verehrung der heiligsten Dreifaltigkeit gewidmet und *festum ss. Trinitatis*.

Über diese Neuerung im Festcyklus giebt einzig der Mikrologus einige Auskunft, indem er sagt, der Sonntag nach Pfingsten sei *Dominica vacans* und habe als solcher kein besonderes Officium; manche aber nähmen an diesem Tage das vom Bischof Stephan von Lüttich (903—920) redigierte Officium von der Trinität. Papst Alexander II. († 1073), darüber befragt, habe geantwortet, der Verehrung der heiligsten Dreifaltigkeit einen besonderen Tag anzuweisen, sei nicht römischer Brauch, weil sie eigentlich jeden Tag — durch das *Gloria Patri* in der Psalmodie — verehrt werde. Man müsse wissen, fährt der Mikrologus fort, daß Alkuin auf Bitten des heiligen Erzbischofs Bonifatius •Mefsbgebete zu Ehren der Trinität verfaßt habe<sup>1)</sup>.

Binterim spottet über diese Angabe, weil Bonifatius längst gestorben war, als Alkuin blühte. Aber zu verwerfen ist sie darum doch nicht, sondern es ist nur ein Mißverständnis dabei unterlaufen. Alkuin hat nämlich aus dem in seiner Abteikirche gebrauchten Missale eine Anzahl von Messen, Votivmessen würden wir jetzt sagen, für jeden Tag der Woche zum Gebrauch unter gewissen Verhältnissen zusammengestellt und dazu unter andern auch eine Messe zu Ehren des hl. Bonifatius für die Fuldaer Mönche gefügt<sup>2)</sup>. So erklärt sich also das Mißverständnis im Mikrologus. Außerdem hatte Alkuin auch noch eine Sammlung von Gebeten aus dem Gregorianum veranstaltet, also ein Gebetbuch gemacht. Diese Angaben allein zeigen uns den Weg, Alkuins Anteil an der Angelegenheit überhaupt zu bestimmen<sup>3)</sup>. Er reduziert sich allerdings darauf, daß er die Trinitätsmesse für die Sonntage empfahl, im Fall ein Priester kein vollständiges Missale habe oder aus Unwissenheit es nicht zu gebrauchen vermöge. Die Messe selber entnahm er aber aus dem Gregorianum.

<sup>1)</sup> *Micrologus* c. 59 und 60; *Migne* 151, 1019.

<sup>2)</sup> Siehe die Praefatio von *Froben* zu *Alcuin* II bei *Migne* 101, 440. Solche Votivmessen für die einzelnen Tage, am Sonntag zu Ehren der Trinität, an den Wochentagen aber zu Ehren der Engel, Weisheit, Liebe, des Heiligen Geistes, des heiligen Kreuzes und der Mutter Gottes, finden sich auch in der Liturgia Fontavellanensis, *Migne* 151, 938.

<sup>3)</sup> *Binterim* S. 270 scheint Alkuins Anteil völlig zu bestreiten und meint, das Fest sei nicht durch ihn, sondern durch einen gewissen Catulfus bei Karl d. Gr. in Anregung gebracht. Der wohlgemeinte, aber ziemlich unklare Brief dieses Catulfus ist bei *Migne* 96, 1363 abgedruckt. Eine genauere Erwägung der betreffenden Stelle zeigt, daß da von keinem Fest der Dreifaltigkeit, sondern nur von ihrer Verehrung im allgemeinen die Rede ist.

Die Sachlage ist also einfach die: Das Gregorianum enthält für den Sonntag nach Pfingsten eine eigene Messe zu Ehren der Trinität mit der noch jetzt in Gebrauch befindlichen Präfation<sup>1)</sup>. Dazu redigierte Bischof Stephan von Lüttich ein passendes Officium, und so waren die Erfordernisse für ein eigenes Dreifaltigkeitsfest vorhanden, als welches nun der erste Sonntag nach Pfingsten sich von selber darstellte. Es bürgerte sich die Sitte, ihn als Festtag zu betrachten und zu behandeln, in den Niederlanden, England, Deutschland und Frankreich mehr und mehr ein — und einzelne Diözesansynoden gaben ihre Stimme auch in diesem Sinne ab, wie z. B. die von Arles 1260. Wie in andern Fällen dieser Art, so waren es auch hier besonders die Klöster, welche der Annahme des Festes die Wege bahnten<sup>2)</sup>.

Obwohl also Alexander II. das Fest offiziell für überflüssig erklärt hatte<sup>3)</sup>, gewann es doch immer mehr Anhänger und Verbreitung, wobei sich die Differenz herausbildete, daß es an manchen Orten erst am letzten Sonntage nach Pfingsten begangen wurde, was in einzelnen Diözesen Frankreichs noch im 17. Jahrhundert geschehen sein soll, und daß es hie und da sogar mit Oktav gefeiert wurde. Die Einförmigkeit wurde schließlichs dadurch herbeigeführt, daß auch die römische Kirche durch Johannes XXII. im Jahre 1334 das Fest annahm und allgemein vorschrieb. Das früher gebrauchte Officium war von dem Franziskaner Joh. Peckham († 1292) neu überarbeitet worden und ist so noch jetzt im Gebrauch<sup>4)</sup>. Obwohl der erste Sonntag nach Pfingsten hierdurch aus der Reihe der gewöhnlichen Sonntage heraustrat, behielt der römische Ritus die bisher übliche Art, die Sonntage von Pfingsten an zu zählen, bei, während man sich in Deutschland und anderwärts gewöhnt hatte, die Sonntage von Trinitatis an zu zählen, also hinter der römischen Zählung immer um eins zurück war.

Die Griechen feiern an diesem Sonntag das Gedächtnis aller Heiligen und nennen ihn demgemäß *κοριακή τῶν ἁγίων πάντων*<sup>5)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Vgl. die sogen. Alkuinsche Messe (*Migne* 101, 445) mit der des Gregorianum (*Migne* 78, 116). Die Präfation findet sich ebenfalls im Gelasianum an demselben Tage.

<sup>2)</sup> Interessant in dieser Beziehung ist eine Aufserung des Potho von Prüm um 1152, auf welche *Hospinian* hinweist: *Miramur satis, quod visum fuerit hoc tempore quibusdam monasteriis mutare colorem optimum novas quasdam inducendo celebritates. . . . Quae igitur ratio haec festa celebrandi nobis induxit, festum videlicet s. trinitatis et festum transfigurationis Domini? Additur his a quibusdam, quod magis absurdum videtur, festum conceptionis s. Mariae. De statu domus Dei lib.; II Magna bibl. vet. patrum, ed. de la Bigne IX, 588. Pothos Standpunkt ist dabei zu berücksichtigen. Er eifert nämlich gegen jede Beteiligung der Mönche an der Kirchenverwaltung und Seelsorge, weil sie die Beschaulichkeit des Ordenslebens beeinträchtigen. Aus dem gleichen Grunde ist er gegen jede Änderung der Ordensregeln und auch gegen Neuerungen im Festcyklus.*

<sup>3)</sup> Cap. 2 X, de feriis II, 9, § 3.

<sup>4)</sup> Vgl. *Binterim* S. 265 ff. *Bäumer*, *Katholik* 1890 II, 526 und *Geschichte des Breviers* S. 298, wo aber einige Angaben zu berichtigen sind.

<sup>5)</sup> *Daniel*, *Thes. lit.* IV, 231. *Nilles*, *Kal. man. utr. eccl.* II (2. ed.), 460—464.

#### § 14. Das Fronleichnams- und das Herz Jesu-Fest. Das vierzigstündige Gebet.

Die Thatsache der Einsetzung des Abendmahls kommt bei der Feier des Gründonnerstags kaum zur Geltung, sondern anderes, wie die Weihe der heiligen Öle, zieht verhältnismäßig die Aufmerksamkeit mehr auf sich als jener wichtige Vorgang. Dies ist der ausschlaggebende Grund bei Einsetzung eines besonderen Festes gewesen, wie in der betreffenden päpstlichen Konstitution *Transiturus* ausdrücklich hervorgehoben wird. Die Einsetzung dieses Festes fällt in verhältnismäßig späte Zeit, und die Ausbreitung desselben blieb auf das Abendland beschränkt, wenn auch die unierten Griechen es zum Teil angenommen haben<sup>1)</sup>. Als die erste Spur einer besonderen Berücksichtigung des Altarssakramentes im öffentlichen Leben dürfte wohl das Vorkommen des *Natalis calicis* im Kalender des Polemius Silvius am 24. März hervorgehoben werden. Um diese Eintragung richtig zu verstehen, muß man sich nämlich daran erinnern, daß von manchen der 25. März als der Todestag Christi angesehen wurde<sup>2)</sup>.

Zur Einführung eines eigenen Festes bestimmend mitzuwirken, dazu war von der Vorsehung eine demütige Nonne auserkoren. Juliana<sup>3)</sup>, geboren zu Retinnes bei Lüttich im Jahre 1193, war als Waise in einem Kloster auferzogen, trat in den Orden der Augustinerinnen und fand als Nonne in dem Siechenhause Mons Cornelli (Mont-Cornillon) bei Lüttich ihre Verwendung. Dort brachte sie den größten Teil ihres Lebens zu und wurde auch Vorsteherin. Als die Anstalt einen andern Prior erhielt und dieser mit der Stadt Lüttich wegen Verwaltungsangelegenheiten in Zerwürfnisse geriet, mußte sie 1240 die Anstalt verlassen und lebte in Lüttich bei der Rekluse Eva, einer Geistesverwandten. Zwar durfte sie drei Jahr später wieder nach Mont-Cornillon zurückkehren, aber nach dem Tode des Bischofs Robert († 1246) entstanden neue Zerwürfnisse, welche sie nötigten, Lüttich ganz zu verlassen. Sie fand eine Zuflucht bei den Cistercienserinnen zu Salsinnes in der Diözese Namur. Aber auch dieses Kloster wurde durch kriegerische Unruhen zerstört, und Juliana sah sich aufs neue dem Elende preisgegeben. Sie beschloß ihr Leben am 5. April 1258 als Rekluse in Fosses, wo sie eine Zufluchtsstätte gefunden hatte, und erhielt ihre Grabstätte im Kloster Villiers, ebenfalls in der Diözese Namur gelegen.

Juliana war von Jugend auf eine eifrige Verehrerin des heiligsten Altarssakramentes und hatte von ihrem sechzehnten Lebensjahre an wiederholt Visionen, worin sie die Scheibe des Vollmondes erblickte,

<sup>1)</sup> Nilles, Kal. man. II (2. ed.), 464.

<sup>2)</sup> Siehe oben S. 39 f.

<sup>3)</sup> Vita s. Iulianae ab auctore coaevo conscr. I, c. 2 in Acta SS. Boll. April. I, 473—475 und die Prolegg. dazu, bes. p. 442.

von welcher aber ein Stück abgebrochen war. Ihrer Unruhe über diese Visionen machte die Erscheinung des Herrn ein Ende, der ihr deren Sinn dahin erklärte, daß die Mondscheibe die Kirche vorstelle, der in ihrem Festkreise ein Fest zur Verehrung des heiligsten Altarsakramentes fehle, sie sei dazu bestimmt, der Welt dies kundzuthun und zur Einführung dieses fehlenden Festes mitzuwirken. Erst im Jahre 1230 vertraute sie ihr Geheimnis, um dessentwillen sie viel zu leiden hatte, dem Kanonikus an St. Martin in Lüttich Johannes de Lausenna und andern frommen und gelehrten Männern an, namentlich dem späteren Bischof Guyard von Cambrai und dem späteren Kardinallegaten Hugo, sowie dem damaligen Archidiakon von Lüttich, Jakob Pantaleon aus Troyes, der nachmals Bischof von Verdun, dann Patriarch von Jerusalem und endlich Papst wurde.

Da die Bischöfe damals noch das Recht ausübten, für ihre Diözesen Feste anordnen zu können, so war es von Wichtigkeit, daß der neue Bischof von Lüttich, Robert de Thorete, reg. seit 1240, für die Einführung des Festes günstig gestimmt wurde. Er gab den dahin zielenden Anträgen Gehör, veranstaltete 1246 eine Diözesansynode, auf der die Einführung des Festes beschlossen wurde<sup>1)</sup>, und schrieb seinem Klerus die Recitation eines von dem Kanonikus Johannes verfaßten Officiums vor, starb aber am 16. Oktober 1246, ohne die Feier des Festes zu erleben. Dieselbe wurde doch 1247, wie beschlossen, von den Kanonikern an St. Martin in Lüttich abgehalten und das Fest in den folgenden Jahren von den päpstlichen Kardinallegaten Hugo und Petrus Capocci gutgeheißen.

Als der obengenannte Jakob Pantaleon im Jahre 1261 als Urban IV. den päpstlichen Stuhl bestieg, richtete der damalige Bischof von Lüttich auf Bitten der Rekluse Eva, welche an der Einführung des Festes überhaupt sehr thätigen Anteil genommen hatte, ein Schreiben an ihn in Sachen des Festes, worauf eine günstige Antwort erfolgte.

Die allgemeine Annahme des Fronleichnamfestes schien nun gesichert. Die persönliche Geneigtheit Urbans IV. wurde noch vermehrt durch das Ereignis mit dem böhmischen Priester zu Bolsena im Jahre 1262, und er erlief kurz vor seinem Tode eine Bulle<sup>2)</sup>, worin er die Abhaltung eines Festes zu Ehren des heiligsten Altarsakramentes am Donnerstag nach Trinitatis in der ganzen Christenheit anordnete und die Teilnahme an dem Gottesdienste mit Ablässen bedachte. Er beauftragte ferner den hl. Thomas von Aquin, ein eigenes Officium dafür zu verfassen, welches 1264 an die Stelle des früheren trat<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Das betreffende Synodalschreiben ist abgedruckt bei *Binterim*, Denkwürd. V, 1, 276 ff.; das ursprüngliche Officium, soweit es erhalten, ebd. S. 284.

<sup>2)</sup> Diese Bulle Transitorius ist aufgenommen in die Konstitution Clemens' V. vom Jahre 1311. In *Clementinis* III, 16.

<sup>3)</sup> *Binterim* erhärtete diese von manchen bestrittene Thatsache durch einen neuen Beweis a. a. O. S. 282.

Da jedoch Urban IV. gleich nach Erlafs dieser Bulle starb, so blieb die Sache vorläufig auf sich beruhen, und die Ausbreitung des Festes kam ins Stocken, wozu auch wohl die Verlegung der päpstlichen Residenz nach Avignon beitrug.

Clemens V., Bertrand de Goth, nahm die Sache wieder auf und bewirkte, daß das Fest durch das von ihm einberufene allgemeine Konzil von Vienne 1311 gutgeheissen und die allgemeine Annahme in der ganzen Christenheit beschlossen wurde. Er erneuerte zu diesem Zweck die Konstitution Urbans IV. durch die Bulle *Si Dominum*. Weder hier noch in der Konstitution Urbans IV. ist von einer theophrischen Prozession die Rede, sondern nur von Messe und Officium. Die Prozession kam erst später hinzu und bürgerte sich nach und nach ein, wie auch das Fest selbst. In Köln wurde es durch die Synode von 1306 can. 6 eingeführt<sup>1)</sup>, in Worms 1315 zum erstenmal gefeiert, in Straßburg befahl Bischof Johannes I. am 22. Juli 1318 die Abhaltung des Festes und die Annahme des Officiums<sup>2)</sup>.

Die Prozession des Fronleichnamfestes<sup>3)</sup> kam später auf und wurde anfangs, zur Zeit ihres ersten Entstehens, in viel einfacherer Weise abgehalten als jetzt. Eine Anweisung dazu giebt das Ordinarium der Kirche von Rouen, wovon sich leider die Abfassungszeit nicht ermitteln läßt<sup>4)</sup>. Danach wurde das Allerheiligste, von zwei Priestern in weißen Kaseln, von vier Chorknaben mit Rauchfässern begleitet, auf einer Tragbahre durch die Kirche getragen. Zwei andere Kleriker trugen brennende Kerzen, und die übrigen waren mit der Cappa angethan und sangen verschiedene Versikeln und Responsorien. Im Querschiff der Kirche in der Mitte wurde die Tragbahre niedergestellt, und ein Priester mit Diakon incensierte, mit den Sängern vor derselben knieend. Sie sangen *Ave, verum corpus natum* etc., was der Chor knieend wiederholte, andere Gesänge hinzufügend. Nach deren Beendigung sollte der Erzbischof den Segen geben und die Messe beginnen.

Die Zeit der Einführung der Prozession in den einzelnen Diözesen und Ländern ist sehr verschieden. In Augsburg vermachte schon 1305 eine Patrizierstochter, die Jungfrau Kath. Ilung, ihr ganzes Vermögen der Domkirche zur würdigen Abhaltung der Fronleichnamsprozession. Es scheint also, daß die Prozession dort bereits, wenn auch in einfacherer Form, üblich war<sup>5)</sup>. Im 15. Jahrhundert beförderten die Päpste Martin V. und Eugen IV.<sup>6)</sup> die Verbreitung

---

<sup>1)</sup> *Binterim*, Geschichte der Konzilien etc. V, 368. Das Allerheiligste auch noch an andern Tagen als an Fronleichnam in der Monstranz umherzutragen, verbot die Kölner Synode von 1452. Siehe *Binterim* a. a. O. VII, 486.

<sup>2)</sup> *Sáralek* in Straßburger theol. Studien II, 1, 121.

<sup>3)</sup> Darüber handelt u. a. *Gretser*, De processionibus II, 19.

<sup>4)</sup> *Acta vetera eccl. Rotom.*; *Migne* 147, 123.

<sup>5)</sup> Vorausgesetzt, daß die Angabe bei *Hoeyneck*, Gesch. d. k. Liturgie des Bist. Augsburg S. 229 f., richtig ist. <sup>6)</sup> *Mauvel*, Ablässe S. 238.

der Prozession durch Verleihung von Ablässen für diejenigen, welche sie mitmachen, letzterer namentlich in der Bulle *Excellentissimus* vom 26. Mai 1433. Im 15. Jahrhundert kamen die vier Stationen auf, an welchen die Anfänge der vier Evangelien gesungen werden. Dieselben wurden dann im 16. Jahrhundert endgültig festgesetzt<sup>1)</sup>.

Das vierzigstündige Gebet mit Aussetzung des Allerheiligsten verdankt seine Einführung dem Kapuzinerpater Joseph Plantanida von Fermo. Derselbe bestimmte den Senat von Mailand im Jahre 1536/37, wegen der von Frankreich her drohenden Kriegsgefahr und im Hinblick auf die Pest, welche 12 Jahre früher in Mailand gewüthet hatte, es der Reihe nach in allen Kirchen Mailands abhalten zu lassen. Die Sitte, 40 Stunden lang wegen irgend eines Anliegens zu beten, war schon früher in einzelnen Fällen geübt worden. So hatte z. B. ein Priester von Grenoble, Namens Anton, schon 1527 in Mailand eine Bruderschaft errichtet, welche sich viermal im Jahre 40 Stunden zur Anbetung des heiligsten Sakramentes, aber ohne *Expositio*, versammelte<sup>2)</sup>.

An den Schluß der Fronleichnamsoktav ist das verhältnismäßig junge Herz Jesu-Fest gesetzt. Wie es mit Fronleichnam in enger zeitlicher Verbindung steht, so bietet es auch sonst in mehrfacher Hinsicht Analogien dazu. Erstens ist es seinem Wesen nach eine Verherrlichung der Menschwerdung und der Person des Menschgewordenen, und zweitens hat seine Entstehung manche Ähnlichkeit mit der des Fronleichnamfestes. Seine Einführung ist auf Visionen der seligen Ordensschwester Marg. Maria Alacoque, geboren 1647, † 1690, zurückzuführen, welche dieselbe in den Jahren 1673—75 im Kloster der Visitantinerinnen in Paray-le-Monial hatte. Als Privatandacht scheint der Kult des heiligsten Herzens Jesu schon früher existiert zu haben, wie man sich denn auch für die ihm zu Grunde liegende Idee auf Stellen der Schriften älterer Heiligen, z. B. der heiligen Gertrud und des Kartäusers Jakob von Landsberg u. a., berufen hat. Die eigentliche Verehrung nahm, nachdem die Urheberin viele Kämpfe und Leiden deswegen auszustehen gehabt, ihren Anfang im Jahre 1686 zu Paray-le-Monial, nach andern im Kloster der Heimsuchung zu Moulins 1674. In die Öffentlichkeit eingeführt wurde sie durch den Bischof Karl Franz von Coutances, der in seinem Seminar im Jahre 1688 eine Kapelle zu Ehren des heiligsten Herzens in Gemäßheit der Offenbarungen der genannten Nonne konsekrierte und eine Bruderschaft dieses Titels errichtete. Ihm folgte Peter von Grammont, Bischof von Besançon, der 1692 für das Missale seiner Diözese eine eigene Messe mit dem Titel *Cordis Jesu* drucken ließ, die auf Freitag nach der Fronleichnamsoktav gesetzt war. Der

<sup>1)</sup> Hoeynck a. a. O. S. 231. Beschreibung der Gebräuche in Rom bei Migne, Encyklop. Handbuch (Breslau 1850) S. 304 ff.

<sup>2)</sup> Diese Angaben sind dem Artikel des P. Norbert Ord. Cap. im Katholik 1898, Augustheft S. 151, entnommen.

Bischof von Langres adoptierte diese Messe für seine Diözese, und endlich ordnete der Primas von Gallien und Erzbischof von Lyon Ende des Jahres 1718 die Feier des Festes in dem ihm untergebenen Sprengel an. Die endgültige Anerkennung desselben erfolgte 1765 durch Papst Clemens XIII.<sup>1)</sup>

### § 15. Das Weihnachtsfest.

Weihnachten oder das Fest der Geburt Christi (*nativitas Domini*, τὰ γενέθλια, γέννησις Χριστοῦ) hat mit dem Osterfeste das gemein, daß es Mittelpunkt anderer Feste ist, die man als den Weihnachtsfestkreis bezeichnet, unterscheidet sich aber von ihm darin, daß es ein unbewegliches Fest und als solches an einen bestimmten Monats- tag geknüpft ist. Als dieser Monatstag ist in der ganzen Kirche und bei allen Konfessionen der 25. Dezember angenommen. Machte es beim Osterfeste schon Mühe, zu zeigen, warum und wie die Wahl seines Termins zu stande kam, so sind der Fragen, welche sich in betreff des Termines des Weihnachtsfestes aufdrängen, auch nicht wenige. Ihre Beantwortung erfordert eine eingehende historisch- kritische Untersuchung, durch welche hindurchzuarbeiten nicht jedermanns Geschmack sein wird, die aber des Belehrenden viel bietet.

In früheren Zeiten nahm man es durchgehends als Thatsache hin, Christus sei wirklich an jenem Tage geboren, und sogar Gelehrte waren des Glaubens, die Kirche habe ihn von Anfang an als Geburtstag des Herrn anerkannt und gefeiert. Auch heutzutage wird es manchem schwer werden, sich von dieser Ansicht loszusagen. Allein in den Aufzählungen der christlichen Feiertage, welche Tertullian und Origenes sowie das jüngst veröffentlichte sogen. Testament Jesu Christi bieten, kommt kein Weihnachtsfest vor, im Gegenteil, es läßt sich positiv beweisen, daß es im 4. Jahrhundert noch in vielen Provinzen der Kirche unbekannt war und erst in historisch nachweisbaren Zeiten dort eingeführt worden ist. Das ist im einzelnen darzulegen, wobei wir mit Ägypten den Anfang machen.

In Ägypten hielt sich zu Anfang des 5. Jahrhunderts der gelehrte Mönch Johannes Cassianus auf, um die Einrichtungen der dortigen Klöster zu studieren, und schrieb seine Wahrnehmungen später, zwischen 418 und 427, in seinen *Collationes* nieder. Er berichtet aus eigener Anschauung, daß die dortigen Bischöfe zu seiner Zeit den Epiphanietag für den Geburtstag des Herrn ansahen und eine getrennte Feier des letzteren nicht stattfand. Er nennt dies das „alte Herkommen“<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Nilles, De rationibus festorum ss. Cordis Jesu et pur. Cordis Mariae libri IV, 5. ed., Oeniponte 1885. Die Artikel Herz Jesu und Mariä von Nix im Kirchenlex. 2. Aufl. Bd. V. Bäumer, Geschichte des Breviers S. 525 f.

<sup>2)</sup> Cassian., Coll. X, c. 2: Mos antiqua traditione servatus.

Diese damals in Ägypten noch allgemein bestehende alte Gewohnheit sollte aber bald darauf der neuen Platz machen. Denn unter dem Patriarchen Cyrill von Alexandrien hielt der Bischof Paul von Emesa als Gast daselbst am Geburtsfest Christi eine Predigt, und als Monatsdatum, an welchem sie gehalten wurde, ist der 29. Chijak oder der 25. Dezember angegeben, und zwar des Jahres 432. Das Weihnachtsfest ist also vor dieser Zeit, nämlich zwischen 400 und 432, in Ägypten eingeführt<sup>1)</sup> und von da an immer festgehalten worden, wie die vorhandenen Kalendarien der Folgezeit beweisen.

Auf der Insel Cypren lebte Ende des 4. Jahrhunderts der gelehrte Bischof Epiphanius von Salamis. Derselbe giebt in seiner Widerlegung der Aloger die Chronologie des Lebens Jesu. Danach sei der 6. Januar der Geburtstag und der 8. November der Tag der Taufe Jesu im Jordan gewesen; das Epiphaniest hat für ihn also ausschließlich die Bedeutung des Geburtsfestes<sup>2)</sup>.

Die „alte Gewohnheit“ herrschte um 385 auch noch in Jerusalem. Dort wurde zwar die Geburt des Herrn mit großem Gepränge gefeiert, aber nicht am 25. Dezember, sondern am 6. Januar. Denn nach dem Bericht der Pilgerin von Bordeaux wurde dasjenige Fest, an welchem das Evangelium von der Darstellung Jesu im Tempel und der Begegnung mit Simeon und Anna verlesen wird, also unser jetziges Fest Mariä Lichtmeß, 40 Tage nach Epiphanie gefeiert, nicht 40 Tage nach Weihnachten<sup>3)</sup>. Mithin galt Epiphanie zugleich als Geburtsfest. Und an einer andern Stelle, wo dieselbe Pilgerin die höchsten Feste des Jahres namhaft zu machen veranlaßt ist, nennt sie als solche nur Epiphanie und Ostern<sup>4)</sup>. Ein besonderes Weihnachtsfest gab es also zu jener Zeit in Jerusalem noch nicht.

Zu den Zeugen für „die alte Gewohnheit“ gehört sodann Ephräm der Syrer; denn er berichtet, daß die Kirche von Mesopotamien zu seiner Zeit die leibliche Geburt des Sohnes Gottes am 13. Tage nach der Wintersonnenwende feierte, in dem Monate, wo das Licht siegend zunimmt, also am 6. Januar<sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> *Usener*, Religionsgesch. Untersuchungen I, 320 f. Usener hat in dem genannten Werk (I. Teil: Das Weihnachtsfest. Bonn 1889) die einzelnen Vorgänge, die sich auf die Einführung des Weihnachtsfestes in den verschiedenen Ländern beziehen, mit großer Ausführlichkeit und Akribie untersucht und dargestellt. Seine Resultate fanden ungeteilte Anerkennung bei *Harnack*, Theol. Litt.-Ztg. 1889, S. 199 ff. und bei *P. Suitbert Bäumer*, Katholik 1890, I, 1—25. Nicht zu übersehende Einwendungen gegen einzelne Punkte erhob indessen *L. Duchesne*, Bull. critique 1890, No. 3.

<sup>2)</sup> *Epiphanius*, Adv. haer. II, 1, haer. 51, al. 31, c. 16 und 24, ed. *Petavius* p. 439, 446.

<sup>3)</sup> Man vgl. c. 26 der Ausgabe von *Geyer* p. 60; ed. *Gamurrini* p. 84.

<sup>4)</sup> C. 49, ed. *Geyer* 74 cod.; ed. *Gamurrini* p. 109.

<sup>5)</sup> *Lamy*, Ephraemi Syri hymni et sermones I (Mechl. 1882), 10, bei *Benedictus* II, 415. Der betreffende Hymnus findet sich in deutscher Übersetzung von *Zingerte* in der Kemptener Bibl. d. K.-V. II, 27.

Dafs den Kirchen von Armenien und Mesopotamien, beide uralter Stiftung, die Feier des 25. Dezember als Geburtsfest des Herrn gänzlich fremd war, zum Teil bis ins 14. Jahrhundert, ist eine bekannte Thatsache<sup>1)</sup>. In den meisten und angesehensten Kirchen des Orients dagegen fand diese Feier in den letzten Jahrzehnten des 4. Jahrhunderts Eingang, in andern etwas später; es stehen uns bei einigen in betreff der Einführung recht interessante Einzelheiten zu Gebote, und wenn uns solche von der Kirchengeschichte berichtet werden, so ist damit zugleich die negative Wahrheit verbürgt, dafs sie das Weihnachtsfest vorher nicht feierten. So ist es zunächst in betreff Konstantinopels.

Die zweite Hauptstadt des Reiches war lange Zeit eine feste Burg des Arianismus, derart, dafs die Orthodoxen zu einem kleinen Häuflein zusammengeschmolzen waren und keine einzige der Kirchen der Stadt mehr besaßen. Erst nach dem Tode des Valens und der Erhebung Theodosius' d. Gr. zum Kaiser (19. Januar 379) begannen sie wieder aufzuatmen. Sie erhielten einen Bischof in der Person des damals als Einsiedler zu Seleucia in Isaurien weilenden Gregor von Nazianz, ehemaligen Bischofes von Sasima. Derselbe begann als Fremdling und Gast in einer Privatkapelle, die er Anastasia nannte, seine Wirksamkeit. Hier war es, wo am 25. Dezember 379 zum erstenmal das Weihnachtsfest, wie er selbst in seinen Reden sagt, in Konstantinopel begangen wurde, und bei dieser Gelegenheit hielt er zu Gunsten desselben die 38. seiner Homilien<sup>2)</sup>. So war also eine der ersten Thaten des Restaurators des Katholizismus in der Hauptstadt die Einführung des neuen Festes. Gregors Wirksamkeit in der Hauptstadt war leider von sehr kurzer Dauer. Bald nach dem Zusammentritt des zweiten allgemeinen Konzils daselbst im Jahre 381 wurde er durch die Ränke seiner Gegner veranlafst, von der ihm angetragenen Stelle zurückzutreten.

Daher wäre es nicht unmöglich und gewifs nicht zu verwundern, wenn mit der Vertreibung Gregors auch seine neue Einrichtung gefährdet worden und das Fest der Geburt Christi wieder eingegangen wäre. Wenigstens spricht eine späte, zwar etwas trübe, aber in diesem Punkte wohl nicht verwerfliche Quelle von einer abermaligen Einführung des Weihnachtsfestes in Konstantinopel durch Kaiser Honorius. Derselbe habe bei Gelegenheit eines Besuches daselbst seine Mutter und seinen Bruder Arcadius für das Fest und die römische Art, es zu feiern, günstig gestimmt<sup>3)</sup>. Das müfste also nach dem Jahre 395 geschehen sein.

In Kappadozien war im Jahr 383 die Trennung der beiden Feste, Epiphanie und Weihnachten, bereits durchgeführt und letzteres

<sup>1)</sup> Vgl. *Hefele*, Conc.-Gesch. VI (1. Aufl.), 504. 575 etc.

<sup>2)</sup> *Gregor. Naz.*, Hom. 38 in Theophania; *Migne*, Patr. gr. t. 36.

<sup>3)</sup> *Johannes*, B. von Nicäa. Bei *Combefis*, Hist. haer. monoth. (Paris. 1648) p. 306.

in Nyssa, wie es scheint, im Jahre 382 zum erstenmal gefeiert worden<sup>1)</sup>).

Genauer sind wir in betreff der Einzelheiten hinsichtlich des Aufkommens des Festes in Antiochien unterrichtet durch eine Predigt, welche der hl. Chrysostomus am 20. Dezember 388<sup>2)</sup> daselbst gehalten hat. Es war am Gedächtnistage des hl. Philogonius, als Chrysostomus seinen Zuhörern ankündigte, daß am kommenden 25. Dezember das Weihnachtsfest zum erstenmal in der Gemeinde gefeiert werden würde, der Tag des Festes sei im Abendlande von Anfang an (*ἀνωθεν*) bekannt gewesen, aber erst seit etwa zehn Jahren sei die Kunde von dem Tage nach Antiochien gedrungen; Chrysostomus hatte schon lange im geheimen seine Gebete auf diesen Punkt gerichtet und gewünscht, daß das Fest auch in Antiochien gefeiert werde. Es hatte dort schon bei vielen Leuten, namentlich der niedern Stände, Anklang gefunden, aber viele standen auch der Neuerung entgegen, und so war es zur Einführung bis 388 noch nicht gekommen.

Die Aufforderung des großen Predigers war vom besten Erfolg begleitet. Es fand sich nämlich eine sehr große Schar von Gläubigen zur Feier des angekündigten Festtages in der Kirche ein, und die Predigt, welche Chrysostomus nun hielt, ist glücklicherweise auf uns gekommen<sup>3)</sup>. Er wolle, sagt er in der Einleitung, über den Festtag selbst sprechen, über welchen in Antiochien so viel gestritten werde. Die einen erklärten ihn nämlich für eine vollständige Neuerung, die ändern wollten wissen, er sei im Abendlande, von Thracien bis Cadix, von Anfang an gefeiert worden. Letztere Behauptung war übertrieben, wie aus den unmittelbar folgenden Worten des Chrysostomus selbst hervorgeht. Er sagt nämlich, aus drei Gründen beabsichtige er diesen Festtag der Andacht seiner Zuhörer zu empfehlen: erstens weil das Fest sich mit so großer Schnelligkeit überallhin verbreitet und so viel Anklang gefunden habe<sup>4)</sup>, sodann weil aus alten Dokumenten, die in Rom aufbewahrt würden, sich die Zeit des Census, der im Geburtsjahr Christi abgehalten wurde, bestimmen lasse, und endlich weil sich das Geburtsjahr des Herrn aus der Zeit ergebe, wann der Engel dem Zacharias, dem Vater des Täufers, im Tempel erschienen sei. Zacharias sei nämlich als Hoherpriester am Versöhnungstage ins Allerheiligste eingetreten. Der Versöhnungstag der Juden falle aber in den Sep-

<sup>1)</sup> *Usener* a. a. O. S. 247.

<sup>2)</sup> Das Jahr nach *Usener* a. a. O. S. 227. *Montfaucon*, *Combes* und *Tillemont* nehmen 386, *Clinton* 387 an.

<sup>3)</sup> *Chrysost.*, Hom. in nativ. I. Chr., ed. *Montfaucon* II, 352; ed. *Migne* 49, II, 351.

<sup>4)</sup> Τὸ ταχίως ὅτι πανταχοῦ περιεργασθῆναι l. c. Das ταχίως widerspricht nicht dem oben gebrauchten ἀνωθεν. Chrysostomus unterscheidet nämlich die Kenntniss des Tages der Geburt Christi von seiner Feier. Erstere sei in Rom von alters her vorhanden gewesen, die Feier dagegen habe sich schnell überallhin verbreitet, und diese schnelle Verbreitung sei wiederum der Beweis dafür, daß der gewählte Tag (25. Dezember) der wirkliche Geburtstag Christi sei.

tember. Sechs Monate danach, also im März, sei die Botschaft des Engels an Maria ergangen, und neun Monate nach dieser sei Christus geboren, also im Dezember. Chrysostomus schließt diese Darlegung mit einem polemischen Ausfall gegen die, welche an die Menschwerdung des Sohnes Gottes nicht glauben wollen.

In dieser Darlegung, soweit sie sich auf die Zeitbestimmung bezieht, ist zunächst das Fundament morsch. Denn Zacharias war nur gewöhnlicher Priester, nicht Hoherpriester, sein Eintritt ins Allerheiligste war also nicht der des Hohenpriesters am Versöhnungstage. Aber auch wenn das wäre, so würden obige Berechnungen wohl auf den Dezember führen, der 25. brauchte jedoch nicht der Tag des Ereignisses gewesen zu sein.

Blicken wir auf die angeführten Thatsachen zurück, so kann es kein Zufall sein, daß das Weihnachtsfest im Orient gerade in der angegebenen Zeit Eingang fand und gerade durch die genannten Persönlichkeiten seine Einführung befördert wurde. Es ist die Zeit, wo die Orthodoxen mit Erfolg den Arianismus zurückzudrängen angingen, und gerade diejenigen Männer beförderten die Verbreitung des neuen Festes im Orient, welche den Arianismus am eifrigsten und erfolgreichsten bekämpften. Fügen wir noch hinzu, daß die weltliche Gesetzgebung des christlichen Kaisers Valentinian II. und die Redaktoren des Codex Theodosianus 438, sowie des Breviarium Alaricianum vom Jahre 506 dem 25. Dezember noch nicht den Charakter eines gerichtsfreien Tages zugesprochen haben, sondern daß dies erst durch Tribonian im Codex Iustinianus<sup>1)</sup> geschah, so ist damit ein weiterer Beweis dafür gegeben, daß das Weihnachtsfest erst später in der Kirche aufkam als Ostern und Pfingsten. Die weltliche Gesetzgebung pflegt in solchen Dingen der kirchlichen nachzufolgen. Wäre nun das Weihnachtsfest von Anfang an in der Kirche gefeiert worden, so liefse sich kein Grund absehen, warum es nicht mit Ostern und Pfingsten gleichzeitig das genannte Privilegium erhalten haben sollte. Doch wird schon im Jahre 400 in einem Gesetze der Kaiser Arcadius und Honorius Weihnachten unter den Tagen genannt, an welchen wenigstens keine Zirkusspiele stattfinden sollten<sup>2)</sup>.

Chrysostomus selbst spricht es in der angeführten Predigt unumwunden aus, daß dieses Fest in Rom bereits gefeiert wurde, als man es im Orient erst einzuführen sich bemühte. Das Hauptinteresse richtet sich also unwillkürlich auf Rom, und man wird begierig sein zu erfahren, wie lange es denn dort schon bestanden habe. Treten wir also dieser Frage näher!

Bischof Johannes von Nicäa will wissen, die römische Kirche habe unter Papst Julius I. (337—352) angefangen, die Geburt des

<sup>1)</sup> Cod. Iust. III, 12, 6.

<sup>2)</sup> Cod. Theod. II, 8, 27; cfr. ibid. XV, 5, 5. Letzteres Gesetz ist vom Jahre 425.

Herrn am 25. Dezember zu feiern<sup>1)</sup>. Dieser Papst habe mit Hilfe der Schriften des Josephus ermittelt, Christus sei am 25. Dezember geboren worden, und Johannes von Nicäa rekurriert dann im wesentlichen auf dieselbe Berechnung, welche wir vorhin aus Chrysostomus vorgeführt haben, darauf fußend, daß die Erscheinung des Engels vor Zacharias im Tempel am 23. September stattgefunden habe und die Verkündigung an Maria am 25. März ergangen sei. Damit ergibt sich natürlich der 25. Dezember als Geburtstag Christi. Dieses sein Wissen hat Johannes aus einem angeblichen Briefwechsel geschöpft, den Cyrill von Jerusalem mit Julius geführt haben soll und wovon er ein Bruchstück mitteilt. Dieser Briefwechsel ist nun zwar eine Fälschung, wie sich aus einer unten mitzuteilenden Thatsache ergibt<sup>2)</sup>; aber daraus, daß dieser eine Beweis vor der Kritik nicht Stand hält, folgt weder die Unechtheit des Dokuments selbst, noch die Unrichtigkeit alles andern, was darin enthalten ist.

Gehen wir nun zu den authentischen Zeugnissen in betreff des Verhaltens der römischen Kirche in diesem Punkte über, so zieht vor allem unsere Aufmerksamkeit auf sich eine Quelle, die unter sehr verschiedenen Namen zitiert wird, als Anonymus Cuspiniani, als Catalogus Bucherianus, als Kalender des Furius Philocalus oder als der Chronograph von 354. Diese verschiedenen Citationsweisen, welche geeignet sind, die Vorstellungen zu verwirren, rühren davon her, daß verschiedene Gelehrte zu verschiedenen Zeiten einzelne bald größere, bald kleinere Teile eines merkwürdigen Sammelwerkes herausgaben, niemals aber das Ganze. Die einzelnen Bestandteile sind nämlich ziemlich heterogener Natur, und je nachdem man sich für dies oder jenes interessierte, gab man es heraus und ließ das übrige unbeachtet. Um die Beweiskraft und den Wert der darin enthaltenen Notizen richtig zu beurteilen, worauf es sehr ankommt, scheint es das beste, hier eine genaue Beschreibung davon zu geben, wenn dieselbe auch als eine Abschweifung erscheinen sollte.

Wir haben es also, um die Sache kurz zu bezeichnen, hier mit einem chronologischen Sammelwerk aus der konstantinischen Zeit zu thun, in welchem ein Unbekannter aus offiziellen Quellen alle chronologischen, historischen, kalendarischen Notizen zusammenstellte, deren Kenntnis für Leute höheren Standes, namentlich Beamte, in damaliger Zeit von Wert sein konnte, sozusagen die Quintessenz dessen, was damals in dieser Hinsicht praktischen Nutzen bringen konnte. Zuerst war es Joh. Cuspinianus (1473—1529), der das Werk benutzte, weil er die darin enthaltene Liste der römischen Konsuln als die fehler-

<sup>1)</sup> *Combesis*, Hist. haer. monoth. p. 304: Ἐξ ἐκείνου δὲ ἔλαβεν ἀρχὴν ἢ τῶν Ῥωμαίων ἐκκλησία τὴν ἡμέραν τῶν γενεθλίων τοῦ σωτήρος. *Combesis* hat die Materie zuerst und sehr gut erörtert, aber seine Erörterungen sind vergessen worden. Sie sind aufgenommen von *Migne*, Patr. lat. 8, 964—968.

<sup>2)</sup> *Id. ibid.* p. 302. Schon *Combesis* l. c. p. 314 Nota 4 hielt ihn für verdächtig.

freieste erkannte, die auf uns gekommen ist. In dem nach seinem Tode 1552 zu Basel erschienenen *Commentarius de consulibus Romanis* wurde ein Teil davon abgedruckt<sup>1)</sup>.

Sodann gaben andere Gelehrte jedesmal diejenigen Partien heraus, welche ihnen für ihre besonderen Zwecke Dienste leisteten, so Onuphrius Panvini, Ägid. Boucher S. J.<sup>2)</sup>, Lambeck, Henschen, Kard. Noris und Eccard, dann besonders Roncalli; endlich gab Mommsen mit Ausschluß der späteren Stücke so ziemlich das Ganze in den Abhandlungen der sächsischen Akademie 1850 heraus. Auch die dem Werke ursprünglich beigegebenen allegorischen und sonstigen Bildwerke sind, soweit sie erhalten, jetzt gesammelt und herausgegeben<sup>3)</sup>. Damit erst ist die ausgiebige Benutzung der merkwürdigen Sammlung allen interessierten Kreisen ermöglicht.

Um sich über den Wert ihrer Angaben zu orientieren, muß man sich mit den einzelnen Bestandteilen der Sammlung bekannt machen, und zu diesem Zweck ist zunächst über die handschriftliche Überlieferung zu berichten.

Noch im 17. Jahrhundert existierte eine aus dem 7. oder 8. Jahrhundert stammende vollständige Handschrift; sie ist aber seither abhanden gekommen und nur durch die Beschreibung des Bücherliebhabers di Peiresc bekannt<sup>4)</sup>. Danach enthielt sie:

1. *Fasti consulares* 354.
2. Eine Ostertafel 312—411.
3. Ein Verzeichnis der Stadtpräfekten, von 258—354 reichend.
4. Ein Verzeichnis der römischen Bischöfe von Petrus bis Liberius 352.
5. Die *Depositio episcoporum*, d. h. ein chronologisches Verzeichnis der Todestage römischer Bischöfe von 255—352.
6. Die *Depositio martyrum*, d. h. ein Verzeichnis der Todestage in der Stadt Rom verehrter Märtyrer, welches de Rossi und Mommsen jetzt *Feriale eccl. Romanae* nennen wollen.
7. Dann folgte ein heidnischer Festkalender für das Jahr 354, welchen Furius Dionysius Philocalus, der aus Katakombeninschriften bekannte Kalligraph des Papstes Damasus, geschrieben und künstlerisch ausgestattet hat (*titulavit*). Er ist einem Valentinus gewidmet.
8. Dann folgen Bilder, zuerst von vier Hauptstädten des römischen Reiches: Rom, Alexandrien, Konstantinopel und Trier, darauf eine Victoria mit der Beischrift: *Salvis Augustis felix Valentinus*.

<sup>1)</sup> Roncalli, *Chronica vetustiora*, Vorrede p. xxix.

<sup>2)</sup> Latinisiert *Bucherius*.

<sup>3)</sup> Jos. Strzygowski, *Die Kalenderbilder des Chronographen vom Jahre 354*. Mit 30 Tafeln. Berlin 1888. Als Ergänzungsheft I der Jahrbücher des archäol. Instituts. Das übrige findet sich auch in *Mon. Germ. hist., Auctores antiquissimi t. IX*, vol. I, fasc. 1. Berol. 1891. Die *Natales Caesarum* und der Kalender sind wiederum im *Corp. inscr. lat.* abgedruckt.

<sup>4)</sup> Der betreffende Brief an Aleander ist abgedruckt bei Mommsen a. a. O., Praef. p. 19 sqq.

9. Ein Verzeichnis der *Natales Caesarum*, d. h. der wirklichen Geburtstage der römischen Kaiser bis auf Constantius II. einschließlich, während der Kalender die *Natales imperii* angiebt.

10. Allegorische Bilder der Planeten.

11. Ein Hemerologium oder römischer Staats- und Festkalender. Je ein Blatt, dem auf der zweiten Seite ein allegorisches Monatsbild beigegeben ist, enthält, umrahmt von einer Randverzierung, die einzelnen Tage des Monats, *Kalendae, Idus, Nonae*, und bei den betreffenden Tagen ist notiert, ob ein heidnisches Fest Roms, als Spiele, *Natales Caesarum* (Regierungsantritt), auf ihn fiel; angemerkt sind auch die Unglückstage, *dies nefasti* und *Aegyptiaci*, endlich die Tage, an welchen regelmäßige Sitzungen des römischen Senats stattfinden sollten. Auf der linken Seite sieht man vor jedem Tage zwei oder drei Buchstaben, die *Nundinae* und die Sonntage bezeichnend. Die Sonntagsbuchstaben machen den Kalender aber nicht zu einem christlichen, sondern sie tragen nur der im römischen Reiche vielfach gebrauchten siebentägigen Woche Rechnung, deren sich nicht bloß die Juden, sondern auch andere Völker bedienten. Eine römische Magistratsperson in der betreffenden Provinz konnte bei ihren Verwaltungsgeschäften nicht umhin, auch von der Wocheneinteilung Notiz zu nehmen. Zum Kalender gehörten auch die Bilder des Tierkreises, wovon aber nur die Hälfte noch erhalten ist.

12. Den Schluss des Ganzen<sup>1)</sup> bildeten die Bilder des Kaisers Constantius II. und seines Unterkaisers Constantius Gallus, der Ende 354 getötet wurde.

Eine Abschrift dieses Werkes von einer Hand des 16. oder 17. Jahrhunderts bietet der Brüsseler Codex No. 7542—7555.

Einzelne Teile des Werkes sind ferner enthalten in dem Codex No. 108 von Bern (saec. IX) und im St. Gallener No. 878 (saec. IX). Das Ganze aber sowie einiges, was in dem Peirescianus nicht stand, bietet endlich noch der Wiener Codex No. 3416 (saec. XV). Er ist eine Abschrift aus dem Peirescianus mit Zuthaten, und die Reihenfolge der Stücke ist nicht, wie sie Peiresc angiebt.

Voran steht nämlich der Kalender, dessen Widmung an Valentinus nachträglich aus Boucher ergänzt ist; beigegeben sind zweierlei *Annales (Vindobonenses)*, eine Weltchronik von Erschaffung der Welt bis 334 n. Chr., eine Chronik der Stadt Rom und ein Verzeichnis der Regionen Roms<sup>2)</sup>.

Alle diese Verzeichnisse konnten nur aus amtlichem Material weltlichen und kirchlichen Ursprungs geschöpft worden sein. Daher kann man von einem Verfasser eigentlich nicht reden; aber es wäre doch interessant, den Kompilator zu kennen, der dieses Material zu-

<sup>1)</sup> Peiresc bei Mommsen p. 27.

<sup>2)</sup> Bei Preller, Die Regionen der Stadt Rom, Jena 1846, abgedruckt.

sammengebracht hat und also unser Gewährsmann ist. Aber nur bei einem Stücke, dem Kalender, ist ein solcher genannt, *Furius Dionysius Philocalus*, und auch dessen Thätigkeit kann sich nur auf die äußere Ausstattung und den Bilderschmuck erstreckt haben. Da aber die meisten und wichtigsten Stücke der Sammlung nicht weiter fortgeführt sind als bis auf das Jahr 354, so müssen sie anfänglich doch zusammengehört haben und ebenfalls durch die Hand des *Philocalus* hindurchgegangen sein. Daher ist *Mommsen* geneigt, folgende Bestandteile dem *opus Philocalianum* zuzuweisen<sup>1)</sup>:

1. Die Dedikation, also das Titelblatt.
2. Die vier Städtebilder.
3. Die *Natales Caesarum*.
4. Die Bilder der sieben Planeten.
5. Die Zeichen des Tierkreises.
6. Die Monatsbilder und den Kalender.
7. Die zwei Kaiserbildnisse.
8. Die *Fasti consulares* bis 354.
9. Den Ostercyklus von 312—358, von späterer Hand fortgesetzt bis 410.
10. Das Verzeichnis der Präfecten von Rom bis 354.
11. Die *Depositio episcoporum*.
12. Die *Depositio martyrum*<sup>2)</sup>.
13. Das Verzeichnis der römischen Bischöfe von *Petrus* bis *Liberius*.

In betreff der noch übrigen Bestandteile, welche in den *Codices* des Sammelwerkes hinzutreten, bemerkt er, daß sie zwar mit dem *opus sine dubio Philocalianum* gemeinschaftlich überliefert, aber doch verschiedenen Ursprungs seien<sup>3)</sup>. Es sind:

1. Das Verzeichnis der Regionen Roms, nach *Mommsen* 334 ediert.
2. Die von Anfang der Welt bis 334 reichende Weltchronik.

---

<sup>1)</sup> Praef. p. 36 sq.

<sup>2)</sup> Die *Dep. episcoporum* schließt mit dem Todestage *Julius' I.* (prid. Id. Apr. 352), sie ist also unter *Liberius* redigiert, ob am Anfang oder am Ende seines langen Pontifikats, bleibt dahingestellt. Mit ihr durch dieselbe Hand gegangen ist die *Dep. martyrum*. Wenn diese auch keine Märtyrer aufführt, welche nach 304 in Rom den Tod litten, so ist das kein Beweis früheren Ursprungs; denn nach *Diokletian* hörte die Verfolgung auf. Wenn die einzelnen Teile auch mit 354 abschließen, so ist das Ganze, wenn es auch im Altertum schon so bestanden haben sollte wie jetzt, doch durch verschiedene Hände gegangen. Das sieht man an der Ostertafel: sie reichte ursprünglich bis 358, war also auf einige Jahre weiter voraus berechnet. Die Ostertage von 355—361 stehen unrichtig (*Mommsen* S. 373). — Da diese beiden Verzeichnisse zusammengehören und das zweite offenbar erst unter *Liberius* angefertigt ist, so kann der Jahresanfang (25. Dezember) damals erst hineingebracht sein, und es ist also zweifelhaft, ob er mit *Duchesne* als Beweis früherer Entstehung des Osterfestes benutzt werden kann.

<sup>3)</sup> L. c. p. 37. Eine *Descr. Urbis* von *Publius Victor* bei *Migne* 18, 438.

3. Die bis 324 reichende Chronik der Stadt Rom.

4. Die Annales, welche bis 573 n. Chr. reichen.

Ganz unfraglich gesichert ist der Anteil des Philocalus und das Eigentum des Valentinus allerdings nur bei dem Kalender und den dazu gehörigen Bildern und Beilagen. Allein die übrigen Stücke verraten ihre Zusammengehörigkeit mit jenen dadurch, daß sie bis zum Jahre 354 reichen, wobei zu bemerken ist, daß der Ostercyklus natürlich im voraus festgestellt wurde, daß er also auch bei unserer Annahme weiter reichen konnte als 354. Die Konsulate wurden später nachgetragen, und es war Raum dafür gelassen.

Nehmen wir also die aufgezählten Stücke als Ganzes, so stellen sie sich dar als eine Sammlung von kalendarischen, geschichtlichen, genealogischen und lokalen Notizen, wie sie ein höherer Beamter der Stadt Rom nötig hatte, z. B. um die Datierung von Urkunden zu verifizieren, die Festtage zu wissen etc. etc., und es liegt der Gedanke nahe, daß der erste Besitzer Valentinus ein solcher Beamter war. Man hat denn auch geglaubt, in ihm eine Persönlichkeit dieses Namens wiedererkennen zu dürfen, welche nach dem Jahre 359 dux in Illyricum<sup>1)</sup> und im Jahre 365 consularis Picensis<sup>2)</sup> gewesen ist, aber ohne der Sache ganz sicher zu sein. Wenn dieser Mann im Jahre 354 eine Stellung in der Stadt Rom inne hatte, so hätte er ein Buch wie dieses sehr gut gebrauchen können.

Eine solche Sammlung war aber auch für die unmittelbar danach folgende Generation noch brauchbar und ist endlich für die Welt- und Kirchengeschichte von höchstem Wert. Daher erklärt es sich, daß sie auch nachher noch abgeschrieben und benutzt wurde. Die weitere Nutzbarmachung eines solchen Werkes führt naturgemäß zu Ergänzungen und Nachträgen, die dann für den Geschichtsforscher ein schlimmes Kreuz sind. Sie fehlen auch in dem vorliegenden Werke nicht.

Zunächst finden sich Nachträge, wenn auch ganz unschädliche, in der Ostertafel. Diese selbst folgt dem 84jährigen Cyklus und erstreckt sich auf 100 Jahre. Ohne Zweifel entstammte sie dem päpstlichen Archiv, wenn wir uns für die damalige Zeit dieses Ausdruckes bedienen dürfen. „Die ursprüngliche Aufzeichnung nebst der unmittelbaren Fortführung“, sagt Mommsen<sup>3)</sup>, „reicht nur bis 358; hiernach scheint die Urhandschrift eine Zeitlang vernachlässigt zu sein. Der Fortsetzer, der sie alsdann wieder aufnahm, ließ neun Jahre aus und zählte ein anderes doppelt, so daß er um acht Jahre zu kurz kam. . . .“ Die wiederhergestellte Paschaltafel schließt sich in ihren ersten Teilen den voraufgehenden Konsularfasti durchaus an und reichte also anfangs hinsichtlich der Jahresbezeichnung durch Konsulate bis 354.

<sup>1)</sup> *Amm. Marcell.* XVIII, 3, 5.

<sup>2)</sup> *Cod. Theod.* IX, 2, 9, tit. 30; IV, 15, 1, 17.

<sup>3)</sup> *Abhandlungen der sächs. Akad.* 1850, S. 573 f.

Betrachten wir die in der Sammlung vereinigten Stücke näher, so sind sie theils kirchlichen Ursprungs, also christlich, theils weltlichen Ursprungs und heidnisch. Rein kirchlichen Ursprungs sind aufser der Ostertafel die *Depositio episcoporum*, die *Depositio martyrum* und das Papstverzeichnis. Zwischen den übrigen Stücken besteht ein Unterschied: sie sind entweder rein heidnisch geblieben oder haben kirchliche, christliche Notizen aufgenommen. Letzteres gilt vornehmlich von der Konsularliste. Sie enthält bis 753 u. c. nur die Namen der Konsuln und Notizen über die Diktatoren, nach 753 aber bis 55 p. Chr. sind vier kirchengeschichtliche Notizen eingereiht und von da an keine mehr. Diese vier Notizen betreffen Christi Geburts- und Todesjahr, die Ankunft der Apostel Petrus und Paulus in Rom sowie ihren Tod daselbst. Diese Notizen standen in der Konsularliste von Haus aus natürlich nicht. Aber wer hat sie beigefügt? Philocalus selbst oder ein anderer?

Da die Konsularliste kirchliche Zusätze erhalten hat, so ist es um so auffallender, daß der Kalender keine aufweist. Wo wären sie mehr am Platze und leichter anzubringen gewesen als hier! Warum hat Philocalus beim 25. Dezember, *Natalis invicti*, nicht bemerkt, daß Christus an diesem Tage geboren sei, wenn er es für angezeigt hielt, in der Konsularliste, wohin solche Notizen doch viel weniger gehörten, sie anzubringen?

Aber, wird man uns einwenden, in der *Depositio martyrum* steht das Geburtsdatum Christi ebenfalls. — Betrachten wir sie also näher. Sie enthält, dem Titel entsprechend, nur Todestage resp. Begräbnistage römischer und solcher Märtyrer, die zu Rom schon im frühesten Altertum eine Verehrung genossen, nämlich Cyprian, Perpetua, Felicitas. Zwei Ausnahmen davon kommen vor: VIII Kal. Ian. (der Geburtstag Christi zu Bethlehem) und VIII Kal. Mart. (Petri Stuhlfeier). Sie gehören beide absolut nicht in die *Depositio martyrum*. Darum wollte auch de Rossi den Titel des Schriftstückes ändern in *Feriale ecclesiae Romanae*. Aber mit Unrecht. Das Dokument führt in den Handschriften nur den Titel *Depositio martyrum*, und ihn zu ändern wäre Willkür. Eher müßten die genannten beiden Tage, der 25. Dezember und 22. Februar, hinaus als spätere, nicht hierher gehörende Zusätze. Daß solche sich im Kalender nicht finden, erklärt sich meines Erachtens daraus, daß alsbald unter den folgenden Kaisern die Spiele verboten und das heidnische Wesen entschieden zurückgedrängt wurde. Der Kalender hatte, nachdem das geschehen war, keinen praktischen Wert mehr; es war also auch nicht der Mühe wert, ihn zu ändern, die übrigen chronologischen Stücke aber blieben für alle Folgezeit von Wert, und es lag den späteren Benutzern die Versuchung nahe, sie den veränderten Verhältnissen gemäß fortzubilden.

Prüfen wir nun die Christi Geburt betreffende Notiz des Chronographen genauer, so lautet sie, wie folgt: *1 p. Chr. Caesare et Paulo*

*sat. XIII. Hoc cons. Dns. ihs. XPC natus est VIII Kal. Ian. d. ven. luna XV*<sup>1)</sup>). Das heißt: Christus ist geboren unter dem Konsulat des C. Cäsar Augustus und L. Ämilius Paullus [754 u. c.] am 25. Dezember, welcher ein Freitag war, am 15. Tage des Neumondes.

Dabei ist mehreres zu erinnern. Zunächst stimmt die Epakte des Jahres nicht, indem unsere jetzigen Tabellen 11 angeben<sup>2)</sup>). Allein wir wollen uns dabei nicht aufhalten, da die betreffenden Zahlen der Konsularfasten des Chronographen für jene Zeit überhaupt zwei oder drei Einheiten zurückbleiben. Wichtiger ist der Irrtum in betreff des Wochentages. Um den Irrtum zu erkennen, braucht man nur die Sonntagsbuchstaben der betreffenden Jahre zu ermitteln.

Im J. 751 u. c. war Lit. Dom. F und fiel der 25. Dez. also auf Mittwoch.

n n	752	n n n n	E	n n n n	n n	n	Donnerstag.
n n	753	n n n n	DC	n n n n	n n	n	Samstag.
n n	754	n n n n	B	n n n n	n n	n	Sonntag.

Mag nun der Chronograph die Geburt Christi in das Jahr 754 oder 753 u. c. gesetzt haben, nach dem Wortlaut kann man ja auch an 754 denken, obwohl er sicher nur den 25. Dezember 753 als Geburtstag Christi bezeichnen will, so ist in jedem Fall der Wochentag falsch angegeben. Der 25. Dezember 752 fiel allerdings auf Donnerstag, aber da 753 ein Schaltjahr ist, so rückte der Sonntagsbuchstabe um zwei Stellen vor, und der Freitag wurde überschlagen. Sonst wird von der Tradition ziemlich konstant angegeben, der Geburtstag Christi, d. h. der 25. Dezember des betreffenden Jahres, sei ein Mittwoch gewesen. Jedenfalls beruht die Notiz des Chronographen, der 25. Dezember des betreffenden Jahres sei ein Freitag gewesen, auf einem Rechenfehler, und diese Notiz erweist sich nicht als Bestandteil einer Tradition, sondern als ein Produkt rechnerischer Künste, welche leider aber in die Irre gegangen sind. Also nach dieser Seite hin erweckt der ganze Zusatz kein Vertrauen. Wir können nun zu einem zweiten Punkt übergehen.

Während bei allen Schriftstellern vor 354 die Tradition über das Geburtsjahr Christi nicht anders als in der Form eines Kaiserjahres auftritt, hat sie sich beim Chronographen zum erstenmal in die Hülle eines Konsularjahres gekleidet. Das ist eine weitere Abweichung von der bisher üblichen Form. Das 41. oder 42. Jahr des Augustus hätte, in ein Konsularjahr richtig umgesetzt, *Augusto XIII et Silvano cons. 752 u. c.* oder *Lentulo et Messalino 751 u. c.* ergeben müssen, je nachdem man das Kaiserjahr effektiv fast oder nicht, resp. die Geburt Christi in die erste oder die zweite Hälfte des Jahres setzt.

<sup>1)</sup> *Mommsen* a. a. O. S. 618. XIII bezeichnet die Epakte, Sat. bedeutet Saturni und vertritt den Sonntagsbuchstaben. Es besagt, dass der 1. Januar auf Samstag fiel, also war B Sonntagsbuchstabe.

<sup>2)</sup> *L'art de vérifier les dates* dep. J.-Chr. I, 111.

Wenn dagegen der Chronograph das Konsulat *Caesare et Paulo* [754 u. c.] als Geburtsjahr Christi hinstellt, so antizipiert er damit schon die dionysianische Ära etwa 200 Jahre vor Dionysius, und wenn er weiter, einer viel älteren Tradition folgend, als Todesjahr Christi *duobus Geminis cons.* = 29 p. Chr. ausgiebt, so bleibt nur eine Lebensdauer von 28 $\frac{1}{4}$  Jahren für den Herrn möglich, während Lukas 3, 23 von einem fast vollendeten 30. Lebensjahre redet. Wer es nun auch sein mag, der in den Konsularfasten des Chronographen bei *Caesare et Paulo* die obige Notiz eingeschoben hat, sie ist sicher falsch. Vorläufig aber bleibt das Jahr 754 u. c. als Geburtsjahr Christi in der Tradition ganz isoliert stehen; denn die nächstfolgenden Zeugen und Annalisten Sulpicius Severus, Orosius, Prosper, Hydatius und selbst noch Cassiodorus geben andere Data.

Die Angabe des anonymen Chronographen in betreff des Geburtsjahres Christi weicht also nach Inhalt und Form von den älteren Angaben ab. Während die Kirchenschriftsteller Irenäus, Clemens Alex., Tertullian, Pseudocyprian u. s. w. ein Kaiserjahr dafür bieten, nämlich das 41. oder 42. des Augustus<sup>1)</sup>, so tritt es uns hier in der Form eines Konsularjahrs entgegen, und während jene Angaben auf 751/52 u. c. führen, fällt das hier angegebene Konsularjahr mit 754 zusammen. Mithin unterliegt dieser Teil der Angabe des Chronographen den schwersten Bedenken. Wir kommen nun zum zweiten Teil derselben, dem Monatsdatum 25. Dezember, welches für unsere Zwecke eigentlich allein wichtig ist, aber von jenem nicht gut getrennt werden konnte.

Man hat neuerdings gerade für diesen Punkt eine Zeitlang geglaubt, einen sehr alten Gewährsmann gefunden zu haben in Hippolyt, in dessen Kommentar zu Daniel sich eine einschlägige Stelle findet; aber die Hoffnung erwies sich bald als trügerisch. In dem von B. Georgiades auf Chalki entdeckten Codex des vierten Buches des Hippolyteischen Kommentars zu Daniel heisst es allerdings: „Die erste Erscheinung des Herrn im Fleische, bei welcher er zu Bethlehem geboren wurde, geschah am 25. Dezember, an einem Mittwoch, im 42. Jahre des Augustus, von Adam an gerechnet im Jahre 5500. Er litt aber am 25. März, an einem Freitag, im 18. Jahre des Tiberius unter dem Konsulat des Rufus und Rubellius.“<sup>2)</sup>

Abgesehen davon, daß der wahre Hippolyt nach einem von Syncellus erhaltenen Fragment das Todesjahr Christi dem sechzehnten Regierungsjahre des Tiberius und Olymp. 202 II gleichsetzte<sup>3)</sup>, oder, wenn Hieronymus recht berichtet, gar dem fünfzehnten<sup>4)</sup>, so kennzeichnet sich

<sup>1)</sup> Wie die Differenz zu erklären ist, habe ich in einem Artikel der Innsbrucker Zeitschr. für kath. Theologie XV (1891), 519 ff. darzulegen versucht.

<sup>2)</sup> So nach der Textausgabe von E. Bratke (Bonn 1891) S. 19.

<sup>3)</sup> Syncellus, ed. Bonn p. 614. Dazu Gelzer, Jul. Afrik. S. 48.

<sup>4)</sup> Hieron., Op. ed. Mart. V, 685; Migne 25, 543.

eine solche Zusammenstellung von verschiedenen Ären, wie sie in obiger Stelle erscheint, sofort als ein Produkt rechnerischer Forschungen, wie sie im 9. und 10. Jahrhundert gemacht zu werden pflegten, und verrät die Interpolation durch spätere Hand.

Auch die handschriftliche Überlieferung und die sonstigen Nachrichten zeigen, daß die obige Fassung eine Erweiterung des ursprünglichen Textes ist. Jene Stelle befindet sich erstens unter den Fragmenten des Hippolyteischen Kommentars, die in einer alten Handschrift der Bibliothek Chigi auf uns gekommen sind, und hat dort folgenden Wortlaut: „Die erste Erscheinung des Herrn im Fleische geschah im Jahre 5500 [von Adam an gerechnet], er litt aber im 33. Jahre.“ Diese Handschrift ist aus dem 11. Jahrhundert oder noch älter. Ihr tritt ein syrischer Zeuge zur Seite, nämlich ein Citat des armenischen Bischofs Georg aus dem Jahre 714, wo es heißt: „Der heilige Bischof und Märtyrer Hippolyt hat im vierten Buche über den Propheten Daniel gesagt: Die erste Ankunft unseres Herrn“ u. s. w., das übrige genau wie oben<sup>1)</sup>. Demnach ist es evident, daß der neu entdeckte Text der sehr jungen Papierhandschrift von Chalki an dieser Stelle eine erweiterte Fassung bietet, die auch sonst in dieser Weise nicht in den Zusammenhang paßt, weil Hippolyt hier das Jahr der Welt 5500 als Geburtsjahr Christi zu erweisen sucht nicht auf chronologischem Wege, sondern durch allegorische Deutungen von Schriftstellen; der Monats- und Wochentag aber haben in diesem Nachweis keine Stelle.

Mithin ist die betreffende Stelle im Kommentar des Hippolyt durch eine spätere und zwar sehr junge Hand interpoliert, obwohl der Text des Kommentars sonst im ganzen vollständig und echt sein mag, und daran ändert der Umstand nichts, daß ein Codex der Pariser Nationalbibliothek ebenfalls schon die erweiterte Fassung aufweist. Der Interpolator hat die abendländische Tradition mit den Eusebianischen Datierungen in ganz naiver Weise nebeneinander gestellt, als wenn sie beide auf dasselbe hinaus kämen. Somit bleibt also der Chronograph von 354 der erste in der Reihe der Zeugen, die den 25. Dezember für den wirklichen Geburtstag Christi halten.

Das Ergebnis der Untersuchung über die beschriebene Kompilation geschichtlicher, chronologischer und sonstiger Materialien wäre also dieses: Als der Kompilator von 354 sein Material zusammentrug und die Konsularfasten, die er natürlich nicht gemacht hat, mit der Notiz bereicherte: „Unter diesen Konsuln ist Jesus Christus am 25. Dezember geboren“, da war diese Datierung bereits allgemein als sicher und zuverlässig angenommen. Sie konnte aber als sicher in

---

<sup>1)</sup> *P. de Lagarde*, *Analecta Syriaca* (1889) p. 115. Vgl. *V. Ryssel* in *Theol. Studien u. Kritiken* 1883, S. 320, wo der Brief des Georg, Bischof der Araber, der die Stelle Hippolyts citiert, in deutscher Übersetzung gegeben ist. *O. Bardenheuer*, *Lit. Rundschau* 1891, No. 8, Sp. 233. *E. Bratke*, *Hilgenfelds Zeitschr.* 1892, Heft 3, S. 129—176, welcher S. 131 auch das Chigische Fragment mitteilt.

weiteren Kreisen erst dann gelten, wenn das Fest der Geburt Christi damals am 25. Dezember begangen wurde und zwar nicht erst seit kurzem, sondern seit längerer Zeit. Auch dafs es von einer bestimmten Person, dem römischen Bischof, soeben eingeführt worden sei, ist ganz unwahrscheinlich, denn erstens waren gerade die ersten Jahre der Regierung des Liberius sehr unruhig und zur Einführung einer so wichtigen Neuerung möglichst ungeeignet, zweitens lehrt die Geschichte, dafs solche Einrichtungen nicht mit einem Schläge und durch den Willen eines einzelnen, und sei er auch der römische Bischof, ins Dasein gerufen werden, sondern von lange her vorbereitet sein müssen.

Der Chronograph ist also ein sicherer und zuverlässiger Zeuge dafür, dafs das Weihnachtsfest im Jahre 354 in Rom bereits existierte, aber nicht dafür, dafs es kurz vorher eingeführt worden sei, und ebensowenig dafür, dafs Christus wirklich am 25. Dezember geboren ist. Diese Annahme wird auch durch kein älteres Zeugnis vor 354 gestützt; denn die Stelle bei Hippolyt ist interpoliert, die *Depositio martyrum* und *episcoporum* ist aber auch durch die Hand eben desselben Chronographen hindurch gegangen und kann von ihm dementsprechend zugestützt worden sein, unbeschadet natürlich ihres sonstigen Inhaltes.

Allerdings versuchte man das Datum des 25. Dezember anderweitig zu stützen. Einen solchen Versuch machte, wie wir gehört, schon Chrysostomus; aber auch in neuerer Zeit hat es Leute gegeben, die den Versuch aufs neue unternahmen und dabei allerdings den Fehler vermieden, Zacharias für einen Hohenpriester zu halten. Sie kalkulierten dann so: Als dem Zacharias durch den Engel die Geburt eines Sohnes verkündet wurde, hatte das Priestergeschlecht Abia, welchem Zacharias angehörte, den Dienst im Tempel zu versehen<sup>1)</sup>. Es war nämlich schon bei der Tempelweihe unter Salomo die Anordnung getroffen worden, dafs die 1 Paral. 24, 7—13 namhaft gemachten 24 Priesterfamilien jahraus jahrein in regelmässiger Abfolge sich ablösen und den Tempeldienst je eine Woche hindurch versehen sollten. Das erste Priestergeschlecht in der Reihe hiefs Jojarib, Abia war das achte. Bei der Rückkehr aus dem Exil wurden diese 24 Priestergeschlechter wieder hergestellt und versehen nach der Einweihung des zweiten Tempels den Dienst genau so wie früher<sup>2)</sup>. Nach der Versicherung des Josephus<sup>3)</sup> bestand dieselbe Einrichtung noch zu seiner Zeit, also auch zur Zeit Christi.

Da nun die Tempelweihe beide Male im Herbst stattfand, glaubte man auf Grund angestellter Berechnung behaupten zu dürfen, die Ordnung Abia habe im Geburtsjahre des Herrn am grossen Versöhnungstage, also im Herbst, den Dienst gehabt.

<sup>1)</sup> Luk. 1, 5. 8.

<sup>2)</sup> 1 Esdr. 6, 18.

<sup>3)</sup> Antt. VII, 14, 7.

Man stellte diese Berechnung auf zwei Arten an, vorwärts und rückwärts, d. h. von der Zerstörung Jerusalems. Im ersten Fall, also wenn man von der Wiederherstellung des Tempels ausgeht, ist störend der Umstand, daß während des Bestehens des zweiten Tempels der regelmäßige Dienst zweimal unterbrochen wurde<sup>1)</sup>. Zur Zeit der Makkabäer, unter Antiochus Epiphanes, dauerte die Unterbrechung sogar drei Jahre. Nun fragt es sich, wie man verfuhr. Man konnte am Ende der Unterbrechungen die Priesterordnung fortfahren lassen, welche gerade an der Reihe gewesen wäre, als die Störung eintrat, oder man konnte beim Wiederbeginn des Kultus die Priesterklasse eintreten lassen, für welche nach der Ordnung des Kirchenjahres die Zeit bestimmt war, oder man konnte endlich mit der Klasse Jojarib von vorn anfangen. In allen diesen Fällen konnte gesagt werden, die alte Ordnung sei festgehalten worden. Welche von diesen drei Möglichkeiten gewählt wurde, hat uns niemand berichtet.

Aber auch selbst dann, wenn wir es wüßten, würde die Berechnung doch noch ohne Fundament sein. Denn jede der 24 Priesterklassen kam in jedem Jahr zweimal an die Reihe, und dann blieben noch 18 Tage, im Schaltjahr aber noch 29 übrig. Wie es in betreff dieser Zeit gehalten wurde, bleibt ein Rätsel. Und wenn man vermutet, in der Osterwoche hätten sämtliche Priesterklassen gleichzeitig Tempeldienst gehabt, so hilft uns das keineswegs über die Schwierigkeiten hinweg. Wenn es also auch richtig sein mag, daß die Priesterklasse Abia einmal im Frühjahr und einmal im Herbst den Dienst gehabt hat, so sagt Lukas uns leider nicht, ob die Verkündigung des Engels bei Gelegenheit des Frühjahrs- oder des Herbstdienstes oder gar in der Osterwoche stattfand, wo Abia ja auch im Tempel beschäftigt gewesen sein konnte.

Ebensowenig nutzt es, wenn man bei der Berechnung vom Zeitpunkt der Zerstörung Jerusalems ausgeht, wo Jojarib den Dienst gehabt haben soll<sup>2)</sup>, weil wir eben nicht wissen, in welcher Jahreszeit die Verkündigung des Engels stattfand. Nimmt man als ausgemacht den Herbsttermin an, so ist damit ja das zu Erweisende schon als richtig vorausgesetzt. Wenn bei diesem Verfahren die Schwierigkeiten auch geringer sind wegen der Kürze des Zeitraums, so bleibt doch fraglich, wann der Tempeldienst im Jahre 70 aufhörte, ob am 8. Gorpiaeos, dem Tag der Einnahme der Oberstadt Jerusalem, oder am 10. Lous — dem Tage der Zerstörung des Tempels selbst<sup>3)</sup>. Man

<sup>1)</sup> *Ios.*, Antt. XI, 7, 1; XII, 6, 4; 7, 6. 1 Makk. 1, 57; 4, 18.

<sup>2)</sup> So *B. Lamy*, Apparatus chronol. et geogr. p. 61 mit Berufung auf die Traktate Erachin und Taanit.

<sup>3)</sup> *Ios.*, Bell. iud. VI, 8, 5; 4, 5. Nach *Ideler* I, 400. 433 bedient sich Iosephus zwar der syromacedonischen Monatsnamen, aber nicht im Sinne des dem julianischen angepaßten Kalenders, sondern nur als den Griechen mundgerechte Benennung der jüdischen Monate.

kann also auf diesem Wege den Beweis nicht erbringen, daß der 25. Dezember der wahre Geburtstag des Herrn sei<sup>1)</sup>).

Irgend welche Gewähr dafür, daß der 25. Dezember der wahre Geburtstag des Heilandes sei, ist nach dem Gesagten nicht vorhanden. Wir können noch hinzufügen, daß auch dann, als diese Ansicht schon von vielen angenommen war, was im Laufe der Zeit, nachdem sich das Weihnachtsfest eingebürgert hatte, nicht ausbleiben konnte, daß auch in späterer Zeit hie und da noch Zweifel daran laut wurden. So heißt es in einer alten Predigt auf Weihnachten, die sich unter den unechten Schriften des Hieronymus befindet: „Mag nun der Herr Jesus Christus am heutigen Tage getauft oder am heutigen Tage geboren sein, es giebt verschiedene Meinungen darüber in der Welt, und je nach den verschiedenen Überlieferungen weichen die Ansichten voneinander ab.“<sup>2)</sup> Wenn auch diese Predigt dem Hieronymus mit Unrecht beigelegt wird, so gehört sie doch ungefähr seiner Zeit an, da darin noch von den *aurata capitolia* Roms die Rede ist.

Aber wie stand es denn im Altertum in betreff der Kenntnis des wahren Geburtstages Christi? Ein Versuch, die Frage zu beantworten, möchte hier wohl am Platze sein. Es sind nur wenige Stellen zu finden, wo die ältesten Kirchenschriftsteller davon reden; aber aus diesen wenigen Stellen ist ersichtlich, daß man bereits im Altertum darüber im unklaren war. So kam es, daß man in Kreisen, welche sich für dieses Datum interessierten, darüber stritt. Das war z. B. in Alexandrien im 2. Jahrhundert der Fall. Dort gab es eine Partei, welche den 25. des ägyptischen Monats Pachon, der dem 20. Mai entspricht, für den Geburtstag des Herrn ansah. Die dortigen Basilidianer aber sahen den 15. Tybi (10. Jan.) dafür an und brachten die vorhergehende Nacht mit frommen Lesungen zu. Die übrigen, und diese bildeten die Mehrzahl, feierten die Geburt Christi am 11. Tybi, d. i. 6. Januar<sup>3)</sup>.

In einer Schrift des 3. Jahrhunderts, welche früher dem hl. Cyprian zugeschrieben wurde und die sich mit einschlägigen Sachen beschäftigt, bezeugt man einer sehr weit davon abweichenden Ansicht. Der unbekannte Verfasser dieser Schrift *De pascha computus*, welche im Jahre 243 verfaßt ist, bekennt sich zu der Ansicht, der 28. März sei der wahre Geburtstag Christi<sup>4)</sup>, und Hippolyt hat um dieselbe Zeit, wenn

<sup>1)</sup> Das Verfahren, die Geburtszeit Christi mit Hilfe der Dienstwoche der Abia zu finden, wurde hervorgesucht von *Scaliger*, als unbrauchbar zurückgewiesen von *Petavius*, wiederaufgenommen von *B. Lamy*. — In neuerer Zeit verfielen wiederum darauf *Seyffarth*, *Chronol. sacra* (Leipzig 1846) p. 97 sqq. *Weigl*, *Theol. und chronol. Abhandlungen über das wahre Geburts- und Sterbejahr Christi*. Sulzbach 1848, und *Stavars*, *Tüb. theol. Quartalschr.* 1866, S. 201 f.

<sup>2)</sup> *Hieron.*, *Op.*, ed. *Migne* 11, 220. Daß Hieronymus' Ansicht über diesen Punkt eine andere ist als die des Predigers, geht aus seinem Kommentar zu Ezechiel hervor.

<sup>3)</sup> *Clemens Alex.*, *Strom.* I, ed. *Sylburg* 340.

<sup>4)</sup> *Cypriani Op.*, ed. *Hartel* II, 266.

diese Deutung der Inschrift auf der Basis seiner Bildsäule richtig ist, den 25. März dafür gehalten. Im 4. und 5. Jahrhundert dagegen war die Meinung, Christus sei am 25. Dezember geboren, allgemein verbreitet, und schon der hl. Augustinus drückt sich so aus, als wenn er es glaubte<sup>1)</sup>.

Die vier Evangelien geben für keines dieser Data irgend welchen Anhaltspunkt. Ihre Verfasser legten, da sie zu Zwecken des Unterrichts schrieben, auf diesen Punkt kein Gewicht, und wir müssen, auch wenn ihnen das Datum bekannt war, wiederum auf die Schwierigkeit der Umrechnung eines jüdischen Monats für einen zurückliegenden Zeitraum aufmerksam machen. Übrigens ist es möglich, daß die Geburt des Herrn in den Anfang des Winters fiel, denn da der gleichzeitig stattfindende Census es notwendig machte, daß die Einwohner Judäas sich in die Stammsitze ihrer Familien begaben, so wird die römische Obrigkeit diesen Census jedenfalls in eine Zeit gelegt haben, in der alle Feldarbeiten ruhten, also in den Spätherbst oder Anfang des Winters.

Das also sind die Schwierigkeiten, welche sich gegen den als Geburtsdatum angenommenen 25. Dezember in formeller und in sachlicher Hinsicht erheben, und man muß sich über deren Tragweite klar sein, wenn man über die Sache selbst sich ein Urteil bilden und mitreden will. Die weiteren Fragen lassen sich leichter erledigen.

Mag nun das angenommene Datum richtig sein oder nicht, wir finden es also zuerst mit Bestimmtheit angesetzt beim Chronographen des Jahres 354. Dieser sagt uns direkt zwar nur, Christus sei am 25. Dezember geboren (*natus est octavo Kalendas Ianuarias*), indirekt aber folgt aus seinen Worten, daß man diesen Tag auch als Geburtstag des Herrn feierte. Dieser Schlußfolgerung wird nicht auszuweichen sein. Da das Kalenderwerk aber mit dem Jahre 354 abschließt, so war die Feier des heutigen Weihnachtsfestes damals Thatsache. Wir stehen mit 354 in dem Pontifikat des Liberius, und gerade für sein Pontifikat ist diese Feier auch anderweitig beglaubigt.

Liberius kleidete nämlich die Marcellina, eine ältere Schwester des hl. Ambrosius, während seines Pontifikates als Nonne ein und zwar am Geburtstage des Herrn (*natalis salvatoris*) und hielt dabei eine Ansprache, welche Ambrosius in sein Werk *De virginitate* aufgenommen hat. Er ruft seiner Schwester den Wortlaut in diesem Werke ins Gedächtnis zurück: „Als du das Gelübde der Jungfrauschaft in St. Peter auch durch den Wechsel in der Kleidung besiegeltest am Geburtstage des Erlösers — an welchem Tage hätte das passender geschehen können, als an dem, an welchem die Jungfrau (Maria) Nachkommenschaft erhielt? — und im Beisein mehrerer Dienerinnen Gottes, die sich um deine Gesellschaft stritten, da sagte

<sup>1)</sup> Augustin., Sermo 190, 1; 192, 3; 196, 1.

er (nämlich Liberius): „Eine treffliche Vermählung, meine Tochter, hast du begehrt. Du siehst, welche Masse Volkes zum Geburtstage deines Bräutigams zusammengeströmt ist, wie niemand ungenährt von dannen geht. Dieser ist es ja, welcher, zur Hochzeit geladen, Wasser in Wein verwandelte<sup>1)</sup>. Er wird auch dir das echte Geheimnis der Jungfrauschaft gewähren, die du bisher den niedrigen Elementen der Natur unterworfen warst. Dieser ist es, welcher mit fünf Broten und zwei Fischen in der Wüste 4000 Menschen sättigte<sup>2)</sup>. Er hätte noch mehrere sättigen können, wenn noch mehrere dagewesen wären. Er hat endlich zu deiner Vermählung noch mehrere geladen, aber es wird ihnen nicht Gerstenbrot, sondern ein Leib vom Himmel gereicht.“<sup>3)</sup>

Liberius stellt hier mit der gewöhnlichen bildlichen Ausdrucksweise die Ablegung des Gelübdes unter dem Bilde einer Vermählung, Hochzeit dar. Bei jeder Hochzeit findet ein Hochzeitmahl statt. Der Bräutigam, den Marcellina erwählt hat, vermag ein solches zu reichen; er hat Wasser in Wein verwandelt und Tausende mit wenigen Broten gespeist; er speist jetzt noch mehrere mit seinem mystischen Leibe. Das ist der Gedankengang und Zusammenhang der Stelle.

Über das Jahr, wann die Einkleidung stattfand, bei welcher Liberius diese Worte sprach, giebt der Berichterstatte Ambrosius keine Andeutung. Liberius wurde in schwieriger Zeit, unter dem eifrig arianischen Kaiser Konstantius, zum römischen Bischof gewählt (17. Mai 352). Als er nicht mit den Eusebianern in Kirchengemeinschaft treten wollte und den Athanasius in Schutz nahm, wurde er Ende 355 nach Beröa verbannt, wo er bis 357 bleiben mußte. An seiner Statt liefs sich der Archidiakon Felix, vom Kaiser beschützt, zum Bischof weihen, fand aber in Rom keinen Anhang. Deshalb willigte Konstantius in die Zurückberufung des rechtmäßigen Bischofs, und Liberius lebte nun bis zum Ende seines Pontifikats wieder in Rom und starb am 24. September 366 daselbst.

Die größere Wahrscheinlichkeit ist nun dafür, dafs die Einkleidung der Marcellina in den zweiten Teil des Pontifikats des Liberius fiel. Denn nach der gewöhnlichen Annahme ist Ambrosius um 340 geboren<sup>4)</sup>, wäre also 353 erst 13 Jahre alt gewesen, und wenn seine Schwester auch älter war als er, so wird sie doch 353 noch nicht das erforderliche Alter von 25 Jahren<sup>5)</sup> für die Einkleidung als Nonne gehabt haben. Unmöglich wäre es natürlich nicht, dafs die Einkleidung und die Rede des Liberius in die Zeit von 352—354 gefallen wäre, aber jedenfalls fand sie am 25. Dezember

<sup>1)</sup> Joh. 2, 9.      <sup>2)</sup> Luk. 9, 13 ff., wo freilich von 5000 die Rede ist.

<sup>3)</sup> *Ambros.*, De virg. III, 1; *Migne* 16, 219.

<sup>4)</sup> *Paulinus*, Vita Ambr. c. 4 und die Vita in der Maurinerausgabe seiner Werke c. 7. Die Chronologie der Jugendzeit des Ambrosius ist leider unsicher.

<sup>5)</sup> Conc. Carthag. III, can. 4; *Bruns* I, 123.

statt, nicht am Epiphaniestage (6. Januar), wie jüngst behauptet worden ist<sup>1)</sup>. Dafür, daß in älterer Zeit jenes Fest wie im Orient so auch in Rom als Geburtsfest Christi gegolten habe, liegt kein Beweis vor, und in der soeben angeführten Rede des Liberius wird nicht gesagt, daß das Andenken an die Brotvermehrung und das Wunder zu Kana just an dem Tage der Einkleidung resp. dem *Natalis salvatoris* gefeiert werde, sondern diese Dinge werden nur infolge einer sehr nahe liegenden Ideenverbindung erwähnt.

Wann das Weihnachtsfest zum erstenmal in Rom am 25. Dezember gefeiert worden sei, darüber läßt sich aus der Rede des Liberius nichts entnehmen. Jedenfalls ist es nicht mit einem Male ins Leben gerufen worden, sondern im Laufe der Zeit entstanden, und hat, wie bei Festen gewöhnlich, längere Zeit gebraucht, sich einzubürgern und zur Anerkennung zu gelangen. Es fehlt darüber vollständig an alten Zeugnissen; nur eine Stimme aus dem Altertum, leider keine ganz zuverlässige, nennt eine andere Persönlichkeit, nicht Liberius, als Urheber des Weihnachtsfestes, nämlich den Papst Julius I. (s. oben S. 87).

Nach dem Gesagten muß man unseres Erachtens zu dem Schlusse gelangen, daß sich in Rom neben dem anderwärts als Geburtstag Christi gefeierten 6. Januar eine abweichende Gewohnheit eingebürgert habe, nämlich den 25. Dezember als solchen zu begehen. Wie man dazu kam, darüber lassen sich nur Vermutungen aufstellen. Man hat daran gedacht, daß in heidnischer Zeit allerlei Feste an verschiedenen Orten in den Monat Dezember fielen. So wurden speziell am 25. Dezember in Alexandrien die Kikellia gefeiert<sup>2)</sup>, in Bostra und Pella ein Lokalfest<sup>3)</sup>, in Rom waren es die Saturnalien, welche mit dem 17. Dezember begannen und sich bis zum 23. hinzogen<sup>4)</sup>. Es ist richtig, die winterliche Sonnenwende forderte zu Festfeiern auf und blieb im Festkalender nicht unbemerkt. Denn gerade im römischen

---

<sup>1)</sup> *Usener* ist in der mehrfach citierten Schrift S. 272 ff. von der vorgefaßten Meinung ausgegangen, Liberius habe seine Rede am 6. Januar 353 gehalten, und ist dadurch zu der Aufsehen machenden Ansicht gelangt, das Weihnachtsfest sei in Rom zum erstenmal am 25. Dezember 353 begangen worden. Dagegen hat *Duchesne*, Bull. crit. 1890, nr. 3, p. 41 ss., in dem Umstande, daß die *Depositio episcoporum* mit dem 27. Dezember und die *Depositio martyrum* mit dem 25. Dezember als Jahresanfang beginnen, einen Beweis dafür finden wollen, daß letzterer Tag schon lange vor 354, etwa seit 243 einen kirchlichen Zeitabschnitt gebildet habe und mithin der 25. Dezember als *Natalis Domini* schon im 3. Jahrhundert gefeiert worden sei. Wir lassen es dahingestellt, ob diese Schlusfolgerung zu ziehen sei; das Weihnachtsfest war in Rom gewiß älter als 353.

<sup>2)</sup> *Mommsen*, Röm. Gesch. V, 481.

<sup>3)</sup> *Marquardt-Mommsen*, Röm. Altert. VI (2. Aufl.), 588.

<sup>4)</sup> Daß die Absicht, die Saturnalien zu verdrängen, für die Wahl des 25. Dezember maßgebend gewesen, war u. a. die Meinung *Hospinians* fol. III. Allein die Feier dieses Festes dehnte sich nicht bis zum 25. aus, wenn auch *Maximus* von Turin diese Meinung zu unterstützen scheint.

Kalender, und zwar noch in später Zeit, ist der 25. Dezember als *Natalis Solis invicti* ausgezeichnet<sup>1)</sup>.

Nachdem die Sonne am 21. Dezember ihren tiefsten Stand erreicht hat, beginnt sie wieder größere Kreise am Himmel zu beschreiben, und der einfache Naturmensch bezeichnete den Tag, wo dieses Höhersteigen sich bemerklich macht, als eine Neugeburt, als den Geburtstag der Sonne, des unbesiegbaren Sonnengottes. Was lag nun den Christen in jener Zeit näher, als bei diesem von niemand zu übersehenden Naturereignisse an die Geburt dessen zu denken, der das wahre Licht der Welt ist! Auch wenn nicht schon in der Heiligen Schrift der Anstoß zum Gebrauch dieses Bildes wäre gegeben gewesen, so hätte der christliche Sinn von selbst darauf kommen müssen. So ist denn der Vergleich Christi mit der Sonne und seines Wirkens mit dem Sieg des Lichtes über die Finsternis den Kirchenvätern ganz geläufig. Schon Cyprian bezeichnete Christus als den *sol verus*<sup>2)</sup>. Ambrosius sagt geradezu: *Hic sol novus noster*<sup>3)</sup>. Ähnliche Wendungen finden sich bei Gregor von Nazianz, Zeno von Verona, Leo d. Gr., Gregor d. Gr. u. a. m.<sup>4)</sup>.

Dafs Simeon den neugeborenen Messias *Lumen ad revelationem gentium* anredete, weifs jedes Schulkind, und da der Messias auch schon von den Propheten als das Licht in der Finsternis<sup>5)</sup> und die Sonne der Gerechtigkeit gepriesen worden ist, so war es selbstverständlich, dafs ähnliche Wendungen auch in die Liturgie dieses Festes übergingen<sup>6)</sup>. Was lag also für den geborenen Römer näher, als den Geburtstag dieser neuen und wahren Sonne auf den Tag zu verlegen, wo in seinem Kalender schon von alten Zeiten her ein *Natalis solis* verzeichnet war und wo auch die heidnische Einwohnerstadt Roms ein Fest feierte!<sup>7)</sup> Um auf diesen Gedanken zu verfallen, brauchte man nicht bis zur konstantinischen Zeit zu warten.

Auf das Verhalten der Kirche von Jerusalem und die dortige Feier müssen wir aus besonderen Gründen nochmals zurückkommen. Der 6. Januar führte zwar auch dort den Namen Epiphania, trotzdem aber bildete die Geburt Christi einen besonders hervorstechenden Gegenstand der Feier.

<sup>1)</sup> S. den Kalender des Philocalus. <sup>2)</sup> Cyprian., De orat. dom. 35.

<sup>3)</sup> Ambros., Sermo VII, 1. 3. Migne 17, 614.

<sup>4)</sup> Zeno Ver., Tract. II, 9, 2 heifst Christus Sol noster, sol verus. Gregor. I., Hom. 29 in evang. c. 10: Quis solis nomine nisi Christus designatur? Prud., Cathem. XI, 1 sq.: Quid est, quod arctum circulum sol iam recurrens deserit? Gregor. Naz., Orat. in s. lumina wird Christus die Sonne genannt. <sup>5)</sup> Is. 58, 10.

<sup>6)</sup> In der Vigil: Sidus refulget iam novum; in den Laudes: Orietur sicut sol salvator mundi; sogar noch in der Oktav des Festes: Tu lumen et splendor Patris; im Hymnus: In sole posuit tabernaculum suum; in der Antiphon: Hodie descendit lux magna in terris. In sole posuit tabernaculum suum etc.

<sup>7)</sup> Maximus Taur., Hom. 103; Migne 57, 491.

Eine umständliche Beschreibung des Festgottesdienstes findet sich in dem Bericht der aquitanischen Pilgerin vom Jahre 385. Leider hat derselbe anfangs eine Lücke<sup>1)</sup>. In dem erhaltenen Text ist die Rede von der Rückkehr der großen Prozession, welche sich alljährlich am Abend vor dem genannten Feste von Jerusalem nach Bethlehem begab. Dieselbe traf beim ersten Morgengrauen wieder in Jerusalem ein und zog nach der Anastasiskirche, welche aufs kostbarste geschmückt war. In Bethlehem blieben die Mönche die ganze Nacht hindurch in der dortigen Kirche, und dieselbe behielt ihren Schmuck die ganze Oktav hindurch bei<sup>2)</sup>. Eine Prozession nach Bethlehem am Epiphanietage würde keinen Sinn gehabt haben, wenn es sich dabei blofs um eine Feier der Taufe Christi gehandelt hätte, da diese ja im Jordan stattgefunden hatte. Es wurde mithin damals in Jerusalem, wie auch in betreff der übrigen orientalischen Kirchen feststeht, ein eigenes Weihnachtsfest noch nicht gefeiert, und noch im Anfang des 5. Jahrhunderts gab es in Palästina Leute, welche den Tag Epiphania für den Tag der Geburt Christi im Fleische ansahen, obwohl Gottes Sohn im Fleische nicht sich offenbarte, sondern verbarg, wie Hieronymus sagt<sup>3)</sup>. Ja, wenn wir dem Indienfahrer Cosmas, der in der Mitte des 6. Jahrhunderts lebte, glauben dürfen, so hätte man in Jerusalem, und zwar nur dort allein noch, die Geburt Christi, wie er sich ausdrückt, „aus leichtgläubiger Vermutung“ (στοχαζουῶ) am Epiphanietage gefeiert<sup>4)</sup>.

Auf der andern Seite dagegen wird bezeugt, daß der Bischof Juvenal (425—458), welcher für die Kirche von Jerusalem die Patriarchalwürde erwarb, das Geburtsfest eingeführt habe<sup>5)</sup>.

Vielleicht hatte es in Jerusalem seine besondern Schwierigkeiten, das Fest des 25. Dezember heimisch zu machen, weil man dort an diesem Tage schon ein anderes Fest beging, nämlich das Andenken Davids und des Apostels Jakobus<sup>6)</sup>. Ihr Gedächtnis ist von der griechischen Kirche und der von Jerusalem auf den Sonntag vor Weihnachten verlegt gemeinschaftlich mit dem Gedächtnis des hl. Joseph<sup>7)</sup>.

In welcher Weise die hier aus kargen, aber doch zuverlässigen Mittheilungen von uns geschilderten Vorgänge in weit späterer Zeit besprochen und dargestellt wurden, dafür bietet ein bereits S. 87 erwähntes Schriftstück vom Ende des 9. oder Anfang des 10. Jahrh. einen interessanten Beleg. Der um 900 lebende Bischof Johannes von Nicäa bemühte sich, die Armenier zur Annahme des 25. Dezember als

<sup>1)</sup> Peregr. Silv. 82 [59 cod.], ed. Geyer c. 25.    <sup>2)</sup> Ibid. 84 [60], ed. Geyer p. 77.

<sup>3)</sup> Hieron. in Ezech. I, 3; Migne 25, 18. Die Stelle ist um 411 geschrieben.

<sup>4)</sup> Cosmas Indicopleustes ed. Gall. bibl. XI, 461. Migne 88, 198.

<sup>5)</sup> So Usener, welcher eine Stelle aus einer Predigt des Basilius von Seleucia citirt. Migne 85, 469.    <sup>6)</sup> Cosmas l. c. p. 462.

<sup>7)</sup> Evangeliarium Hierosol. 482. 494. Siehe Usener S. 323. 327.

Geburtsfestes Christi zu bewegen, und legte in einem ausführlichen Schreiben die Gründe vor, welche, wie er glaubte, bestimmend sein müßten. Das Schreiben ist insbesondere auch deswegen von Interesse, weil darin die Einführung des Weihnachtsfestes einer bestimmten Person zugeschrieben wird, und zwar dem Papste Julius I. (337—352). Mit ihm soll der Bischof Cyrill von Jerusalem (348—386) einen Briefwechsel über diese Angelegenheit geführt haben. Wenn das auch chronologisch nicht unmöglich wäre, so ist doch dieser Brief Cyrills seines Inhaltes wegen verdächtig<sup>1)</sup>. Denn danach wäre die Initiative zur Einführung des Festes oder zu seiner Verlegung auf einen andern Tag eigentlich von Cyrill ausgegangen, während doch historisch sicher ist, daß man es 385 in Jerusalem noch nicht feierte.

Der Wunsch nach Trennung der beiden Feste und Verlegung des Geburtsfestes auf einen andern Tag wird nämlich von Cyrill in jenem angeblichen Briefe damit motiviert, daß es den Bewohnern Jerusalems unmöglich sei, beide Feste an demselben Tage mit gebührender Feierlichkeit zu begehen. Denn Bethlehem liege drei Miglien westlich, der Jordan aber 15 Miglien östlich von Jerusalem. Es ist also hier vorausgesetzt, daß an demselben Tage eine Prozession nach beiden Orten gehe, und da wäre es dem Klerus allerdings unmöglich gewesen, beide zu begleiten. Daß die Prozession nach Bethlehem wirklich stattfand, bezeugt der vorerwähnte Bericht der Pilgerin<sup>2)</sup>, von der Prozession nach dem Jordan aber schweigt sie. Diese ist erst fürs 6. Jahrhundert aus Gregor von Tours nachweisbar<sup>3)</sup>. Sie wurde auch erst möglich, als das Geburtsfest auf einen andern Tag verlegt war. Der Schreiber des Briefes hat also eine spätere Einrichtung zurückdatiert und kann keinesfalls der Bischof Cyrill von Jerusalem gewesen sein.

Interessant ist dann noch die Art, wie dort die Wahl des 25. Dezember als Geburtstages motiviert wird. Titus, sagt der angebliche Cyrill in seinem Schreiben an Papst Julius, habe alle Bücher der Juden bei der Zerstörung Jerusalems nach Rom geschleppt. Dort seien sie noch, und Julius möge nachsehen lassen, ob nicht der wahre Geburtstag Christi darin zu finden sei<sup>4)</sup>. Julius habe nun wirklich in den Schriften des Josephus gefunden, daß Zacharias die Erscheinung des Engels im Tempel im 7. Monat, am Versöhnungstage gehabt habe, der damals auf den 23. September gefallen sei. Das sei der Tag der Empfängnis seines Sohnes, Johannes des Täufers; dieser sei also am 24. Juni des folgenden Jahres geboren, Christus aber nach Luk. 1, 36 sechs Monate später, mithin am 25. Dezember.

Was die liturgische Feier angeht, so rühren die ersten Predigten auf *Nativitas Domini*, welche aus dem Altertum auf uns gekommen

<sup>1)</sup> *Combesis*, Hist. haer. monoth. p. 314, nota 4.

<sup>2)</sup> *Gregor. Tur.*, Mir. I, 88; *Migne* 71, 783.

<sup>3)</sup> *Peregr. Silv.* I. c.

<sup>4)</sup> *Combesis* I. c. p. 302 E.

sind, von Zeno Veronensis († 380) her<sup>1)</sup>. Sie sind aber sämtlich rein theoretischen Inhaltes und nehmen auf das Datum keine Rücksicht. Auf das Epiphaniest fest findet sich bei ihm keine Predigt. Man möchte daraus schliessen, daß er es gar nicht gefeiert habe, oder daß es mit dem Geburtsfest des Herrn identisch gewesen sei.

Die jetzige liturgische Feier des Weihnachtsfestes besteht darin, daß vor dem Feste auf einem Seitenaltar oder an einer andern passenden Stelle in der Kirche eine figürliche Darstellung der Krippe angebracht wird, welche bis Epiphanie oder gar bis zum 2. Februar stehen bleibt. Diese Weihnachtskrippen gehen auf den hl. Franz von Assisi zurück, der zuerst mit Erlaubnis des Papstes eine Krippe mit dem Jesuskinde in seiner Kirche aufgestellt hat.

Sodann ist es üblich, drei Messen oder Hochämter zu halten, wovon die erste nach altem Gebrauch um Mitternacht begann. Sie feiert ihrem Inhalte nach die ewige Geburt des Sohnes aus Gott dem Vater, die zweite Messe die zeitliche Geburt in der Menschwerdung, die dritte die Wiedergeburt Christi im Herzen des Sünders. Schon das Gelasianum kennt die *trina celebratio*.

Der Gebrauch, drei Messen zu halten, reicht also weit in das Altertum hinauf. Gregor d. Gr. erwähnt ihn Hom. 8 in evang.

Auch das Sacr. Leonin. hat neun verschiedene Formulare für Weihnachten, aber die andern abendländischen Riten, einschließlichs des mozarabischen, haben nur eine Messe am ersten Weihnachtstage.

Das Menologium des Basilius Porphyrogenitus notiert am 26. Dezember die Flucht Mariens nach Ägypten und Stephanus erst am folgenden Tage.

Da der 25. Dezember also nur ein in Rücksicht auf zufällige äufere Umstände gewählter Tag ist, so stehen die unmittelbar darauf folgenden Festtage der Weihnachtszeit, Stephanus, Johannes Ap. und Innocentium, in keinem innern Zusammenhange damit, obwohl sie ebenfalls sehr alt sind.

Die Einführung des Weihnachtsfestes und dessen Verlegung auf den 25. Dezember hatte das Entstehen von drei weiteren Festen zur Folge: 1. des Festes *Circumcisionis Domini*, acht Tage nach dem Geburtsfeste, wegen der Stelle Luk. 2, 21: *postquam consummati sunt dies octo, ut circumcideretur puer, vocatum est nomen eius Iesus*. 2. Das Fest *Annuntiatio* am 25. März, der Tag der Verkündigung, d. h. der Botschaft des Engels, welcher zugleich der Tag der Empfängnis Christi ist. Er liegt neun Monate vor dem 25. Dezember, der natürlichen Dauer der Schwangerschaft entsprechend. Begreiflicherweise ist für diesen Tag eine historische Gewähr ebensowenig vorhanden wie für den 25. Dezember als Geburtstag. 3. Geburt

---

<sup>1)</sup> Opp. *Zenonis Ver.*, ed. *Migne* XI, lib. II, tract. VII—IX. Ibid. lib. I, tract. 13 dürfte unecht sein.

Johannes des Täufers, 24. Juni. Eine weitere Folge war, daß das Fest *occursus Domini*, ὑπαπάντη, das Fest der Begegnung, nämlich des Zusammentreffens des Herrn mit Simeon im Tempel, welches schon vor Einführung des Weihnachtsfestes existierte, auf einen andern Tag verlegt wurde. Nach der Vorschrift des Pentateuchs<sup>1)</sup> dauerte die levitische Unreinheit nach der Geburt 40 Tage, und dieser Termin wurde nach Luk. 2, 22 von Maria eingehalten: *Et postquam impleti sunt dies purgationis eius secundum legem Moysi, tulerunt illum in Ierusalem, ut sisterent eum Domino*. Wurde nun die Geburt des Herrn am 6. Januar gefeiert, was geschah, solange Epiphanie das Geburtsfest vertrat, so war der 15. Februar der 40. Tag nach der Geburt, und so wurde wirklich das Fest *occursus Domini* noch im Jahre 385 in Jerusalem an diesem Tage gehalten<sup>2)</sup>. Feierte man die Geburt am 25. Dezember, so mußte *occursus Domini* um 13 Tage hinaufrücken, also auf den 2. Februar, wie es jetzt noch ist.

## § 16. Die Entstehung des Weihnachtsfestkreises. Der Advent. Die Sonntage bis Septuagesima.

Das Weihnachtsfest hat ähnlich wie Ostern außer einer Vigil und Oktav auch noch eine längere Vorbereitungszeit erhalten. Letztere konnte naturgemäß nicht früher vorhanden sein als das Fest, ja es bedurfte vielmehr einer geraumen Zeit, bevor sie organisiert wurde, und da das Fest selbst erst Mitte des 4. Jahrhunderts Eingang fand, so ist nicht zu verwundern, daß die erste sichere Erwähnung des Advents von offizieller Seite uns erst Ende des 6. Jahrhunderts begegnet<sup>3)</sup>.

Die Homiliensammlung Gregors d. Gr. beginnt nämlich mit einer Predigt auf den zweiten Adventssonntag<sup>4)</sup>, und das Gelasianum bietet fünf Messen für den Advent, welche am Ende des zweiten Buches stehen. Sie sind hier ebensowenig wie die sechzehn Messen für die Sonntage nach Pfingsten an der ihnen eigentlich zukommenden Stelle eingereiht. Nach dem älteren Ritus umfaßte die Adventszeit nämlich fünf Wochen, welche erst Gregor VII. auf vier reduzierte.

Eine Art Vorfeier oder Vorbereitungszeit auf Weihnachten war aber schon früher vorhanden. Sie bestand analog der Vorbereitung auf Ostern in Fasten, welches am Martinstag (11. November) begann und bis Weihnachten dauerte; an allen Montagen, Mittwochen und Samstagen wurde gefastet wie in der Quadragesime. In dieser Weise bereitete man sich in Gallien seit Bischof Perpetuus von Tours († 491)

<sup>1)</sup> 3 Mos. 12, 6.

<sup>2)</sup> Peregr. Silv. p. 84 [60].

<sup>3)</sup> Siehe den Art. Advent von Krüll in Kraus' Real-Encykl.

<sup>4)</sup> Gregor. M., Hom. in evang. I, hom. 1. 6. 7. 20; Migne 76, 1078sqq.

im 5. Jahrhundert auf die Ankunft des Erlösers vor, wie aus den gleichzeitigen historischen Nachrichten zu ersehen ist<sup>1)</sup>. In Rom übte man dieses Fasten nicht, bildete aber den Advent als liturgischen Bestandteil des Kirchenjahres aus und gliederte ihn demselben ein. Seine Liturgie wurde im Mittelalter jener der Quadragesime möglichst gleichförmig gestaltet und das *Gloria* während desselben nicht gesungen.

Wenn die griechische Kirche auch eine liturgische Vorfeier auf das Weihnachtsfest nicht angenommen hat, so beobachtet sie doch seit dem 8. Jahrhundert das Fasten, welches vom Philippustag (14. November) bis 25. Dezember, also sechs Wochen dauert<sup>2)</sup>. Ebenso lange dauerte die Adventszeit nach mozarabischem und Mailänder Ritus.

Nachdem die Adventsfeier zuerst in Rom dem Kirchenjahr eingefügt war, verbreitete sie sich im ganzen Abendland. Im altspanischen Ritus finden wir sie, und zwar mit fünf Adventssonntagen, um 650 im Lektionar von Silos vertreten. Länger dauerte es, bevor sie im fränkischen Reich angenommen wurde, obwohl hier schon der Grund durch Perpetuus gelegt war. Denn die Ritusbücher des 7. Jahrhunderts, das Lektionar von Luxeuil und das sogen. Missale Gothico-Gallicanum, welche Mabillon ediert hat, fangen mit *Vigilia natalis Domini* an ohne Advent. In Rom selbst muß die Einrichtung im 6. Jahrhundert aufgekommen sein, da die Predigtsammlungen von Augustinus und Leo I. noch keine Spur davon zeigen.

Die landläufige Anschauung, daß die vier Wochen des Advents die 4000 Jahre von Adam bis Christus symbolisieren, findet übrigens in der Liturgie keine Stütze, wenn man sie sich auch sonst kann gefallen lassen. Im Gegenteil, das Buch Genesis wird im Brevier erst mit Septuagesima gelesen, während die Adventszeit hindurch der Prophet Isaias gelesen wird.

Älter als die Adventszeit ist also das Adventsfasten. Lange bevor die Liturgik der Adventszeit ihr Gepräge gab und sie aufnahm, hatte man schon angefangen, sich durch Fasten auf die Ankunft des Heilandes vorzubereiten, und diese Fasten begannen mit dem Feste des hl. Martinus (11. November). Sie erstreckten sich also über 42 Tage, und es kann sein, daß man bei deren Einführung die Dauer der Quadragesime vor Ostern vor Augen hatte. Dieses Fasten wurde in Gallien nach Vorschrift der ersten Synode von Macon (581) in der Weise gehalten, daß man Mittwochs, Freitags und Samstags vom Martinstage an bis Weihnachten fastete, und der Ritus der Messe sollte dem der Quadragesime gleich sein (*sacrificia quadragesimali ordine*

---

<sup>1)</sup> *Gregor. Tur.*, Hist. Fr. X, 31. Conc. Matiscon. can. 9.

<sup>2)</sup> Auch die Kopten beobachteten ein Adventsfasten, das am 19. Athyr (15. Nov.) beginnt. *Wüstenfeld*, Synaxarium des Michael von Atriba sub 15. Nov.

*celebrari*)<sup>1)</sup>. In der Kirchenprovinz Tours galt das Fastengebot nur für die Mönche. Diese sollten aber den Monat Dezember bis Weihnachten alle Tage fasten<sup>2)</sup>).

Was die Dauer des Advents angeht, so erhoben sich noch im 10. Jahrhundert Stimmen zu Gunsten von fünf Wochen. Man machte dafür besonders geltend, daß bei der andern Praxis, wenn Weihnachten auf einen Montag falle, der Advent genau genommen nur drei Wochen dauere. Zeugen für das Vorhandensein einer zwiespältigen Praxis in späterer Zeit sind Amalarius und Abbo von Fleury<sup>3)</sup>. Doch war die vierwöchige Dauer auch schon im 8. Jahrhundert in Frankreich angenommen, soweit der römische Einfluß reichte<sup>4)</sup>. In späterer Zeit trat für dieselbe besonders Berno von Reichenau, der Verfasser des *Micrologus*, ein<sup>5)</sup>.

Abweichend davon haben der Mailänder und der mozarabische Ritus die Dauer des Advents auf sechs Wochen ausgedehnt, ihn also auch in Bezug auf die Zeitdauer der Quadragesime gleichgesetzt<sup>6)</sup>.

Eine weitere Aufgabe war es nun, Weihnachten mit den Festen des folgenden Jahres in Verbindung zu setzen. Dazu eignete sich das Ereignis der Beschneidung und Namengebung des Herrn, wozu sich der achte Tag, die *octava Domini*, von selbst darbot, sowie die Feste Epiphanie und Lichtmess. So bildete sich ganz ungezwungen ein Festkreis um das Weihnachtsfest.

Von der andern Seite war zu berücksichtigen der Sonntag, der in die Weihnachtsoktav fällt, dessen Evangelium die Begegnung Jesu und seiner Eltern mit Simeon und Anna behandelt. Der Sonntag nach Neujahr hat das Evangelium, das die Flucht nach Ägypten erzählt. Es bleiben dann als Brücke zwischen dem Weihnachts- und Osterfestkreis die Sonntage nach Epiphanie, deren, je nachdem Ostern früh oder spät fällt, mindestens zwei, höchstens sechs sind. Von diesen Sonntagen haben nur die beiden ersten einen bestimmten Charakter, indem der erste ein Ereignis der Jugendzeit des Erlösers behandelt, nämlich sein Auftreten als zwölfjähriger Knabe im Tempel, der andere das erste Wunder des Herrn zu Kana feiert<sup>7)</sup>. Die übrigen Sonntage nach Epiphanie sowie die beiden folgenden, Septuagesima und Sexagesima, haben keine geschichtlichen, sondern allgemeine Lehren als Gegenstand der Perikope, und erst Quinquagesima und Quadragesima zeigen auf das kommende Leiden hin. Bei den Sonntagen 3—6 nach Epiphanie ist das Fehlen eines bestimmten Gepräges schon um deswillen motiviert, weil sie unter Umständen von ihrer Stelle gerückt und ans Ende des Kirchenjahres gesetzt werden.

<sup>1)</sup> Matiscon. I, can. 9.                      <sup>2)</sup> Turon. II, can. 27, anno 567.

<sup>3)</sup> Amalarius, De eccl. off. III, 40; IV, 30. Abbo, Apolog.; Migne 139, 472.

<sup>4)</sup> Z. B. im Calendarium Frontonis.                      <sup>5)</sup> Migne 142, 1079. 1088.

<sup>6)</sup> Binterim V, 167; Migne 85, 139.

<sup>7)</sup> Seit 1893 gilt das auch vom dritten Sonntage, indem auf ihn das Fest der heiligen Familie gelegt ist.

Der Sonntag in der Weihnachtsoktav oder, wie er nach der älteren Ausdrucksweise heißt, der Sonntag nach Weihnachten hat als Perikope den Abschnitt aus Luk. 2, 33—40, worin auf die wichtige Stellung hingewiesen wird, welche der Neugeborne Mariens für das Volk Israel habe, und worin der Mutter geweissagt wird, daß ein Schwert ihre Seele durchbohren werde. Wollte man sich bloß an die Aufeinanderfolge der Thatsachen halten und den Maßstab genauer Chronologie anlegen, so würde diese evangelische Perikope den Ereignissen vorgreifen, indem sie im Text bei Lukas erst auf die Perikope von Lichtmeß<sup>1)</sup> folgt und deren Fortsetzung bildet. Im letzten Vers (2, 40) wird auch schon die Rückreise von Jerusalem resp. Bethlehem nach Nazareth gemeldet; die Ereignisse aber, die im Laufe des Kirchenjahres nun folgen, nämlich die Beschneidung und die Ankunft der Magier, liegen natürlich zeitlich vor der Rückreise nach Galiläa.

### § 17. Oktav von Weihnachten, Beschneidung des Herrn, Neujahr.

Da Ostern nach Vorgang der Synagoge von Anfang an mit Oktav gefeiert wurde und auch Epiphanie schon im 4. Jahrhundert eine Oktav besaß, so konnte es nicht ausbleiben, daß auch das Weihnachtsfest eine solche erhielt. So führt denn schon im Gelasianum<sup>2)</sup> und später im Gregorianum der achte Tag nach Weihnachten die Bezeichnung *octava Domini (in octavas Domini)*, woraus zugleich hervorgeht, daß er noch nicht als Festtag galt.

Auf der andern Seite war er halb und halb ein bürgerlicher Festtag, wenigstens wurde er an vielen Orten in ausgelassener Freude begangen als bürgerlicher Neujahrstag<sup>3)</sup>, als der Tag, an welchem das römische Kalenderjahr seinen Anfang nahm. In Ravenna wurde er mit Tänzen und Maskeraden gefeiert, gegen welche Petrus Chrysologus in seinem 155. Sermo ernstlich eiferte. Da er den Christen sogar das Zuschauen bei diesen Lustbarkeiten verbot, so müssen sie unsittlicher Art gewesen sein. In ähnlicher Weise ging es in Gallien noch im 6. Jahrhundert zu und vermutlich auch anderwärts. Die Synoden von Tours und Auxerre verboten diese Lustbarkeiten, und um die heidnischen Gewohnheiten zu unterdrücken, hatten dortige Bischöfe schon früher die Abhaltung von privaten Buß- und Bittgängen (*litaniae*) angeordnet<sup>4)</sup>.

Als kirchliches Fest erscheint der 1. Januar mit Bestimmtheit in Rom erst Anfang des 9. Jahrhunderts, wo er dann auch gleichzeitig die Bezeichnung *Circumcisio Domini* zu führen anfängt. Die Griechen, Syrer und Kopten haben ebenfalls diese Bezeichnung.

<sup>1)</sup> Luk. 2, 22—32.      <sup>2)</sup> So wenigstens in der textkritischen neuen Ausgabe von K. A. Wilson (Oxford 1894) S. 9.      <sup>3)</sup> Augustin., Sermo 198, c. 1.

<sup>4)</sup> Turon. can. 17. 22. Antissiod. can. 1.

Die Idee und der Termin zu diesem Feste waren ja durch die bei Luk. 2, 21 angegebene Zeitbestimmung vermittelt, indem acht Tage nach der Geburt des Herrn die Beschneidung und Namengebung erfolgte. Beides geschah nach jüdischer Sitte an demselben Tage. Doch fand für die Namengebung später noch ein besonderes Fest Eingang, das auf den zweiten Sonntag nach Epiphanie verlegt wurde. Es wurde von Clemens VII. 1530 dem Franziskanerorden zu feiern erlaubt, nachdem schon der hl. Bernhard den Kult des Namens Jesu durch dessen eifrige Verehrung angebahnt hatte. Innocenz XIII. schrieb die Abhaltung dieses Festes unterm 20. Dezember 1721 für die gesamte Kirche vor.

Dafs der 1. Januar noch im Gregorianum schlechtweg nur die Bezeichnung *octava Domini* führt, ist bereits bemerkt worden. Dasselbe ist auch in dem von Fronteau edierten Kalendarium von St. Genovefa der Fall, welches zwischen 714 und 731 geschrieben ist<sup>1)</sup>; und sogar noch im Homiliarium Karls d. Gr., welches von Paulus Diaconus zwischen 786 und 797 zusammengestellt wurde, heifst der Tag *in octavas Domini i. e. Calendas Ianuarius*<sup>2)</sup>. Bald darauf muß aber die Änderung erfolgt sein. Wenn bereits unter den Predigten des Zeno von Verona eine von der Beschneidung des Herrn handelt<sup>3)</sup>, so ist das nur ein Beleg dafür, dafs der Gegenstand homiletisch behandelt wurde, aber nicht für die Existenz des Festes. In dem von Piper edierten Kalender Karls d. Gr., dessen Entstehung man zwischen 731 und 781 setzt, steht allerdings *Circumcisio*, dergleichen im Festkatalog des Sonnatius.

Das unter dem Erzbischof Otgar um 840 für das Kloster St. Alban geschriebene gregorianische Sakramentar hat ebenfalls nur *octava Domini*.

Auf den bürgerlichen Neujahrstag nimmt die Liturgie keine Rücksicht, wenn auch im Lectionarium von Silos diesem Tage die Bezeichnung *Caput anni* gegeben ist.

## § 18. Das Fest der Erscheinung des Herrn.

Schon der Name Epiphanie weist darauf hin, dafs die Entstehung dieses Festes und seine erste Feier im Orient zu suchen sei. Das Fest heifs bei den Syrern *denho*, was soviel bedeutet als Aufgang und im Sinne des *oriens ex alto* Luk. 1, 78 zu nehmen ist, bei den Griechen aber τὰ ἐπιφάνια oder ἡ ἐπιφάνιος sc. ἡμέρα und θεοφάνεια; bei den Lateinern wird meistens die griechische Bezeichnung gebraucht oder sie wird verdolmetscht, von Leo d. Gr. mit *festivitas declarationis*, von Fulgentius mit *manifestatio*, von andern mit

<sup>1)</sup> Dort führt er auch die Bezeichnung Natale s. Mariae.

<sup>2)</sup> Wiegand S. 27.

<sup>3)</sup> Tractat. I, 13.

*apparitio*<sup>1)</sup>. Das Stammwort der griechischen Bezeichnung ἐπιφάνω wird ursprünglich mit Vorliebe gebraucht vom Erscheinen des Tageslichtes und das Adjectivum ἐπιφάνης hilfreich erscheinenden Götterwesen beigelegt<sup>2)</sup>.

Diese Bezeichnungen lassen die Bedeutung des Festes genügend erkennen, die man ihm ursprünglich beilegte: es war dem Andenken an das Erscheinen des Gottessohnes auf Erden im allgemeinen gewidmet, wobei man dann speziell an gewisse einzelne Vorgänge in seinem Leben dachte, bei denen seine Gottessohnschaft in besonderem Glanze hervortrat. Dahin gehört vor allem seine menschliche Geburt, die Huldigung der drei Weisen aus dem Morgenlande, welche durch ihre Geschenke den Glauben an seine Gottheit bekannten, die Taufe im Jordan mit ihrer Theophanie, sowie endlich die Wunder, wodurch er seine göttliche Macht erwies, namentlich das erste bei der Hochzeit zu Kana. Daher erklärt es sich, daß man auch in der Mehrheit von den Gotteserscheinungen sprach. Der Ausdruck *dies epiphaniarum sive manifestationum* war sogar den Heiden bekannt<sup>3)</sup>.

Der Monatstag des Festes war stets der 6. Januar. Die erste Nachricht davon, daß dieser Tag bei den Christen ausgezeichnet war, giebt uns schon Clemens von Alexandrien, indem er sagt, daß ein Teil der orthodoxen Christen seiner Zeit diesen Tag als Geburtstag Christi angesehen habe, während die Basilidianer den 10. Januar dafür hielten<sup>4)</sup>. Aus dieser Mitteilung des Clemens geht nun freilich nicht hervor, daß der 6. Januar in Alexandrien dazumal bereits den Rang eines Feiertags gehabt habe. Denn noch Origenes übergeht ihn bei seiner Aufzählung der christlichen Feiertage, die er c. Cels. VIII, 72 giebt. Indes es findet sich schon bald darauf unter den Schriften Hippolyts eine Predigt εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια<sup>5)</sup>. Ein freilich sehr später und nicht sehr glaubwürdiger Schriftsteller, der mehrfach genannte Bischof Johannes von Nicäa, im 9. Jahrhundert will die Entstehung des Festes auf die Johannesjünger zurückführen.

Epiphanie ist also ein Kollektivfest, indem es mehrere Ereignisse aus dem Leben Jesu zusammenfaßt, bei welchen seine Gottheit in die Erscheinung trat. Voran steht unter diesen Ereignissen die Taufe des Herrn im Jordan durch Johannes<sup>6)</sup>. Denn bei der Taufe wurde dem biblischen Bericht zufolge die Stimme vom Himmel gehört, wodurch Jesus als der Sohn Gottes proklamiert wurde und wobei der

<sup>1)</sup> *Leo I.*, Serm. 2 de epiph. *Fulgentius*, Serm.; *Migne* 65, 732.

<sup>2)</sup> *Passow*, Griech. Wörterb. s. v. ἐπιφάνω und ἐπιφάνης.

<sup>3)</sup> *Ammianus Marcell.* XXI, 2.

<sup>4)</sup> *Clemens Alex.*, Strom. I, 21, § 45; ed. *Potter* p. 407; *Sylburg* p. 340.

<sup>5)</sup> In der Ausgabe von *Achelis* (Leipzig 1897) ist es die Predigt unter No. 22. Sie wird von einigen für unecht gehalten; wie es scheint, ohne hinreichende Gründe.

<sup>6)</sup> *Const. ap.* VIII, 33; cfr. V, 13.

Heilige Geist in Gestalt einer Taube (σωματικῶ εἶδει) sichtbar erschien<sup>1)</sup>. Die Taufe im Jordan macht sich als eigentlicher Gegenstand der Festfeier namentlich bei den Orientalen geltend; z. B. im ältesten koptischen Kalender heisst Epiphania *Dies baptismi sanctificati* und in dem späteren *Immersio Domini*<sup>2)</sup> und in der ältesten uns erhaltenen Predigt auf diesen Tag, der Homilie des Hippolyt, wird ausschließlich die Taufe Jesu gefeiert<sup>3)</sup>.

Das zweite Ereignis, dessen Andenken der 6. Januar gewidmet war, ist die Ankunft der drei Weisen, welche durch ihre Opfergaben Christum als Gott, Menschen und Erlöser anerkannten und in ihm den erwarteten König der Juden verehrten. *Ubi est, qui natus est, Rex Iudaeorum?* Die Weisen trafen das göttliche Kind noch in Bethlehem, aber nicht mehr im Stalle, wie die Künstler den Vorgang meistens irrig darstellen, sondern in einem Hause des Fleckens<sup>4)</sup>, wo sich die Eltern inzwischen einlogiert hatten. Wie lange nach der Geburt das geschehen sei, dafür geben die Evangelien keine Andeutung; jedenfalls trafen die Weisen innerhalb der 40 Tage nach der Geburt ein. Denn alsdann finden wir die heilige Familie in Jerusalem, von wo sie nach Nazareth wandert.

Fulgentius behandelt in seinem vierten Sermo nur die Ankunft der Weisen und den Kindermord als Objekt der Feier<sup>5)</sup>.

Die Ankunft der Magier erscheint in den sechs Predigten Augustins als der einzige Gegenstand der Festfeier<sup>6)</sup>.

Das Formular der Messe, welches das Gelasianische Sakramentar giebt, gedenkt in den Gebeten und der Präfation nur dieses Geheimnisses, nicht der beiden andern, und das Evangelium der Messe<sup>7)</sup> erzählt die Ankunft der Magier.

Das dritte Ereignis, welches gefeiert wird, ist das erste Wunder des Herrn, als er auf der Hochzeit zu Kana seine Macht, Wunder zu wirken, ausübte.

Dies dreifache Objekt der Festfeier ist auch in der jetzigen römischen Liturgie anerkannt und ausgedrückt in der Antiphon zum Benedictus: *Hodie coelesti sponso iuncta est ecclesia, quoniam: 1. in Iordane lavit Christus eius crimina; 2. currunt cum muneribus Magi ad regales nuptias; 3. ex aqua facto vino laetantur convivae.* Das dreifache Objekt findet sich ebenso in der Predigt des Maximus von Turin<sup>8)</sup> angegeben (allerdings mit *Ferunt enim hodie* eingeleitet): *quid potissimum praesenti hoc factum sit die, noverit ipse, qui fecit.* So schon Polemius Silvius in seinem Kalender zum heutigen Tage: *Epiphania quo die interpositis temporibus stella Magis Dominum*

<sup>1)</sup> Matth. 3, 16. Mark. 1, 9—11. Luk. 3, 21 ff.

<sup>2)</sup> Seldenius, De synedriis III, 15, p. 204. 220.

<sup>3)</sup> Siehe Gregor. Naz., Orat. in s. lumina, Brevier dies VIII.

<sup>4)</sup> Matth. 2, 10 f.

<sup>5)</sup> Migne 65, 732.

<sup>6)</sup> Sermo 199—204.

<sup>7)</sup> Matth. 2, 1—12.

<sup>8)</sup> Hom. 7 in Epiph.; Migne 57, 271.

*natum nuntiabat et aqua vinum facta vel in amne Iordanis salvator baptizatus est*<sup>1)</sup>).

In späteren Zeiten bis ins Mittelalter hinein dehnte man den im Worte Epiphanie liegenden Begriff noch weiter aus und machte den 6. Januar zum Gedächtnistag noch anderer Manifestationen der göttlichen Macht Christi, so der wunderbaren Brotvermehrung, ferner im Mittelalter vereinzelt der Auferweckung des Lazarus<sup>2)</sup>).

Daß Epiphanie im Abendlande den Charakter als Fest der Geburt Jesu gehabt habe, davon findet sich keine Spur, und auch im Orient kam diese Bedeutung des Tages bald in Vergessenheit nach dem Aufkommen des Weihnachtsfestes. Man kann es vielleicht als Polemik gegen Reste der im Orient damals noch nicht ganz verschwundenen früheren Auffassung des Festes ansehen, wenn Hieronymus sich dagegen erklärt, daß Epiphanie als Fest der Geburt Christi angesehen werde<sup>3)</sup>).

Seines bisherigen Charakters als Geburtsfest Christi mußte Epiphanie dort, wo es denselben besessen, durch die Annahme des 25. Dezember natürlich entkleidet werden. So ist es denn nicht zu verwundern, wenn gerade Chrysostomus als Fürsprecher des ersteren es angezeigt fand, seinen Zuhörern den Unterschied beider Feste näher zu erklären. Er sagt, bei seiner Geburt erschien Christus nicht öffentlich und vor allen, sondern nur wenigen Personen, und noch weniger wurde seine Gottheit dabei offenbar, so daß Johannes noch bei der Taufe im Jordan ausrufen konnte: Er steht mitten unter euch, und ihr kennet ihn nicht. Vom Zeitpunkt der Taufe an dagegen wurde seine Gottheit allen offenkundig, und darum trägt auch das Fest, welches zu Ehren der Taufe Jesu gefeiert wird, den Namen Epiphanie. Außerdem gebe es allerdings noch eine weitere Erscheinung des Herrn, die, welche am Ende der Zeiten stattfinden wird<sup>4)</sup>. Dies führt Chrysostomus zur Begründung der Notwendigkeit an, ein besonderes Geburtsfest Christi neben Epiphanie zu feiern.

Eine Oktav bekam das Fest Epiphanie erst in den Kalendarien des 8. Jahrhunderts, und im Gregorianum erscheint es noch ohne dieselbe, aber wohl mit einer Vigil. Im Kalender von Fronteau hat es eine dreitägige Feier bekommen.

---

<sup>1)</sup> Von der Taufe führt das Fest bei den Griechen die Nebenbezeichnung „Fest der Lichter“, ἑορτὴ τῶν φῶτων.

<sup>2)</sup> *Augustin.*, Sermo supposit. 136, c. 1 und im Hymnus *Illuminans altissimus* bei *Kayser*, Hymnen, 2. Aufl. S. 370. Im übrigen vgl. den Art. Feste von *Funk* und *Krieg* in *Kraus' Realencyklopädie*.

<sup>3)</sup> *Hieronymus*, Comm. in Ezech. I, 1.

<sup>4)</sup> *Chrysost.*, Hom. ad pop. Ant. de bapt. Chr. c. 2; *Migne* 49, 363 sqq. Dasselbst wird auch erwähnt, daß die Gläubigen in Antiochien damals vom Taufwasser um Mitternacht des Festes mit sich nach Hause zu nehmen pflegten, und daß sie es jahrelang verwahrten, ohne daß es in Fäulnis geriet.

Am 6. Januar wurde in Alexandrien alljährlich die *epistola festals*, der Hirtenbrief des Bischofs, veröffentlicht, worin der Termin des Osterfestes für das betreffende Jahr verkündet wurde. Dieselbe Einrichtung ordnete im Abendlande die vierte Synode von Orleans (can. 1) an im Jahre 541, ebenso die Synoden von Auxerre 578 und 585 (can. 2).

Der 6. Januar war bereits in Cod. Theod. II, 8, 20. 25; V, 2 im Jahre 400 als ein Tag anerkannt, an welchem Zirkusspiele nicht gehalten werden durften, gerichtsfreier Tag ward er erst unter Justinian<sup>1)</sup>.

In den Kirchen des Orients ist der Tag noch besonders merkwürdig durch die öffentliche feierliche Weihe des Wassers, deren schon Chrysostomus erwähnt. Sie soll an die Verwandlung des Wassers in Wein erinnern und ist ein großes Volksfest, das aber seinen religiösen Charakter vielerorts ganz abgestreift hat. Sie wird in der Weise vorgenommen, daß der Klerus in Prozession an das Meer oder den Fluß zieht, Gebete spricht und ein Kruzifix ins Wasser wirft, das dann von Schwimmern herausgeholt wird. Dies geschieht am 18. Januar neuen Stils.

Besonders feierlich wurde das Fest begangen in Jerusalem, wovon die gallische Pilgerin uns eine Beschreibung hinterlassen hat. Leider fehlt der Anfang mit der bestimmten Angabe des Festes. Aber der Name desselben als des letztvorangehenden findet sich bei Erwähnung des folgenden Festes (*quadragesimae de epiphania* p. 84, cod. 60), weshalb über die Identität des p. 82 und 83 beschriebenen Festes mit Epiphania kein Zweifel sein kann.

Danach fand am Vorabend eine Prozession von Jerusalem nach Bethlehem statt, welche in der Morgendämmerung von dort zurückkehrte. Nachdem man sich ausgeruht, begann um die 2. Tagesstunde der Gottesdienst in der prächtig geschmückten größeren Kirche, in *Golgatha* genannt. Nach Schluß des Gottesdienstes zog man zur Anastasiskirche, und um die 6. Stunde, also 12 Uhr, war die ganze Feier zu Ende. Abends war Vesper (*lucernare*). Am zweiten und dritten Tage wurde der Gottesdienst in derselben Kirche gehalten, am vierten Tage dagegen auf dem Ölberg in der Eleona genannten Kirche, am fünften Tage im Lazarium, dem Grab des Lazarus, in Bethanien, 1 $\frac{1}{2}$  Miglien von Jerusalem, am sechsten Tage in Sion, am siebenten in der Anastasiskirche, am achten aber in der Kirche des heiligen Kreuzes. Ebenso wie in Jerusalem dauerte auch in Bethlehem die Festfeier acht Tage lang. Wir haben also hier gewissermaßen eine Festoktav vor uns.

Das Alter und die Verbreitung des Epiphaniestes anlangend, war dasselbe im lateinischen Nordafrika während des 3. Jahrhunderts unbekannt, da es Tertullian nicht erwähnt, und noch zur Zeit des

<sup>1)</sup> Cod. Iustin. III, 12, 6.

hl. Augustin wurde es daselbst von den Donatisten als eine orientalische Neuerung verworfen<sup>1)</sup>; auch in Alexandrien scheint es zur Zeit des Origenes wenigstens nicht allgemein als Fest gegolten zu haben, da er es nicht als solches aufzählt. In betreff Roms fehlen für die älteste Zeit alle Nachrichten, aber da die Tochterkirche Roms, Nordafrika, das Fest anfangs nicht kannte, so wird man es auch dort anfänglich nicht gefeiert, sondern erst im Laufe der Zeit angenommen haben. Dagegen galt es in Spanien 380 als Feiertag, desgleichen in Gallien 361, für Thracien ist es schon 304 nachweisbar<sup>2)</sup>. Im Orient ersetzte es überhaupt das Geburtsfest Christi, Weihnachten<sup>3)</sup>, und ist überdies jetzt wohl schon für die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts als verbürgt anzusehen durch das neu erschienene *Testamentum Iesu Christi*, wo es zweimal neben Ostern und Pfingsten als hoher Festtag genannt wird<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Augustin., Sermo 202, c. 2.      <sup>2)</sup> Caesaraug. von 380, can. 3. *Ammianus Marc.* l. c. Passio s. Philippi Heracleensis bei *Ruinart*, Acta p. 440, c. 2.

<sup>3)</sup> Zeugen dafür sind besonders *Epiphanius* (Haer. 51, c. 16 u. 24), *Ephräm*, *Cassian* u. a.; siehe oben S. 83.

<sup>4)</sup> Testam. D. n. Iesu Chr., ed. *Rahmani* (Mog. 1899) I, 28; IV, 67. 101. Die Benutzung dieser Schrift ist erschwert durch die Eigentümlichkeit, welche sie mit den meisten für den praktischen Gebrauch bestimmten Werken gemein hat, nämlich die, dafs sie im Laufe der Zeit Veränderungen erlitt, namentlich Zusätze erhielt. Wie viel Altertümliches in den liturgischen und disziplinären Anordnungen steckt und wie viel sich aus ihnen wird herauschälen lassen, steht, wie *Harnack* sagt, noch zur Untersuchung. Ohne dieser Untersuchung vorgreifen zu wollen, bemerke ich, dafs der Festcyklus des Testamentum zwischen dem des 3. und 4. Jahrhunderts in der Mitte steht. Epiphanie, was Anfang des 3. Jahrhunderts bei Clemens Alex., Origenes und Tertullian noch nicht als Fest erscheint, ist hier schon Fest, Weihnachten aber noch nicht, und die 40 Tage vor Ostern sind als solche vor andern Zeiten des Kirchenjahres wohl ausgezeichnet, aber das Quadragesimalfasten wird noch nicht gefordert. Den Lehrern der Profanwissenschaften wird (VI, 2. 14) nur angeraten, beim Übertritt zum Christentum diese Beschäftigung aufzugeben, wenn ihnen ein anderer Erwerbszweig zu Gebote steht, gerade wie in den Kanones des Hippolyt nr. 12. Der Autor steht also mit Hippolyt in der Mitte zwischen Tertullian und der Praxis des 4. Jahrhunderts. In der konstantinischen Zeit gab es christliche Rhetoren und Grammatiker in Menge, Lactanz, Apollinaris Vater und Sohn, Augustinus u. a. Denn niemand sah mehr das Lehramt als unverträglich mit dem christlichen Bekenntnis an, wie das Tertullian in seiner um 200 verfafsten Schrift *De idololatria* c. 10 gethan hat (siehe meinen Art. „Pädagogik“ im Kirchenlex. IX, 2. Aufl.). Das Testamentum scheint mir also in diesem Punkte wie auch in andern auf der Wende des 3. zum 4. Jahrhundert zu stehen, während die Apostolischen Konstitutionen betreffenden Orts (VIII, 32), wo sie die Taufhindernisse aufzählen, das Lehramt gar nicht mehr erwähnen. Die Einwendungen, die aus den Vorschriften über Einrichtung der Kirchengebäude gegen die oben angenommene Abfassungszeit erhoben werden, scheinen mir nicht zwingend, da schon beim Ausbruch der diokletianischen Verfolgung an manchen Orten, z. B. in Nikomedien, stattliche Kirchengebäude vorhanden waren.

### § 19. Das Fest der Darstellung Jesu im Tempel (Purificatio. Lichtmeß).

Nach mosaischem Gesetz wurde jede Mutter, welche einen Knaben geboren hatte, zunächst sieben Tage unrein und war dann noch weitere 33 Tage von aller Teilnahme an heiligen, gottesdienstlichen Handlungen ausgeschlossen, nach der Geburt eines Mädchens aber doppelt so lange. Die gesamte Reinigungszeit betrug also 40 bzw. 80 Tage. Nach Ablauf derselben mußte die Mutter ein einjähriges Lamm als Brandopfer und eine Taube als Sündopfer, im Falle des Unvermögens aber ein Paar junge Tauben oder Turteltauben als Brand- und Sündopfer darbringen lassen<sup>1)</sup>. Nach biblischem Bericht verfuhr Maria nach der Geburt Jesu diesem Gesetze entsprechend und brachte das vorgeschriebene Opfer am 40. Tage im Tempel zu Jerusalem dar<sup>2)</sup>, wobei die Begegnung mit Simeon und Anna stattfand.

Es waren also bei diesem Vorgange in erster Linie Maria und ihr göttlicher Sohn, in zweiter Linie Simeon und Anna beteiligt, und es wäre zu verwundern, wenn dieses Ereignis nicht schon in früher Zeit eine kirchliche Gedächtnisfeier gefunden hätte. Die erste Erwähnung einer solchen können wir jetzt für die letzten Dezennien des 4. Jahrhunderts und zwar für Jerusalem nachweisen aus dem Pilgerbericht der Silvia. Der Tag wurde hochfeierlich begangen, nämlich mit Prozession, Predigt über Luk. 2, 22 ff. und Messe, hatte aber einen eigenen Namen noch nicht, sondern wird nur als der vierzigste nach Epiphania bezeichnet<sup>3)</sup>. Der letztere Umstand dient zugleich wiederum als Beweis dafür, daß zu jener Zeit Epiphania in Jerusalem als Geburtsfest des Herrn galt, und indirekt folgt aus dem Wortlaut der Stelle (*hic*), daß man in der Heimat der Pilgerin das Fest noch nicht kannte.

Allem Anschein nach ist das Fest zuerst in Jerusalem angekommen und hat sich von dort aus nach und nach über die ganze Kirche verbreitet. Für Konstantinopel bzw. das byzantinische Reich werden uns sogar Person und Zeit der ersten Einführung genannt. Als nämlich eine Pest daselbst unter Justinian eine ungeheure Sterblichkeit hervorrief, wurde es, nachdem diese ihr Ende gefunden, im Jahre 542 auf Anordnung des Kaisers zum erstenmal gefeiert<sup>4)</sup>. Die abweichende Angabe, die sich bei Georgius Hamartolus und Nicephorus findet, Kaiser Justin, Justinians Vorgänger, habe es eingeführt und die Feier desselben auf dem ganzen Erdkreis befohlen,

<sup>1)</sup> 3 Mos. 12, 2—8.

<sup>2)</sup> Luk. 2, 22 ff.

<sup>3)</sup> Peregr. Silviae 60, ed. Gamurrini c. 84; Geyer c. 26: Quadragesimae de epiphania valde cum summo honore *hic* celebrantur etc.

<sup>4)</sup> *Theophanes*, Chronogr.; ed. Bonn p. 345 ad ann. 534.

scheint auf einer bloßen Verwechslung der beiden Kaiser zu beruhen<sup>1)</sup>. Jedenfalls aber datiert von dieser Zeit an die weitere Verbreitung des Festes.

Der Name, unter welchem es nun bei seiner Einführung in weiteren Kreisen auftrat, war „Begegnung“, ὑπαπάντη, *occursus Domini*, womit die Begegnung des Knaben Jesus und seiner Eltern mit Simeon und Anna gemeint ist.

Es kann wohl sein, daß das Fest infolge des Vorgehens Justinians damals auch in Rom angenommen wurde; eine bestimmte Nachricht darüber ist aber nicht vorhanden. Was Rom betrifft, so erscheint es im Gelasianum mit dem abweichenden Namen *purificatio*, also als Muttergottesfest, ohne Erwähnung einer Prozession<sup>2)</sup>. Doch hat Sergius I. (687—701) an diesem Tage wie an den drei andern großen Marienfesten eine Bittprozession angeordnet. In der betreffenden Stelle des Papstbuches, wo das gemeldet wird, erhält das Fest eine uns sehr auffallende Benennung, nämlich *dies s. Symeonis, Ypapanti Graeci vocant*, welche danach aussieht, als ob das Fest in Rom noch nicht so recht eingebürgert gewesen sei. Übrigens galt der 2. Februar den Griechen auch wirklich als Todestag des hl. Simeon wegen des in seinem Gesange vorkommenden Ausdrucks: *Nunc dimittis serum tuum in pace*<sup>3)</sup>. Daß es im ganzen im Abendlande an manchen Orten erst spät Eingang fand, beweist auch der Umstand, daß es sich im ältesten Lektionar der spanischen Kirche, dem von Silos, um 650 noch nicht findet, ja noch nicht einmal in dem von Fronteau herausgegebenen Kalendar von St. Genovefa in Paris aus den Jahren 731—741 u. a.

Früher wurde vielfach behauptet, Papst Gelasius I. habe das Fest in Rom, also zwischen 492 und 496, eingeführt, um dadurch die nächtlichen Umzüge mit Fackellicht, welche die Heiden am Feste der Lupercalia veranstalteten und wobei sie viel Unfug verübten, zu verbannen und durch eine christliche Volkssitte zu verdrängen. Diese Meinung<sup>4)</sup> wird durch die oben angeführten Thatsachen widerlegt. Zwar waren die Lupercalia am 15. Februar, was allerdings zufällig der Tag ist, an welchem man in Jerusalem in älterer Zeit das Fest feierte, aber daß bei der Prozession Lichter getragen worden seien, sagt die gallische Pilgerin nicht einmal. Übrigens waren Prozessionen mit und ohne Lichter im christlichen Altertum wie auch bei den

---

<sup>1)</sup> *Nicephorus*, Hist. eccl. XVII, 28: καὶ τὴν τοῦ σωτῆρος ὑπαπάντην ἄρτι πρῶτως ἀπανταχοῦ τῆς γῆς ἐορτάζεσθαι τάττει.

<sup>2)</sup> Sacr. Gelasianum II, 8 unter den *Natalicia sanctorum*; *Migne* 74, 1158. Auch im Gregorianum ist die Prozession noch nicht berücksichtigt.

<sup>3)</sup> *Morcelli* I, 86. 288.

<sup>4)</sup> Sie wurde von *Baronius* (ad ann. 534) aufgestellt, von *Pagi* widerlegt, in neuerer Zeit von *Usener* (a. a. O. S. 332) wieder aufgenommen, von *Grisar* (Gesch. Roms I, 455) aber bestritten.

Heiden so häufig, daß ein Zusammenhang der Prozession am Lichtmeßtage mit den Lupercalia daraus nicht herzuleiten ist.

Daß das Fest anfänglich mehr als Fest des Herrn und nicht als Fest der Mutter Gottes aufgefaßt wurde, daran erinnert noch das Invitorium *Gaude et laetare, Jerusalem, occurrens Deo tuo* und die Präfation, welche die von Weihnachten ist. Auch die Oration des Tages spricht nur von der Darstellung des Herrn im Tempel, und die Antiphonen beziehen sich meistens darauf, während die Psalmen allerdings diejenigen der Muttergottesfeste sind.

## § 20. Die Sonntage des Kirchenjahres als Verbindungsglieder der einzelnen Hauptfeste.

Im Zeitalter der Verfolgungen war es den Christen kaum möglich, außer der Sonntagsfeier noch weitere Feste zu begehen, und es kann nicht befremden, wenn die beiden Schriftsteller, welche auf das Bestehen von christlichen Festen zu sprechen kommen, außer Ostern und Pfingsten, die ohnehin auf den Sonntag fallen, keine zu nennen wissen. Dazu kam im 4. Jahrhundert noch das Weihnachtsfest und etwas früher schon Epiphanie. In diesen Hauptfesten, denen sich bald noch mehrere kleinere anreiheten, waren die Elemente zu einem organischen Ganzen gegeben, indem dieselben Mittelpunkte für die kleineren Feste wurden, welche sich um sie scharten.

Der letzte wichtige Schritt auf dem Wege der Ausgestaltung des Kirchenjahres war der, die Hauptfeste oder Festkreise unter sich zu einem Ganzen zu verbinden, und als Mittel dazu boten sich die Sonntage des Jahres dar, indem man sie an dem Festcharakter der ihnen zunächst liegenden Hauptfeste teilnehmen ließ und sie ihnen angliederte. Auf diese Bahn wurde der Bildungsprozeß geleitet durch die Vorfeier von Ostern und die Verbindung, in welcher Ostern und Pfingsten stehen. Die Sonntage der Quadragesime besaßen ihr Gepräge als Vorbereitung auf Ostern, und die Sonntage des fünfzigstägigen Zeitraums zwischen Ostern und Pfingsten, der Quinquagesima, nahmen an dem hochfestlichen Charakter teil, welchen für die Christen des Altertums dieser ganze Zeitraum hatte. Es brauchte nun also nur noch die Verbindung zwischen Weihnachten, Ostern und Pfingsten hergestellt und eine Vorbereitungsfeier auf ersteres Fest eingeführt zu werden. Dies vollzog sich im Laufe des 6. bis 8. Jahrhunderts.

In den ersten sechs Jahrhunderten hatten die gewöhnlichen Sonntage des Jahres noch keine liturgische Stellung, ja sie wurden nicht einmal numeriert. Es bestand für sie eine Art *Commune dominicarum*, d. h. es war eine Anzahl von Messen vorhanden, von welchen beliebig für jeden Sonntag eine ausgewählt werden konnte. Zu diesen Sonntagen, welche man schlechthin *dominicae quotidianae* (Alltags-

sonntage) nannte, gehörten die Sonntage nach Epiphanie und nach Pfingsten.

Dieser Sonntage sind zusammen im ganzen 29 oder 30, je nachdem das Kalenderjahr ( $365 : 7 = 52 + 1$ ) einen Sonntag mehr oder weniger hat. Der kleinere Teil dieser Sonntage, höchstens sechs, wenigstens zwei, entfällt auf die Zeit zwischen Epiphanie und Septuagesima, der grössere aber, nämlich 24—28, auf die Zeit zwischen Pfingsten und Advent; die Schwankungen in betreff der Zeit sind durch den Ostertermin bestimmt. Für diese Sonntage ist historischer Stoff als Gegenstand spezieller Feier nicht mehr vorhanden. Denn mit Pfingsten sind die Heilthatsachen abgeschlossen, und Ereignisse aus der Kirchengeschichte hat man im Abendland in den Festkreis nicht aufgenommen, während der Orient das Gedächtnis einzelner, wie z. B. der allgemeinen Konzilien, begeht.

Was den römischen Ritus speziell betrifft, so war die Entwicklung die, daß im Sacramentarium Gelasianum nur die Fastensonntage und die zwischen Ostern und Pfingsten fallenden einen anerkannt festen liturgischen Charakter und ihre Stellung im Kalender hatten. Für alle übrigen Sonntage des Jahres waren im ganzen nur 16 Messen zum beliebigen Gebrauch vorhanden, welche nicht einmal im ersten Buche beim *anni circulus* vorkommen, sondern im dritten Buche zu Anfang. Sie bilden mit den Messen der Wochentage und denen für besondere Vorkommnisse das dritte Buch. Die fünf Adventsmessen stehen aber auffallenderweise im zweiten Buch ebenfalls außer der Zeitfolge.

Im Gregorianum, also Ende des 8. Jahrhunderts, hatte das Kirchenjahr bereits die vollendete Form wie heutzutage, mit dem einzigen Unterschiede, daß noch fünf Adventssonntage gerechnet werden statt vier und daß dieselben am Ende dieses liturgischen Werkes stehen, nicht am Anfang des Missale wie jetzt, was daher kommt, daß man Weihnachten als Jahresanfang anzusehen gewohnt war. Weil die Zahl der Adventssonntage um eine Einheit grösser war als jetzt, so ist die Zahl der Sonntage nach Pfingsten um eins kleiner.

Die gallische und die spanische Kirche folgten in der Ausbildung des Kirchenjahres der römischen. Das mozarabische Brevier hat noch fünf Adventssonntage, aber sie stehen zu Anfang. Dieselbe Stelle haben sie in dem *Liber responsalis* und *antiphonarius*, die in einem Codex des 9. Jahrhunderts von Compiègne erhalten sind und fälschlich den Namen Gregors d. Gr. tragen<sup>1)</sup>.

In den fränkischen Lektionarien wurden Versuche gemacht, die Sonntage nach Pfingsten unter sich zu gruppieren, welche aber später wieder aufgegeben wurden: Sonntage nach Peter und Paul, Sonntage nach Laurentius u. s. w.

---

<sup>1)</sup> *Migne*, Patr. lat. t. 78. Abdruck der Ausgabe von *Menard*.

Die Unterteilung der Sonntage nach Pfingsten scheint im 8. Jahrhundert im Frankenreiche allgemein gewesen zu sein. Das Homiliarium Karls d. Gr. zählt:

- |    |                    |          |      |   |
|----|--------------------|----------|------|---|
|    | vier               | Sonntage | nach | Epiphanie,  |
| 22 | drei               | "        | "    | Pfingsten,  |
|    | sieben             | "        | "    | Peter und Paul ( <i>post natale apostolorum</i> ),          |
|    | fünf               | "        | "    | nach Laurentius,  |
|    | die Quatemberwoche |          |      | des September ( <i>feria IV, VI et sabb. et Dominica</i> ), |
|    | sechs              | Sonntage | nach | Michaelis, 29. September ( <i>post s. angeli</i> ).         |

Das Kalendarium Frontonis dagegen zählt:

- |    |        |          |      |  |
|----|--------|----------|------|--|
| 19 | zwei   | Sonntage | nach | Pfingsten,   |
|    | sechs  | "        | "    | Peter und Paul ( <i>post natale apostolorum</i> ), |
|    | vier   | "        | "    | Laurentius,  |
|    | sieben | "        | "    | Cyprianus ( <i>post s. Cypriani</i> ).             |

Also nur 19 Sonntage nach Pfingsten; dafür hat das Kalendarium Frontonis zehn Sonntage nach Theophanie bis Septuagesima. Offenbar mußten diese aushelfen, wenn es am Schluß des Kirchenjahres fehlte.

Der Comes Albini bei Ranke (App. p. IV) zählt ähnlich:

- |    |       |                  |      |  |
|----|-------|------------------|------|--|
|    | fünf  | Sonntage         | nach | Theophanie,  |
| 21 | vier  | "                |      | <i>post pentecosten</i> ,  |
|    | fünf  | "                | "    | <i>natale ss. apostolorum</i> ,  |
|    | fünf  | "                | "    | <i>natale s. Laurentii</i> ,   |
|    | eine  |                  |      | <i>Dominica mensis septimi</i> ,   |
|    | sechs | Sonntage         |      | <i>post s. angeli scil. dedicationem basilicae s. archangeli (Michaëlis)</i> , |
|    | vier  | Adventssonntage. |      |  |

Das Mainzer gregorianische Sakramentar, das unter Erzbischof Otgar um 840 geschrieben ist, hat sechs Sonntage nach Theophanie, vier Sonntage *post pentecosten*, die folgenden sechs sind *post natale apostolorum* genannt, dann sechs Sonntage *post natale s. Laurentii* und acht Sonntage *post s. Archangeli*, also 24 im ganzen.

Eine vereinzelt stehende Erscheinung ist es, wenn in dem fränkischen Lektionar von Luxeuil des VII. saec. bloß zwei Sonntage *post theophaniam*, drei Sonntage *post cathedram s. Petri* vorkommen, die Fastensonntage aber nebst Septuagesima u. s. w. nicht besonders aufgeführt sind.

Ersteres ist weniger auffallend, da noch im Gelasianum die Sonntage nach Epiphanie nicht eigens benannt sind. Alle diese Versuche, die Sonntage in kleinere Gruppen zu zerlegen, wurden später aufgegeben, und man zog die einfache Numerierung vor, wie sie im römischen Ritus angenommen war.

Vom abendländischen Gebrauch, diese Sonntage in das Kirchenjahr einzugliedern, sehr verschieden ist die Art und Weise, wie die Orientalen sie behandeln und benennen:

In der Zeit von Ostern bis Pfingsten werden die sonntäglichen und sonstigen Perikopen aus dem Evangelium Johannis genommen, vom Sonntag nach Pfingsten bis zum Feste Kreuz-Erhöhung (14. September) aus dem Evangelium nach Matthäus, von diesem Tage an die folgenden 15 Wochen hindurch aus Lukas. Jene Sonntage hießen darum Sonntage nach Matthäus, diese die Sonntage nach Lukas. Die letzteren erstrecken sich über Neujahr und Epiphanie hinaus, auf den Advent nehmen die Lektionen keine Rücksicht. Dann folgt noch ein Sonntag „nach Matthäus“ außer der Reihe, der 17., der zeitlich etwa unserem vierten Sonntag nach Epiphanie entspricht. Das Evangelium nach Markus liefert die Lektionen für die Mehrzahl der Samstage und Sonntage der Fastenzeit sowie für eine Anzahl von Ferialtagen im Laufe des Jahres. Aber die betreffenden Sonntage heißen doch nicht Sonntage nach Markus, so wenig wie die zwischen Ostern und Pfingsten Sonntage nach Johannes, sondern die ihnen beigelegten Namen sind teils von ihrer Stellung in der Fastenzeit, teils vom Inhalt der Perikopen hergenommen. Die Kirchenordnungen der Orientalen bringen also die Sonntage des Jahres mit den Festen nicht in eine organische Verbindung, sondern nur in eine rein äußerliche.

Das Kirchenjahr der Griechen beginnt nicht mit Advent, sondern mit Ostern bzw. mit der Vorbereitungszeit auf dieses Fest oder nach unserer Ausdrucksweise mit dem Sonntage Septuagesima<sup>1)</sup>.

Κυριακή τοῦ τελώνου καὶ φαρισαίου (Sonntag des Zöllners und des Pharisäers, so genannt wegen seines Evangeliums Luk. 18, 9—14).

Κυριακή τοῦ ἀσώτου oder προσφρωνήσιμος (der Sonntag des verlorenen Sohnes, wegen des Evangeliums Luk. 15, 11—32).

Κυριακή ἀπόκλειως<sup>2)</sup> (der Fleischsonntag, weil mit ihm die Enthaltung von Fleischspeisen ihren Anfang nimmt. Die nun folgende Woche heißt bei den Russen die Butterwoche, weil der Genuß der Lakticinien noch erlaubt ist).

Κυριακή τῆς τυροφάγου (Sonntag des Käseessens, weil von da an auch der Genuß der Lakticinien verboten ist).

Κυριακή πρώτη τῶν νηστειῶν ἕτοι ὀρθοδοξίας (der erste Fastensonntag, auch Sonntag der Orthodoxie genannt, zur Erinnerung an die Beendigung des Bilderstreites).

Κυριακή δευτέρα, τρίτη, τετάρτη καὶ πέμπτη τῶν νηστειῶν (zweiter bis fünfter Fastensonntag).

Κυριακή τῶν βαίων (Palmsonntag, von βαῖς, Palmzweig).

Ἡ ἅγια καὶ μεγάλη πέμπτη (Gründonnerstag).

Ἡ ἅγια καὶ μεγάλη παρασκευή (Karfreitag).

<sup>1)</sup> *Leo Allatius*, De dominicis et hebdomadibus recent. Graecorum (Colon. 1648) pag. 1400, citiert bei *Daniel*, Cod. lit. IV, 212sqq.

<sup>2)</sup> Die Form dieses Adjektivs ist gebildet nach Analogie von ἀκλειως.

- Τὸ ἅγιον καὶ μέγα σάββατον (Karsamstag).  
Ἡ ἅγια καὶ μεγάλη κυριακὴ τοῦ πάσχα (Ostersonntag), ἡ ἑβδομας διακαινήσιμος, d. i. Woche der Erneuerung (die Osterwoche).  
Κυριακὴ τοῦ ἀντιπάσχα καινὴ (Weißer Sonntag, auch νέα κυριακὴ τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Θωμᾶ genannt, wegen des Evangeliums vom ungläubigen Thomas Joh. 20, 19ff. Am Schluß der Messe werden geweihte Brote zerschnitten und an die Gläubigen verteilt).  
Κυριακὴ τῶν ἁγίων μυροφόρων γυναικῶν καὶ Ἰωσήφ τοῦ δικαίου (Sonntag der Weihrauch bringenden Weiber und Josephs des Gerechten; siehe Mark. 16, 1—7, Luk. 24, 1—10).  
Κυριακὴ τοῦ παραλύτου (der Sonntag des Gichtbrüchigen; siehe Apg. 9, 32ff.).  
Κυριακὴ τῆς Σαμαρείτιδας oder Μεσηπεντηκοστῆς (Sonntag der Samariterin, wegen des Evangeliums Joh. 4, 1—42).  
Κυριακὴ τοῦ τυφλοῦ (Sonntag des Blindgeborenen).  
Τῇ πεμπτῇ τῆς Ἀναλήψεως mit der darauffolgenden Woche ἑβδομας ἀναλήψιμος.  
Κυριακὴ τῶν ἁγίων 318 θεοφόρων πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ συνελθέντων (dem Andenken an die erste allgemeine Synode gewidmet).  
Κυριακὴ τῆς ἁγίας πεντηκοστῆς (Pfingsten).  
Κυριακὴ τῶν ἁγίων πάντων (unser Trinitatissonntag ist bei den Griechen das Allerheiligenfest, mit welchem ein Fasten verbunden ist. Von nun an werden die sonntäglichen Evangelien bis Kreuz-Erhöhung, 14. September, aus Matthäus genommen; daher der Name der folgenden 16 Sonntage Matthäussonntage).  
Κυριακὴ δευτέρα bis δεκάτη ἕκτη τοῦ Ματθαίου.  
Κυριακὴ πρὸ τῆς ὑψώσεως (Sonntag vor Kreuz-Erhöhung).  
Κυριακὴ μετὰ τὴν ὑψωσιν.  
Κυριακὴ πρώτη τοῦ Λουκᾶ bis κυριακὴ δωδεκάτη τοῦ Λουκᾶ, auch Sonntag der heiligen Patriarchen (τῶν προπατόρων) genannt.  
Κυριακὴ πρὸ τῆς Χριστοῦ γεννήσεως (Sonntag vor Weihnachten, auch Sonntag aller heiligen Väter genannt).  
Ἡ τοῦ Χριστοῦ γέννησις (Weihnachten).  
Κυριακὴ μετὰ τὴν Χριστοῦ γέννησιν (Sonntag nach Weihnachten).  
Ἡ τοῦ κυρίου περιτομὴ (Beschneidung des Herrn).  
Κυριακὴ πρὸ τῶν φώτων (Sonntag der Lichte. Vgl. oben S. 113 Anm. 1. Erster Sonntag vor Epiphanie).  
Κυριακὴ μετὰ τὰ φῶτα (Sonntag nach Epiphanie).  
Κυριακὴ δεκάτη πέμπτη τοῦ Λουκᾶ<sup>1)</sup> περὶ τοῦ Ζακχαίου.  
Κυριακὴ δεκάτη ἑβδόμη τοῦ Ματθαίου.  
Κυριακὴ τοῦ τελώνου.

<sup>1)</sup> Dieser Sonntag heist der 15. des Lukas, weil das Evangelium der beiden Sonntage nach Weihnachten auch aus Lukas genommen ist. Die Aufzählung bei Daniel, die nicht fehlerfrei scheint, stimmt mit der bei Nilles II, p. xvii—xxi am Schluß nicht überein.

Was die unbeweglichen Feste angeht, so teilen die Griechen sämtliche Feste, bewegliche und unbewegliche, in vier Rangklassen ein. Die erste, höchste umfaßt: Weihnachten, Epiphanie (6. Januar), Lichtmeß (2. Februar, ὑπαπάντη τοῦ κυρίου ἡμῶν), Mariä Verkündigung (ὁ εὐαγγελισμός), Palmsonntag, Himmelfahrt, Pfingsten, Verkündigung des Herrn, *Assumptio b. M. V.* (ἡ κοίμησις, 15. August), Mariä Geburt (8. September), Kreuz-Erhöhung (14. September) und *Praesentatio b. M. V.* (21. November).

Etwas tiefer stehen im Range *Circumcisio, Nativitas s. Joannis Bapt.* (24. Juni), Peter und Paul (29. Juni) und *Decollatio s. Joannis Bapt.* (29. August). Die übrigen Feste aufzuzählen ist hier nicht nötig.

### § 21. Das Quatemperfasten.

Das Quatemperfasten<sup>1)</sup> ist nur der abendländischen bezw. der römischen Kirche eigen und war hier von alters her üblich, so daß Leo d. Gr. ihm einen apostolischen Ursprung zuzuschreiben geneigt war. Der genannte Papst bringt es mit dem Wechsel der Jahreszeiten in Verbindung<sup>2)</sup> und bestimmt dessen Bedeutung dahin, daß dadurch Gott für die Gaben, welche er uns zur Erhaltung des leiblichen Lebens gewährt, Ehre und Lob dargebracht werden, die ihm dafür gebühren. Es soll uns ferner aneifern, von den Gaben, die uns etwa zu teil geworden, guten Gebrauch zu machen, uns bei Überfluß in der Enthaltbarkeit zu üben und den Bedürftigen reichlich mitzuteilen. Man solle weder über Spärlichkeit der Gaben murren, noch bei etwaigem Übermaß einer Fruchtart unzufrieden sein; denn auch das letztere komme vor. Was Gott gefällt, möge auch uns gefallen<sup>3)</sup>. Das Quatemperfasten überhaupt und namentlich das des Dezember wird von Leo mit dem Ackerbau und der Ernte in direkte Beziehung gesetzt (*ut omnium fructuum collectione conclusa* etc. Sermo 16, c. 2); auch die älteren Liturgien enthalten Gebete, die darauf Bezug nehmen<sup>4)</sup>, und diese Spuren führen zur richtigen Herleitung des Ursprungs dieser Fasttage. Sie sind nämlich eine Überkleidung ursprünglich heidnischer Übungen mit christlichem Charakter. Die Römer waren in der Urzeit ja ein auf den Feldbau angewiesenes Völkchen, ihre heimischen Götter waren vorwiegend Gottheiten des

<sup>1)</sup> Siehe den Art. Fastenzeiten von *Heuser* im Kirchenlex. IV (2. Aufl.). Derselbe ist zu vervollständigen durch die Untersuchung von *G. Morin*, *Revue bénédictine* 1897, p. 336—347: *L'origine des quatre-temps*.

<sup>2)</sup> *Leo M.*, Sermo 19, al. 18, c. 2: *Per totius anni circulum distributa sunt [ieiunia], ut lex abstinentiae omnibus sit adscripta temporibus. Siquidem ieiunium vernum in quadragesima, aestivum in pentecoste, autumnale in mense septimo, hiemale in hoc qui est decimus celebretur.*

<sup>3)</sup> *Leo M.*, Sermo 16, al. 15, c. 1. 2; Sermo 12, al. 11, c. 3.

<sup>4)</sup> *Morin* l. c. p. 345 citiert Stellen aus dem Leoninum und Gelasianum dafür; cf. *Migne* 55, 153 sqq.

Ackerbaus, wie schon Tertullian hervorhebt (Sterculus, Epona, Mutunus u. s. w.), und ihr Kultus nahm vielfältige Beziehung auf Vorkommnisse des Ackerbaus. Man begleitete die wichtigsten Akte mit religiösen Ceremonien und Übungen. So wurde für das Gedeihen der Aussaat der Segen von oben erfleht durch die *feriae sementivae*, welche zwischen Ende November und der Wintersonnenwende, also im Dezember gehalten wurden. In der Zeit der Körnerernte feierte man die *feriae messis*, und die Weinernte war durch die *feriae vindemiales* bezeichnet<sup>1)</sup>.

Mit dieser Thatsache, daß der römische Götterkult drei Arten solcher *feriae* aufweist (von einer vierten fehlen nämlich die Nachweise), scheint trefflich eine Angabe zu harmonieren, welche man bislang als die älteste Beweisstelle für die Quatemper angesehen hat, aber ohne sie zur völligen Zufriedenheit deuten zu können. Es ist die Stelle im Papstbuche, wo es heißt, Callistus (217—222) habe an drei Sabbaten des Jahres ein Fasten angeordnet<sup>2)</sup>. Die Dreizahl würde nämlich sehr gut den obengenannten drei Ferialtagen entsprechen. Da nun im 5. Jahrhundert bei Leo von vier Fasten dieser Art im Jahr die Rede ist, so mußte das vierte Fasten der im Leben so gewöhnlichen Einteilung des Jahres in Quartale entsprechend im Lauf des 4. Jahrhunderts hinzugekommen sein. Möglicherweise konnte auch die Stelle Zach. 8, 19 die Veranlassung dazu gegeben haben, wo von einer jüdischen Sitte, die vier Jahreszeiten jede einzeln durch ein Fasten zu heiligen, die Rede ist.

Die Quatemper kommen alle vier schon im Leoninischen Sakramentar vor, und als die Tage, an welchen gefastet wurde, werden Mittwoch, Freitag und Samstag bezeichnet<sup>3)</sup>, ebenso im Gelasianum. Gelasius gestattete, an allen Quatemper- und Mittfasten Ordinationen von Priestern und Diakonen vorzunehmen<sup>4)</sup>.

Das Quatemperfasten führt in den älteren liturgischen Büchern den Namen *ieiunium primi, quarti, septimi et decimi mensis* und fiel in die Monate März, Juni, September und Dezember. Die Woche der genannten Monate aber, in welcher das Quatemperfasten gehalten werden mußte, scheint in älterer Zeit nicht fest bestimmt gewesen zu sein. Das könnte, wenn die Ansicht Morins richtig ist, damit in Zusammenhang gebracht werden, daß auch die Zeit der erwähnten Ackerbaufeste nicht genau festgelegt war, sondern im konkreten Fall von den Pontifices bestimmt wurde. So herrschte noch lange Ungewißheit namentlich darüber, ob der erste Quatemper vor oder innerhalb der Quadragesime zu halten sei und in welche Adventswoche der

<sup>1)</sup> Über die *feriae conceptivae* und *sementivae* der Römer vgl. *Marquardt-Mommsen*, Staatsverwaltung III, 198 ff.

<sup>2)</sup> Liber pont. Callistus: Hic constituit ieiunium die sabbati ter in anno fieri, frumenti, vini et olei secundum prophetiam. Ed. *Duchesne* I, 141.

<sup>3)</sup> Sacr. Leon., ed. *Bianchini* p. 25. 101, nr. XXVII, orat. 1.

<sup>4)</sup> *Gelas.*, Ep. ad episc. Luc. c. 11; *Migne* 59, 47.

letzte falle. Die jetzigen Termine wurden nach einer Mitteilung des Mikrologus<sup>1)</sup> erst von Gregor VII. endgültig festgesetzt, nämlich für das erste Quatemperfasten die erste Fastenwoche, für das zweite die Pfingstwoche, für das dritte die dritte Woche des September und für das vierte die dritte Adventswoche.

Nach dem Gesagten wäre also das Quatemperfasten ursprünglich eine speziell römische und zwar stadtrömische Einrichtung gewesen, und die römischen Bischöfe haben dasselbe durch fortgesetzte Empfehlungen bei ihren italienischen Kollegen zunächst in Italien heimisch gemacht. Nach Gallien und den christlichen Teilen Deutschlands kam es durch die Begünstigung, welche die romanisierenden Bestrebungen im Kultus durch die Karolinger erfuhren; in Spanien war das Quatemperfasten unbekannt bis zur Zeit der Einführung des römischen Ritus im 11. Jahrhundert, und in Mailand wurde es noch viel später, nämlich erst durch den hl. Karl Borromäus, eingeführt<sup>2)</sup>. Man kann also vom geschichtlichen Standpunkt aus nicht sagen, Zweck des Quatemperfastens sei ursprünglich gewesen, dadurch würdige Priester von Gott zu erflehen. Denn davon konnte erst die Rede sein, nachdem die Päpste die Quatempertage zu Ordinationsterminen gemacht hatten. Entstanden sind sie aus den ländlichen Festen des alten Rom, was namentlich bei dem Dezemberfasten von Leo d. Gr. deutlich hervorgehoben wird<sup>3)</sup>.

In späterer Zeit trat letzteres freilich ganz zurück, und die Quatemper nahmen rein den Charakter von Buß- und Bettagen an. In den Gebeten des jetzigen römischen Missale ist keine Spur des ursprünglichen Charakters mehr zu finden. Die Quatempermesses des Advent nehmen Bezug auf die bevorstehende Ankunft Christi, die der Quadragesime auf das Leiden und die Sühnung der Sünden, die der Pfingstwoche auf die Sendung des Heiligen Geistes, und wo nicht gerade auf diese Dinge Bezug genommen wird, sind die Orationen allgemeineren Inhaltes oder handeln vom Fasten im allgemeinen und dessen Nutzen. Nur die Messen des September lassen sich noch in etwa mit dem als historisch nachgewiesenen Ursprung in Einklang bringen, insofern sich darin vorwiegend eine freudige Stimmung kundgibt (*Exsultate* etc.), was auf die glücklich eingebrachte Ernte bezogen werden kann. Allein in zwingender Weise ist auch hier eine solche Beziehung nicht nachzuweisen.

Gehen wir die Gebete der ältesten Sakramentarien durch, so ist es da bereits ebenso. Das Gelasianum enthält zunächst zwei Formeln, welche dazu dienten, den Gläubigen das bevorstehende

<sup>1)</sup> *Migne* 151, 978, c. 24—27. Der Mikrologus ist nach *Bäumer* von Berno von Reichenau († 1405) verfasst.

<sup>2)</sup> *Morin* l. c. p. 338 sq.

<sup>3)</sup> *Leo M.*, Sermo 2 de iei. X. mensis: Decimi mensis celebrandum esse ieiunium, quo pro consummata perceptione omnium frugum dignissime largitori earum Deo continentiae libamen offertur.

Fasten anzusagen, was geschah in der Messe nach dem *Pax Domini sit semper vobiscum*<sup>1)</sup>. Dann finden sich im ersten Teil je eine Messe für die drei Quatempertage des vierten Monats, d. h. des Juni, und im zweiten desgleichen für den September und Dezember<sup>2)</sup>, während die Quatemper des März im ersten Teil No. XIX und XX nur angedeutet sind. Eigene Messen für die drei Tage waren ohnehin schon vorhanden. Im Gregorianum ist es ähnlich, es finden sich dort deutlich die Messen für März, Juni und September, nicht aber für den Dezember<sup>3)</sup>. Von den Orationen dieser beiden Sakramentarien sind nur äußerst wenige in das jetzige Missale übergegangen; in betreff der Lektionen ist zu bemerken, daß deren an den Samstagen zwölf waren. Das jetzige römische Missale schreibt für die Mittwoch drei Lektionen vor, für die Freitage nur zwei wie gewöhnlich, für die Samstage aber steigert sich die Zahl auf sechs und im Adventsquatemper sogar auf sieben einschließlic des Evangeliums.

Wenn in den älteren Quellenschriften meist nur drei der Quatemper deutlich erwähnt werden, nämlich das *ieiunium quarti, septimi et decimi mensis*, so kann das nicht sehr auffallen, da das Fasten des März regelmäsig in die Fastenzeit traf und leicht unbemerkt bleiben konnte.

Was die Verbreitung des Quatemperfastens in der abendländischen Kirche betrifft, so erfolgte sie nicht gerade schnell. Zuerst scheinen es die Angelsachsen angenommen zu haben, die ja bei ihrer Bekehrung das ganze römische Ritual herübernahmen. So wird es denn 747 von der Synode zu Cloveshove (can. 18) zu halten befohlen. Chrodegang und Theodulf erwähnen es in ihren einschlägigen Schriften noch nicht. Dagegen scheint es durch den hl. Bonifatius in Deutschland und damit auch im Frankenreiche eingeführt worden zu sein. Und wenn auch die *Statuta s. Bonifatii* nicht in allen Teilen gleichzeitig sind, so wird sicher durch das Capitulare Karls d. Gr. vom Jahre 769 das Quatemperfasten anbefohlen<sup>4)</sup>. Auch der Umstand, daß die Beobachtung desselben noch von den Synoden des 9. Jahrhunderts, z. B. der von Aachen 813 u. a., mehrfach in Erinnerung gebracht werden mußte, beweist, daß es in den nördlichen Ländern noch nicht recht eingebürgert war<sup>5)</sup>.

Überdies herrschte noch darüber Unklarheit, in welche Woche der betreffenden Monate das Quatemperfasten zu verlegen sei. In Rom nahm man dafür die erste Woche des Monats. Anderwärts

<sup>1)</sup> H. Menard, Notae et observ. in Sac. Greg. bei Migne 78, 393.

<sup>2)</sup> Sac. Gelas.; Migne 74, 1069. 1133. 1178sqq.

<sup>3)</sup> Sac. Gregor.; Migne 78, 59—61. 113—115. 140—142.

<sup>4)</sup> Migne 97, 124: Ut ieiunium quatuor temporum et ipsi sacerdotes observent et plebi denuntient observandum. Das war also bis dahin im Frankenreiche noch nicht üblich.

<sup>5)</sup> Vgl. Binterim, Gesch. d. d. Prov.- u. Diöz.-Konzilien II, 273 ff.; III, 517 ff.

entstanden Zweifel darüber, was zu thun sei, wenn es im Juni mit der Pfingstwoche zusammentreffe, und ob man das Fasten schon halten dürfe, wenn der 1. März auf den Donnerstag oder Freitag fällt, der Mittwoch aber auf den letzten Februar<sup>1)</sup>. Gregor VII. machte dem schwankenden Zustande ein Ende, indem er das jetzige Verfahren einführte<sup>2)</sup>.

Aus den Quatemperfasten, die im Mittelalter mit großer Strenge beobachtet wurden, gingen die Buß- und Bettage der Protestanten hervor. Das verriet sich früher deutlich z. B. bei der in Hannover herrschenden Einrichtung. Dort hatte man bis vor kurzem folgende drei Buß- und Bettage: 1. den Karfreitag, 2. den Quatempermittwoch vor Michaelis, 3. den Mittwoch in der vollen Woche vor Weihnachten. In Preußen wurden schon durch Verordnung vom 28. Juni 1773 die bis dahin beobachteten Buß- und Bettage auf einen reduziert, nämlich den Mittwoch nach Jubilate<sup>3)</sup>, und dieser im Jahre 1893 in den November verlegt. Hier verrät sich nur noch in der Beibehaltung des Wochentages der eigentliche Ursprung der Institution. Denn an und für sich wäre zum Büßen ein Wochentag so geeignet wie der andere<sup>4)</sup>.

## § 22. Die Litanien oder Rogationen.

*Litaniae* nannte man feierliche Umzüge des Klerus und Volkes, wobei Gebete hergesagt und auch religiöse Bilder und Abzeichen umhergetragen wurden. Sie entsprachen also dem, was man jetzt Bittprozessionen nennt. Solche abzuhalten war in der Zeit vor Konstantin nicht möglich; als aber das Christentum eine öffentlich anerkannte Religion geworden war, kamen sie bald in Aufnahme, um so mehr als auch die Heiden solche vielfach und zu bestimmten Zeiten veranstalteten.

Solche Litanien waren namentlich häufig und regelmässig in Rom. Dort pflegte in der Fastenzeit der Papst von seiner Wohnung aus sich unter feierlichem Geleit nach den verschiedenen Kirchen der Stadt zu begeben und daselbst den Gottesdienst zu feiern, und zwar jeden Tag nach einer andern Kirche, wo Halt gemacht wurde. Daher stammt der noch jetzt in den Missalien beibehaltene Ausdruck *statio*. Dieser Gebrauch ist aber im Laufe der Zeit abgekommen.

Dagegen sind einige dieser *litaniae* feste Bestandteile des Kultus geworden und haben ihre bestimmte Stelle im Kirchenjahr,

---

<sup>1)</sup> Der Streit entstand dadurch, daß die alten Missalien, *Sacramentorum libri*, nur den Monat festsetzten, aber über die Woche, wann das Quatemperfasten zu halten sei, nichts sagten. Vgl. Berno von Reichenau (*Migne* 142, 1097), dessen kleine Schrift, zwischen 1020 und 1031 verfaßt, die Zeitfrage behandelt.

<sup>2)</sup> *Micrologus* c. 24.

<sup>3)</sup> *Fr. Strauss*, *Das evang. Kirchenjahr* S. 252.

<sup>4)</sup> In der Schweiz jedoch hält man auch den Sonntag für geeignet, indem der dritte Sonntag im September zum eidgenössischen Bußtag ausersehen ist.

nämlich die Bittprozession am 25. April, dem Markustage, sogen. *litanía maior*, und die, welche an den drei Tagen vor Himmelfahrt gehalten werden, *litanía minor* genannt. Die Benennung kann auffallend erscheinen, da die *minor* drei Tage dauert und die *maior* nur einen; sie erklärt sich aber aus der geschichtlichen Entstehung.

Die christlichen Bittprozessionen knüpfen nämlich an die bestehenden heidnischen an und traten an deren Stelle. Dies ist besonders klar bei der *litanía maior*, weil bei dieser auch der Tag festgehalten wurde, der 25. April. Denn mit dem Markusfeste, welches in der römischen Kirche erst viel später eingeführt wurde, hat die *litanía* nichts zu schaffen.

Die alten Römer hatten nämlich Bittgänge, welche innerhalb der Stadt, und solche, welche außerhalb derselben abgehalten wurden. Letztere entsprachen also unsern Flurprozessionen. Die ersteren hießen *amburbalia* von *urbs*, die letzteren *ambarvalia* von *arva*<sup>1)</sup>. Sie dienten entweder dazu, das Gedeihen der Feldfrüchte von den Göttern zu erflehen, und kehrten jährlich an bestimmten Tagen wieder, oder Kalamitäten abzuwenden, und wurden dann je nach Bedürfnis angeordnet<sup>2)</sup>.

Das am meisten bekannte *ambarvale* des alten Rom fand am VII. Kal. Maias (25. April) statt. Die Prozession nahm ihren Weg auf der *Via Flaminia*, dem jetzigen Corso, und ging bis zum fünften Meilenstein, d. h. bis zur Milvischen Brücke. Dort wurden dem Gotte Robigus die Eingeweide eines Hundes und eines Schafes geopfert<sup>3)</sup>. Da die Prozession vor allem Abwendung des Getreidebrandes (*robigo*) erflehen sollte, hieß der Tag im Kalender Robigalia. Als Rom mehr und mehr Großstadt wurde, traten dort der Ackerbau und seine Feste in den Hintergrund, und in dem Kalender des 4. Jahrhunderts sowie in dem des Polemius Silvius kommt die Bezeichnung Robigalia an diesem Tage nicht mehr vor. Der Papst Liberius nun soll es gewesen sein, der den heidnischen Bittgang Roms in einen christlichen umwandelte. Es ist zwar ein mittelalterlicher Schriftsteller, Beleth, der im Rationale c. 123 diese Nachricht aufbewahrt hat, aber bei seiner Belesenheit dürfte anzunehmen sein, daß er sie aus alten zuverlässigen Quellen geschöpft hat. Wenn sich auch im Gelasianischen Sakramentar noch keine Spur davon findet, so kann die Übung doch in praxi bestanden haben. Von Gregor d. Gr. dagegen, wurde die Prozession förmlich organisiert und immer sehr feierlich abgehalten.

<sup>1)</sup> Servius, Comm. zu Virgil. Bucol. eocl. III, 77.

<sup>2)</sup> Beispiele bei Usener, Religionsgesch. Untersuchungen S. 306—315. 305 Anm. 22.

<sup>3)</sup> Ovid., Fasti IV, 905 sqq. und Fasti Praenest. Corp. inscr. lat. I, 392. Über die Robigalia siehe Marquardt-Mommsen, Staatsverwaltung III, 574.

Gregor d. Gr. bereitete nämlich das Volk schon am Tage vorher durch eine Predigt auf den Bittgang vor. Dieser selbst vollzog sich in sieben Abteilungen, daher *litania septiformis* genannt. Jede Abteilung ging von einer andern Kirche aus, und alle trafen in Maria maggiore zusammen<sup>1)</sup>. Da Gregor an einer andern Stelle sagt: „Die Rückkehr dieser jährlichen Feier ermahnt uns, sie mit frommem Herzen zu begehen“, so war sie schon älteren Datums und nicht erst durch ihn eingeführt<sup>2)</sup>. Die Prozeßion des 25. April war also die eigentlich stadtrömische, und da die der Bittwoche erst später in Rom Eingang fand, so erklärt sich daraus schon die Benennung *litania maior*. Als die ältere wurde sie auch mit größerer Feierlichkeit begangen<sup>3)</sup>.

Die *litania minor* wurde um 470 vom hl. Mamertus, Bischof von Vienne, eingeführt<sup>4)</sup>. Erdbeben und andere Kalamitäten hatten ihn veranlaßt, im genannten Jahre an den drei Tagen vor Himmelfahrt öffentliche Bittgänge abzuhalten, die beibehalten und anderwärts nachgeahmt wurden. So zuerst von Sidonius Apollinaris, Bischof von Clermont<sup>5)</sup>. Die Synode von Orleans 511 (can. 27) schrieb sie für das ganze damalige fränkische Reich vor. Es sollte an den drei Tagen, die hier schon den Namen *rogationes* führen, gefastet werden wie in der Quadragesime, und die Sklaven sollten nicht arbeiten. Schon zur Zeit des Avitus († 518) waren die Rogationen allgemein (*toto orbe*) verbreitet und sehr beliebt. In Rom wurden die *litaniae* der Bittwoche erst unter Leo III. (795—816) angenommen, wohl infolge des damals in Rom mächtigen Einflusses der Franken<sup>6)</sup>. Denn eigentlich verstößt die Abhaltung von Bußtagen in dieser Zeit gegen das uralte Prinzip, daß die Quinquagesima eine Zeit kirchlicher Freude sei.

Solcher ländlichen Feierlichkeiten wie die erwähnten gab es im Reiche auch sonst und an andern Tagen als in Rom; so wurde in Südtirol z. B. am 29. Mai von den Heiden noch 397 ein ländliches Fest gefeiert<sup>7)</sup>. Daher waren anderwärts auch andere Tage für Litanien bestimmt, ob neben der zuletzt genannten oder statt derselben ist nicht immer klar. So erließ die zweite Synode von Lyon 567 (can. 6) die Vorschrift, in der ersten Novemberwoche Litanien ganz wie die vor Himmelfahrt üblichen abzuhalten. Die Mailänder Kirche hielt die Rogationen in der Woche nach Himmelfahrt. Die Synode von Gerunda vom Jahre 517 (can. 2) setzte sie in die Woche nach Pfingsten und eine zweite Litania auf den 1. November, wenn

<sup>1)</sup> Gregor., Epist. II, 2.

<sup>2)</sup> Krieg in Kraus' Real-Encykl. II, 305 f. Martène, De antt. eccl. rit. I, 514 sqq.

<sup>3)</sup> Notker Balbulus gesteht (Martyrol. 25. April), die Urheber der *litania maior* nicht zu kennen, der Urheber der *minor* war ihm bekannt.

<sup>4)</sup> Avitus, Hom. de rogat.; Migne 59, 289. Gregor. Tur., Hist. Franc. II, 34.

<sup>5)</sup> Sidon. Ap., Epist. V, 14; VII, 1.

<sup>6)</sup> Lib. pont., ed. Bianchini II, 386.

<sup>7)</sup> Migne 18, 550.

dieser nicht ein Sonntag war (ibid. can. 3), die sechste Synode von Toledo 638 (can. 2) auf die Iden des Dezember. Deshalb ist zu vermuten, daß die Litanien in Spanien ihre eigenartige Entwicklung gehabt haben<sup>1)</sup>. Dort wie in Gallien wurde an den Rogationstagen gefastet.

## Zweiter Abschnitt. Die Heiligenfeste.

### § 23. Die offiziellen Quellen der Heiligengeschichte.

Das Kirchenjahr ruft den Gläubigen die Veranstaltungen, welche Gott zum Heile der Menschen getroffen, insbesondere die Heilthaten des Neuen Bundes, also das Leben und Leiden des Herrn, ins Gedächtnis zurück und läßt diese Ereignisse zeitlich verkürzt im Laufe eines Jahres vor ihren Augen sich gleichsam nochmals abspielen. Dazu sind die Sonn- und Feiertage des Jahres, besonders diejenigen von Advent bis Pfingsten, verwendet. Sie bilden ein organisches Ganzes, welches nach einer bestimmten Idee geordnet ist, und dieses Ganze setzt sich aus den drei Festen resp. Festkreisen Weihnachten, Ostern und Pfingsten zusammen. Die Grundlagen und der Kern der Festordnung waren durch höhere Hand gegeben, und nur die Weiterbildung, also der geringere Teil des Ganzen, ist auf menschliches Denken und menschliche Thätigkeit zurückzuführen.

Nun gilt es, den zweiten Bestandteil der christlichen Festordnung, die Feste der Heiligen, zu untersuchen. Diese unterscheiden sich von den Festen des Herrn sowohl nach ihrer Entstehung als auch nach ihrer Behandlung und zeitlichen Verteilung, Fortbildung und Verbreitung<sup>2)</sup>.

Als heilig und verehrungswürdig galten seit dem Bestehen der Kirche, ohne daß darüber verhandelt und debattiert worden wäre, diejenigen, welche ihr Leben für den christlichen Glauben hingaben, und schon die neutestamentlichen Urkunden haben es nicht unterlassen, das Andenken derer auf die Nachwelt zu bringen, deren Tod in die apostolische Zeit fiel, der unschuldigen Kinder von Bethlehem, Jakobus des Älteren und vor allem des ersten Märtyrers Stephanus. Die Blutzengen Jesu<sup>3)</sup> sah der apokalyptische Seher unter dem Altare Gottes, der ihrer nicht vergiftet<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> In Spanien waren litaniae am 10. September, 7. November und 15. Dezember nach Lect. von Silos.

<sup>2)</sup> Litteratur: *Lebrun*, De martyrum natalitiis diss.; *Migne*, Patr. lat. 61, 519sq. *Sollerius*, Praef. zum Mart. Usuardi; *Migne* 123, 459sqq. *Ruinart*, Praef. zu den Acta mart. sincera et genuina. *Le Blant*, Les actes des martyrs, in Mémoires de l'institut 1888, p. 57—336. Dazu einige kritische Bemerkungen von *Fr. Görres* in *Hilgenfelds Zeitschr.* 1891, Heft I.

<sup>3)</sup> Offenb. 17, 6.

<sup>4)</sup> Offenb. 6, 9—11.

Ebensowenig vergißt ihrer die Kirche. Seit deren Gründung machte es sich jedwede Gemeinde zur Aufgabe, das Andenken der Blutzegen, die ihr angehört hatten, zu bewahren. In den größeren Gemeinden, wo die Zahl dieser Blutzegen sich bald mehrte, wurden bald die nötigen Veranstaltungen getroffen, ihr Andenken zu erhalten. In großen Kirchengemeinden war das auch unerläßlich, wenn das Andenken der Glaubenshelden nicht untergehen sollte. Genauer sind wir in dieser Hinsicht freilich nur in betreff der römischen Kirche unterrichtet, aber es ist nicht zu zweifeln, daß auch kleinere Gemeinden in ähnlicher Weise verfahren. In einzelnen Fällen bewirkte das schon die bleibende Verehrung, welche den Grabstätten solcher Personen gewidmet wurde. Dieselben erhielten nämlich, wenn sie auch als vermeintliche Übertreter der Staatsgesetze einen schimpflichen Tod erlitten hatten, doch ein ehrliches Begräbniß. Denn mit dem Tode des Schuldigen war die irdische Gerechtigkeit nach römischer Rechtsanschauung befriedigt, und seine Leiche wurde den Angehörigen oder Freunden zum anständigen Begräbniß ausgeliefert<sup>1)</sup>, außer in Fällen, wo es tumultuarisch zuging, was im römischen Reiche vor Diokletian kaum vorkam, oder wo es sich um Majestätsverbrecher handelte.

Dafür, daß das Andenken der Märtyrer fortlebe, sorgten, wie gesagt, nicht bloß die Angehörigen und Freunde, sondern auch die Gemeinden, denen sie angehört hatten. Wenn jene ihnen Grabkapellen errichteten und die Nachrichten über sie bewahrten, so trug die Gemeinde ihrerseits die Namen und den Tag ihres Todes in Verzeichnisse ein. In großen Gemeinden aber wurde durch die Bischöfe eine amtliche Berichterstattung über die vorkommenden Martyrien organisiert. Nach einer Meldung im Pontifikalbuch soll schon Clemens I. Rom in sieben Regionen eingeteilt und für jede einen christlichen Notar bestellt haben, der die betreffenden Vorkommnisse seiner Region sorgfältig erforschen sollte<sup>2)</sup>. Bei der Größe der Stadt Rom war das notwendig. Sie war von Augustus zum Behuf der polizeilichen und sonstigen Verwaltung in 14 Regionen eingeteilt, und Clemens dürfte je zwei Regionen zum bezeichneten Zweck zusammengelegt haben. Diese Maßregel taucht im Pontifikalbuch noch einmal auf in der Vita des Fabianus, und zwar in der Form, daß gesagt wird, dieser Papst habe sieben Subdiakonen beauftragt, darauf zu sehen, daß die sieben Notare die Akten der Märtyrer genau sammelten. Er verdoppelte also das Personal und ordnete die Subdiakonen den

---

<sup>1)</sup> Digg. 48, tit. 24, nr. 3: Corpora animadversorum quibuslibet potentibus ad sepulturam danda sunt.

<sup>2)</sup> Lib. pont., ed. *Duchesne* p. 52. 128: Clemens fecit septem regiones et dividit notariis fidelibus ecclesiae, qui gesta martyrum sollicito et curiose unusquisque per regionem suam diligenter perquireret.

Notaren über<sup>1)</sup>. Auch sein Vorgänger Anterus (235—236) sammelte die *gesta martyrum* und verwahrte die Akten sorgfältig, wie eine freilich etwas undentliche Notiz desselben Papstbuches meldet<sup>2)</sup>.

Ebenso verfuhr Cyprian, als die dezianische und valerianische Verfolgung in Karthago zahlreiche Opfer forderte. Er befahl nämlich den Priestern und Diakonen von Karthago, sich nicht nur in jeder Weise der um des Glaubens willen Eingekerkerten anzunehmen, sondern auch für die Leichen der im Gefängnis Verstorbenen zu sorgen, selbst wenn sie, ohne die Folter erlitten zu haben, sterben sollten, dann aber auch den Namen und Todestag eines jeden aufzuschreiben, damit man sein Andenken beim Gedächtnis der Märtyrer feiern könne<sup>3)</sup>. Die Forderung, das Datum zu notieren, war leicht zu erfüllen, da in allen Städten auf Marmortafeln eingemeißelte Kalender zur öffentlichen Benutzung aufgestellt waren<sup>4)</sup>.

Wir haben übrigens ein authentisches Dokument dieser Art in dem ausführlichen Bericht der Gemeinde von Lyon-Vienne über die Märtyrien, welche sich dort unter Antoninus Pius zutrugen. Da derselbe nach Kleinasien gesandt wurde, war es dem Eusebius möglich, ihn für seine Kirchengeschichte zu erlangen und der Hauptsache nach ihr einzuverleiben.

In dieser Weise wurde mehr oder weniger überall verfahren. Es wurden die Namen der Märtyrer, die der Gemeinde angehörten, in deren Kirchenkalender eingetragen und das Andenken derselben bei der Wiederkehr des Jahrestages kirchlich gefeiert. Das waren die sogen. *martyres recogniti*, die von der Gemeinde anerkannten Märtyrer. Jede größere Gemeinde, vorab die Patriarchalkirchen, erhielten so ihren Heiligenkalender, der sich im Laufe der Zeit mehr und mehr mit Namen füllte. Authentische Bruchstücke von solchen sind uns erhalten in der römischen *Depositio martyrum*, welche mit der *Depositio episcoporum* spätestens unter Liberius (352—354) zusammengestellt ist, vermutlich aber schon viel früher.

Reichhaltiger, weil aus späterer Zeit, ist das Kalendarium von Karthago vom Ende des 5. oder Anfang des 6. Jahrhunderts, welches Mabillon in seinen *Analecta vetera* herausgegeben hat und worüber er ebendasselbst III, 398 handelt<sup>5)</sup>.

Mit ebenso großem Eifer wie Cyprian war Gregor der Wunderthäter, Bischof von Neocäsarea in Pontus, im 3. Jahrhundert für

---

<sup>1)</sup> Ibid. p. 65. 148: Hic (Fabianus) regiones dividit diaconibus et fecit VII subdiaconos, qui septem notariis imminerent, ut gesta martyrum fideliter colligerent. Die Siebenzahl der Diakonen und Subdiakonen im 3. Jahrhundert ist für die Stadt Rom auch durch *Eus.*, Hist. eccl. VI, 45, § 11, bezeugt.

<sup>2)</sup> Hic gestas martyrum diligenter a notariis exquisivit et in ecclesia recondit. Ibid. p. xcvi. 147. <sup>3)</sup> Ep. XII, 2.

<sup>4)</sup> Bullettino d. comm. arch. comunale di Roma 1894, p. 240sgg.

<sup>5)</sup> *Ruinart*, Acta mart. p. 630; dazu seine admonitio.

Erhaltung der die Märtyrer betreffenden Nachrichten thätig; er durchwanderte die ganze Gegend und bestärkte die Bevölkerung überall in dem Eifer, die Gedächtnistage derjenigen, die für den Glauben gelitten und gestritten hatten, zu feiern<sup>1)</sup>. So entstanden in jeder Gegend und in jeder größeren Stadt lokale Märtyrerverzeichnisse, was beispielsweise Sozomenus in betreff zweier nahe bei einander gelegenen Städte besonders bezeugt, nämlich Gaza und Constantia. Jede dieser beiden Städte, sagt er, hat ihren eigenen Bischof und ihren eigenen Klerus sowie auch ihre Märtyrerfeste und Verzeichnisse der Priester, die ihre Vorsteher gewesen sind<sup>2)</sup>.

In weit späterer Zeit noch legt Maximus von Turin in einer Predigt von diesem Streben der Gemeinden ein interessantes Zeugnis ab, indem er sagt: „Wie wir den (gemeinsamen) Gedächtnistag aller heiligen Märtyrer feiern müssen, so, meine Brüder, sollen wir noch ganz besonders die Feste derer in Ehren zu halten bemüht sein, welche ihr Blut an unserem Wohnort vergossen haben. Denn wenn auch alle Heiligen, wo immer sie sein mögen, uns allen nützen, so intercedieren die, welche für uns gelitten haben, speziell für uns. Denn der Märtyrer duldet seine Leiden nicht für sich allein, sondern auch zum Nutzen seiner Mitbürger. Folge seines Leidens ist für ihn selbst die Belohnung im Himmel, für seine Mitbürger das gute Beispiel, für ihn die Ruhe, für sie das Heil.“<sup>3)</sup>

Die offizielle Heiligenverehrung beschränkte sich anfangs denn auch auf die Märtyrer. Das erste Beispiel der öffentlichen Verehrung von Heiligen, die nicht Märtyrer waren, bieten Papst Silvester und Martin von Tours, indem ihnen zu Ehren unter Papst Symmachus um 500 in Rom eine Kirche erbaut und auf ihre Namen geweiht wurde, die *basilica Silvestri et Martini*<sup>4)</sup>.

Der Berichte über Märtyrerprozesse giebt es drei Arten:

1. Acta, d. h. Abschriften des Protokolles, welches der Notar (*notarius, commentariensis* und *exceptor*) des Prokonsuls oder Prokurators über den geführten Prozeß aufnahm, und worin Anklage, Verhör, Zeugenaussagen, Folterung und Urteil enthalten waren. Abschriften dieser Akten wurden beteiligten oder interessierten Personen für Geld mitgeteilt. Einzelne solcher Protokolle sind im Original bis auf unsere Zeit gekommen, und sie gehören zum wertvollsten Bestand der alchristlichen Geschichtsquellen. Die bekanntesten sind die *Acta proconsularia s. Cypriani*, dann die des Pionius, Maximilian und Marcellus etc.

2. Passiones, d. i. Aufzeichnungen der einzelnen Vorgänge bei Gefangenschaft, Prozeß und Hinrichtung der Märtyrer, welche von

<sup>1)</sup> Gregor. Nyss., Vita Greg. Thaum.; Migne 46, 954.

<sup>2)</sup> Sozom., Hist. eccl. V, 3.      <sup>3)</sup> Maximus Taur., Hom. 81; Migne 57, 427.

<sup>4)</sup> Lib. pont., Symmachus c. 9.

christlichen Augenzeugen gleichzeitig oder unmittelbar nachher gemacht worden sind. Die ältesten und bekanntesten Schriftstücke dieser Art sind das Schreiben der Kirche von Lyon-Vienne an die Kleinasiaten, die *Passio s. Perpetuae et Felicitatis*, das *Martyrium Polycarpi* etc.

3. Legenden, d. h. Bearbeitungen von Märtyrerberichten der ersten und zweiten Art durch spätere Schriftsteller zu Zwecken der Erbauung oder Geschichtschreibung. Diese Klasse von Schriften ist sehr zahlreich, das Martyrium des hl. Ignatius an der Spitze, aber sie sind an Wert unendlich verschieden, je nachdem sie von mehr oder minder Kundigen, Berufenen oder Unberufenen herrühren. Je früher nach dem Ereignis sie entstanden sind, desto glaubwürdiger sind sie. Denn es gab ja Martyrien genug, wovon weder Acta noch Passiones vorhanden waren, die aber im Gedächtnis der Menschen sich erhielten, als Tradition der Gemeinde fortlebten und dann endlich im Laufe der Zeit aufgeschrieben wurden. Je später dies geschah, desto schlimmer. Denn um so leichter konnten sich Anachronismen, Verwechslungen von Personen und sonstige historische Irrtümer einschleichen und haben sich eingeschlichen. Bei den Franken und Byzantinern fehlte leider auch der historische Sinn und jeder Maßstab für eine gesunde Kritik.

Zur Leichtgläubigkeit gesellte sich oft falscher Lokalpatriotismus und nationaler Hochmut, so daß hie und da selbst Erdichtungen Eingang in diesen Litteraturzweig fanden. Nach Erfindung der Buchdruckerkunst, wodurch alle Litteraturerzeugnisse leicht zugänglich und vergleichende Kritik möglich wurde, bemerkte man sehr bald auch auf katholischer Seite, daß hier Wahres mit Falschem vermischt und eine Scheidung notwendig und in vielen Fällen auch möglich sei. Als Arbeiter und besonnene Forscher auf diesem Gebiete haben sich am meisten ausgezeichnet Henschen und die Bollandisten, Ruinart und in neuester Zeit Le Blant, die am besten den richtigen Mittelweg zu finden wußten.

Was aus solchen Schriften in die liturgischen Bücher übergang, hat für die historische Forschung gerade so viel oder so wenig Wert als die Quelle, woraus es entnommen ist. Denn „es war“, wie S. Bäumer richtig bemerkt, „nie Absicht der Kirche oder der Herausgeber und Verfasser liturgischer Bücher, mit ihren Angaben eine historische Autorität zu bilden oder sich dafür in Anspruch nehmen zu lassen. Und so haben denn auch die Päpste gerade in den Legenden des Breviers manche Verbesserungen anbringen lassen, wenn auch immer noch manches zu thun bleibt“<sup>1)</sup>. Die Legenden erhalten also dadurch, daß sie Aufnahme ins Brevier fanden, keinen höheren Grad von Glaubwürdigkeit als denjenigen, den die Person des

---

<sup>1)</sup> *Suitb. Bäumer*, *Gesch. des Breviers* S. 456. Vgl. was ebenda S. 429. 447 gesagt ist.

Aufnehmenden ihnen von rein natürlichem Gesichtspunkte aus zu verleihen im stande ist. Da nun seit den Zeiten des Bischofs Aurelian von Arles im Abendlande die Lesung der *passiones martyrum* bei der Psalmodie immer mehr Eingang fand<sup>1)</sup> und ein wesentlicher Bestandteil des Breviers wurde, so verdient dies hervorgehoben und festgehalten zu werden<sup>2)</sup>.

Das Verdienst, das Gebiet der Hagiographie zuerst im ganzen, nicht bloß bei einzelnen Gelegenheiten kultiviert zu haben, gebührt, soviel wir wissen, dem Kirchenhistoriker Eusebius. Er hat, schon bevor er seine Kirchengeschichte ausarbeitete, eine Sammlung von Märtyrerakten, also Acta und Passiones, angelegt, συλλογή τῶν μαρτυρίων betitelt, welche er in seiner Kirchengeschichte V, 1. 6 citiert. Leider ist dieselbe verloren gegangen, wurde aber vielleicht noch von Gregor von Tours<sup>3)</sup> benutzt.

Ferner berichtet er in einer eigenen Schrift über die Martyrien, welche sich in Palästina während der diokletianischen Verfolgung von 303—310 zu seinen Lebzeiten zugetragen hatten. Er scheint diese Schrift, die elf Kapitel umfaßt, nach Beendigung seiner Kirchengeschichte abgefaßt zu haben<sup>4)</sup>. Besäßen wir ähnliche Schriften aus jener Zeit auch für andere Kirchenprovinzen, so würde es mit der Kenntnis jener außerordentlichen Begebenheiten besser bestellt sein.

Bei der Art, wie in dieser Angelegenheit verfahren wurde, konnte jede Lokalgemeinde nur für sich eintreten und arbeiten und kümmerte sich nicht um das, was sich anderwärts zutrug. Die Verehrung der Märtyrer war also anfangs nur eine partikuläre. Man war begreiflicherweise nicht ohne Interesse für das, was in dieser Hinsicht in andern Gegenden vorkam, wie ja schon die erwähnte Übersendung des Berichtes von Lyon-Vienne nach Kleinasien beweist, aber man erwieß liturgische und kirchliche Verehrung nur den einheimischen Märtyrern. Also der römische Kirchenkalender nahm nur Märtyrer auf, welche der römischen Gemeinde angehörten, ebenso der alexandrinische nur ägyptische, der antiochenische nur syrische u. s. w. Das blieb so bis zum 9. Jahrhundert. Ein schlagender Beweis dafür ist der Umstand, daß Ignatius von Antiochien, obwohl er in Rom den Tod erlitt, weder im Sacramentarium Gelasianum noch im Gregorianum eine Stelle gefunden hat, während er in Antiochien von Anfang an als Heiliger verehrt wurde. Eine scheinbare Ausnahme bildet es, wenn in Rom Perpetua und Felicitas sowie Cyprian Verehrung genossen. Hier hat offenbar das Verhältnis von Mutter- und Tochterkirche eingewirkt; denn das Christentum war von Rom aus nach Karthago gelangt. Aus den geschilderten Verhältnissen folgt,

<sup>1)</sup> *Aureliani Ar. Regula ad monachos*, ed. *Migne* 68, 396.

<sup>2)</sup> Man vgl. den beachtenswerten Art. von *N. Paulus*: „Martyrologium und Brevier als historische Quellen“ im *Mainzer Katholik* 1900, Aprilheft S. 355 ff.

<sup>3)</sup> *De gloria martyrum* c. 48.

<sup>4)</sup> Cf. *Hist. eccl.* VIII, 13.

dafs Nachrichten über Todesart und Todestag, die aus einheimischen Quellen stammen, von der höchsten Zuverlässigkeit sind, aber nach auswärts nur in seltenen Fällen gelangten.

Da man die Todestage festhielt und in den Kalender setzte, so ist zu beachten, dafs man den Todestag eines Märtyrers einerseits seinen Geburtstag, *natalis, natalitium*, anderseits auch *dies depositionis* nannte; denn es ist zu bemerken, dafs Todestag und Begräbnistag bei den Alten zusammenfielen; darum konnte statt *dies obitus* auch *dies depositionis* gesetzt werden.

Das Begräbnis geschah bei den Römern nämlich unmittelbar, nachdem der Tod konstatiert war. Fast jedermann gehörte einer Begräbnisbruderschaft an, und durch diese war für die Zurüstungen zum Begräbnis im voraus gesorgt. Es waren also nur die häuslichen Zubereitungen, welche einige Zeit in Anspruch nahmen, das Waschen und Ankleiden der Leiche. Darauf konnte sofort das Begräbnis erfolgen. So liefs z. B. Nero seinen Stiefbruder Britannicus noch in derselben Nacht, wo er ermordet war, bestatten<sup>1)</sup>.

Die Christen der ersten Jahrhunderte behielten, was das Begräbnis angeht, alle Gewohnheiten ihrer Zeit und ihres Landes bei und schlossen nur das spezifisch Heidnische und Götzendienerische aus. Sie bestatteten also ihre Toten auch ebenso früh, wie die Heiden dies thaten. Dies erhellt z. B. aus einem Vorfalle, dessen Tertullian erwähnt. Das Begräbnis einer Frau, die gestorben zu sein schien, verzögerte sich aus irgend einem Grunde etwas, und während sie noch zurechtgelegt wurde und der Priester unterdessen Gebete verrichtete, erhob sie beide Hände und legte sie nach Beendigung des Friedensgebetes wieder in ihre frühere Lage zurück<sup>2)</sup>. Erst im 4. Jahrhundert fing man an, die Leichen am dritten oder vierten Tage nach dem Tode zu begraben<sup>3)</sup>, aber die frühere Gewohnheit erhielt sich noch daneben.

Geschah schon bei denjenigen, welche eines natürlichen Todes gestorben waren, die Beerdigung an demselben Tage, so war bei den Märtyrern kein Grund vorhanden, dieselbe aufzuschieben, und bei ihnen fallen erst recht *dies obitus* und *dies depositionis* zusammen. Daher sind die betreffenden älteren Daten, auch wenn sie auf den Begräbnistag lauten, immer vom Todestag zu verstehen, und wenn sie aus der Tradition der Kirchengemeinschaft stammen, welcher der Märtyrer angehört hat, so sind sie unbedingt glaubwürdig.

Bei den Märtyrern ging man niemals von dieser Regel ab, wohl aber geschah es bei Heiligen, die nicht Märtyrer waren, aus bestimmten Gründen und in einzelnen Fällen, so z. B. bei Chryso-

<sup>1)</sup> Auch bei den Juden wurde am Tage des Hinscheidens begraben. *Ap. G.* 5, 1—10.

<sup>2)</sup> *De anima* 51.      <sup>3)</sup> *Augustin.*, Ep. 283. *Gregor. Tur.*, *De gloria conf.* 104.

stomus, der am 14. September starb, weil dieser Tag schon im 4. Jahrhundert durch das Fest Kreuzauffindung okkupiert war, bei Basilius, der am 1. Januar starb, bei Ambrosius, dessen Tod auf den 4. April, also in die Osterzeit, fiel; in der Quadregese aber sollten an Wochentagen keine Märtyrerfeste gehalten werden nach Laod. can. 51<sup>1)</sup>.

Um das Andenken an die Märtyrer zu erhalten, dazu dienten außer den Depositionsverzeichnissen auch die Kultusbücher, die Sakramentarien oder Missalien.

In den ältesten Kultusbüchern der römischen und auch einiger andern Kirchen standen übrigens die Messen zu Ehren der Märtyrer nicht abgesondert für sich, sondern waren dem Ganzen einverleibt und anfangs nicht vom Kirchenjahr getrennt, oder um moderne Ausdrücke zu gebrauchen: *proprium de Sanctis* und *proprium de tempore* waren noch miteinander vermischt. Erst im Gelasianum Ende des 6. Jahrhunderts sind die *natalitia Sanctorum* vom Kirchenjahr getrennt und im zweiten Buche zusammengestellt. Noch später erscheinen die Verzeichnisse der Heiligen als selbständige Werke, die sogen. Martyrologien. Im Orient kommen diese schon früher vor. Man kehrte damit also zu dem älteren Verfahren zurück, berücksichtigte nun aber nicht die heimische Kirche allein, sondern verfuhr universell.

Aber gerade diese Einfügung der Heiligenfeste in die Zeitfolge des Kirchenjahres ist ein Beweis dafür, daß die Namen und Tage der Märtyrer unter amtlicher Kontrolle standen, also die betreffenden Angaben den Wert offizieller, öffentlicher Dokumente und zuverlässiger Geschichtsquellen besitzen und demgemäß von der Geschichtsschreibung verwendet werden dürfen. Bei einer sachgemäßen Anwendung sind aus ihnen sehr wertvolle Nachrichten zu gewinnen.

Diese partikularistische Behandlung der Heiligenfeste schwand auch im Abendlande erst spät und langsam; noch später und nur in sehr geringem Maße schwand sie bei den Orientalen, die ihren Kalender, anstatt auswärtige Märtyrer und Heilige aufzunehmen, lieber mit andern Dingen füllten; z. B. Gedächtnistage abgehaltener Synoden, alttestamentlicher Personen u. s. w., ja sogar die apokalyptischen Tiere mußten dazu dienen. Im Abendlande gab den Anstoß zu einer Weiterbildung der Martyrologien und Kalendarien im Sinne des Universalismus oder der allgemeinen Katholizität der Eintritt der Franken und Angelsachsen in die römische Kirche. Diese jugendlichen Völker, die eine christliche Vergangenheit nicht aufzuweisen hatten, nahmen mit dem Ritus zunächst auch das Heiligenverzeichnis der römischen Kirche an, fügten aber bald die Namen ihrer ein-

---

<sup>1)</sup> Es ist jedoch zu bemerken, daß das Verbot kein ganz allgemeines war. Denn es heißt darin ausdrücklich, daß am Samstag und Sonntag das Andenken der Märtyrer gefeiert werden durfte.

heimischen Heiligen hinzu und bahnten so die universelle Behandlung an, während die römische Kirche die Heiligen und Märtyrer der Franken, Angelsachsen u. s. w. vorläufig noch nicht in ihre Kalendarien aufnahm.

#### § 24. Die Feste Johannes des Täufers und des Erzmärtyrers Stephanus.

Wenn oben als Regel hingestellt wurde, dafs die Verehrung der Märtyrer im Altertum auf den Kreis ihrer Heimat beschränkt geblieben sei, so erleidet diese Regel sofort zwei Ausnahmen: Johannes der Täufer und der Erzmärtyrer Stephanus wurden von Anfang an in der ganzen christlichen Kirche verehrt, ihre Gedächtnistage gefeiert und auch ersterer als Märtyrer im kirchlichen Sinne angesehen.

Der Täufer war ja schon durch den Mund seines Vaters in einem Augenblick, wo diesem höhere Sehergabe zu teil wurde, für einen Propheten und den Vorläufer des Herrn erklärt worden und hat später aus dem Munde des Herrn selbst die Anerkennung höchster Heiligkeit erhalten<sup>1)</sup>. Es kann daher nicht auffallen, wenn wir seine Verehrung und seine Feste schon sehr frühe hervortreten sehen. Letztere erscheinen schon in den Predigten des hl. Augustinus als *solemnitates* und auf einen bestimmten Tag gesetzt. Ja es bildete sich mit der Zeit ein eigener kleiner Festcyklus Johannes des Täufers. Das Datum seiner Geburt nämlich war durch das Datum der Geburt des Herrn gegeben, sechs Monate vor Weihnachten; neun Monate weiter zurück war das Datum seiner Empfängnis, und ausserdem feierte man noch seinen Todestag am 29. August als Passio oder Decollatio.

Das Fest der Geburt des Johannes findet sich zwar noch nicht notiert im Kalender des Philocalus, wohl aber in dem ältesten Kalendarium der afrikanischen Kirche und in der Festordnung des Perpetuus von Tours. Auch unter den Predigten des Petrus Chrysologus und des Maximus von Turin finden sich mehrere dafür. Es wird von der Synode zu Agde 506 schon zu den höchsten Festtagen gezählt, an welchen alle Gläubigen dem Gottesdienst in ihren Pfarrkirchen beizuwohnen hatten, nicht in Privatoratorien<sup>2)</sup>. Im Mittelalter wurde es mit Sabbatsruhe begangen<sup>3)</sup> und blieb ein allgemeines hohes Fest bis in unser Jahrhundert; jetzt ist es dies nur noch in einigen Ländern, wie oben S. 22 ff. zu finden.

Das Fest der Empfängnis Johannes des Täufers wurde vorwiegend im Orient gefeiert und findet sich im Kalender des Calcasendi und der Syrer, aber auch im Kalender von Neapel und von Silos sowie im mozarabischen, und bei den Griechen in beiden Menologien, dem von Konstantinopel und dem Basilianum.

<sup>1)</sup> Non surrexit inter natos mulierum maior. Matth. 11, 11.

<sup>2)</sup> Agath. can. 31. 63.

<sup>3)</sup> Ivo, Decretum IV, 14; *Migne* 161, 266.

Als Gedächtnistag seines Todes (Passio oder Decollatio) wurde der 29. August festgehalten, und er kommt in Afrika und im Orient schon frühzeitig vor. Die Predigtsammlung des hl. Augustinus bietet dafür zwei Sermonen (307 und 308), auch ist er in die Festordnung des Perpetuus aufgenommen. Desgleichen findet sich das Datum in dem koptischen Kalendarium bei Selden, bei dem Syrer und im neapolitanischen und mozarabischen. Was Rom betrifft, so steht es noch nicht im Leoninischen Sakramentar, wohl aber im Gelasianum.

Außerdem findet sich in den beiden griechischen Menologien noch eine *Synaxis s. Ioannis Baptistae* verzeichnet. Dies beruht auf einer eigentümlichen Gewohnheit der Griechen, wonach sie bei besonders hohen Festen des Herrn oder auch der Mutter Gottes, bei welchen noch andere Personen konkurrieren, am darauf folgenden Tage denselben zu Ehren eine Synaxis halten, so bei dem Feste des 2. Februar die des hl. Simeon, nach dem Feste Mariä Geburt die des Joachim und der Anna und hier nach Epiphanie, dem Taufstage Christi, die des hl. Johannes des Täufers am 7. Januar<sup>1)</sup>.

Die Verehrung Johannes des Täufers erlangte durch die Auffindung seiner Reliquien im 4. und 5. Jahrhundert eine noch größere Verbreitung in der ganzen Kirche. In betreff der Auffindung sowie der Translationen enthalten die kirchlichen Monumente mancherlei Nachrichten. Jedoch verursachen diese einige Schwierigkeiten.

Zunächst muß man sich daran erinnern, daß die Johannesjünger auf die Nachricht von der Hinrichtung ihres Meisters, welche in der Bergfestung Machärus stattfand<sup>2)</sup>, kamen, um seinen Körper abzuholen und ihn zu begraben<sup>3)</sup>. Das Haupt blieb ohne Zweifel zunächst im Besitz der Herodias, welche es als Geschenk erhalten hatte. Nach einer gut beglaubigten Überlieferung war der Ort des Begräbnisses Samaria, welches nicht zur Tetrarchie des Herodes gehörte, sondern unter den römischen Landpflegern stand. Die Gebeine verblieben daselbst bis zur Zeit der julianischen Verfolgung 362, wo der heidnische Pöbel das Grab erbrach und die Gebeine verbrannte. Ein Teil derselben wurde aber durch Mönche beiseite gebracht und nach Alexandrien gerettet, wo Athanasius sie vorläufig in einer Kirche niederlegte. Später wurden sie in der Kirche beigesetzt, welche der Patriarch Theophilus dem Täufer zu Ehren auf den Ruinen des zerstörten Serapistempels errichtete. Die Einweihung dieser Kirche erfolgte am 27. Mai 385 oder 386<sup>4)</sup>. Tillemont möchte den 29. August als Tag der Translation ansehen, welcher allerdings hier

<sup>1)</sup> *Morcelli*, Menol. Const. II, 13sq. Nach *Morcelli* sollen Johannes dem Täufer im alten Konstantinopel nicht weniger als 15 Kirchen und Kapellen geweiht gewesen sein.

<sup>2)</sup> *Ios.*, Antt. XVIII, 5, 2.

<sup>3)</sup> Matth. 14, 12. Mark. 6, 29.

<sup>4)</sup> *Tillemont*, Mém. I, 44; VII, 163.

wie in andern Fällen zum kirchlichen Gedächtnistage des Transferrierten werden konnte. Dem steht aber der Umstand entgegen, daß die älteren koptischen Kalendarien den 29. August als Feiertag des Täufers nicht kennen<sup>1)</sup>.

Sein Haupt soll von Machärus nach Jerusalem gebracht und dort begraben worden sein. Zur Zeit Konstantins sei es dann nach Emesa übertragen und in einer Höhle verborgen worden. Wodurch letzteres in dieser Zeit nötig wurde, erfährt man nicht. Hier entdeckte es der Priester Marcellus, der Vorsteher eines Klosters daselbst war und der einen umständlichen langen Bericht über die Auffindung verfaßte, worin auch die Angaben über die früheren Schicksale dieser Reliquie enthalten sind<sup>2)</sup>. Die Auffindung geschah infolge mehrerer Traumgesichte, und ein feuriger Stern soll Marcellus an den Ort geleitet haben, wo der Schatz in einer Urne tief verborgen ruhte. Marcellus machte nun dem Bischof Uranius von Emesa Mitteilung von seinem Funde, und dieser erhob die Reliquie feierlich am 24. Februar 453. Sie wurde zuerst in der Kathedrale niedergelegt und sofort eine eigene Kapelle dafür erbaut, in welcher sie am 26. September desselben Jahres beigesetzt wurde. Hier verblieb sie auch unter mohammedanischer Herrschaft, und noch im Jahre 760 wurde anstatt der Kapelle eine große Kirche erbaut. Man spricht daher von einer dreimaligen Translation des Hauptes Johannes des Täufers. Einen Teil des letzteren behauptet man jetzt in Amiens zu besitzen, der im 13. Jahrhundert von Konstantinopel dorthin gebracht wurde. Von den drei Tagen dieser Translationen sind zwei in die Menologien der Griechen eingestellt, der 24. Februar und der 26. September<sup>3)</sup>. Die Wahl des Datums des 29. August für die Enthauptung findet in diesen Translationsgeschichten also ihre Erklärung leider nicht.

In liturgischer Hinsicht war das Geburtsfest des Täufers von der römischen Kirche in früherer Zeit in hohem Grade ausgezeichnet. Zunächst hatte es schon im Leoninischen Sakramentar eine Vigil<sup>4)</sup>. Eine solche findet sich zwar auch bei andern Heiligentagen, aber die des Johannes war noch mit einem Vigilsten versehen, und außer zwei Formularen für die Messe des Tages selbst finden sich deren noch zwei weitere, die speziell für die Taufkirche des hl. Johannes bestimmt waren. Es scheinen folglich schon im 5. Jahrhundert in

<sup>1)</sup> *I. Selden*, De synedriis III, 220—247.

<sup>2)</sup> *Dionysius Ex.* übersetzte diesen Bericht ins Lateinische; *Migne* 67, 418. Die übrige Litteratur und das Nähere siehe *Tillemont*, Mém. l. c. *Morcelli*, Menol. Const. I, 167; II, 65. 222. Gegen die Glaubwürdigkeit des Marcellus schrieb *Du Cange*, Traité du chef de s. J. B. Paris 1665.

<sup>3)</sup> *Nilles*, Kalend. utr. eccl. I (2. Aufl.), 111.

<sup>4)</sup> *Sacr. Leon.*, ed. *Migne* 55, 44: VIII. Kal. Iul. Exhibentes solemne ieiunium, quo b. Ioh. B. natalitia praevenerimus.

Rom am Johannestage ähnlich wie an Weihnachten drei Messen gehalten worden zu sein, eine an der Vigil nach der Vorvesper, eine in der Nacht und die dritte am Morgen des 24. Juni, und zwar die letztere in der Taufkirche. Im Gelasianum finden sich nur zwei Messen, eine für die Vigil und eine für den Tag selbst, und im Gregorianum wiederum drei mit deutlicher Zeitbestimmung wie im Leonium<sup>1)</sup>. Dazu macht Menard die Bemerkung, daß auch Alkuin<sup>2)</sup> von drei Messen rede, welche am Johannestage gehalten worden seien, weil der Täufer drei ausgezeichnete Triumphe — dies sind seine Worte — gefeiert habe, indem er erstens dem Herrn den Weg bahnte, zweitens ihn taufte, drittens im Mutterschoße ein Nazaräer geworden sei. Der Ordo des Kanonikus Benedikt von St. Peter vom Jahre 1143 redet nicht mehr von drei Messen, wohl aber von zwei Officien<sup>3)</sup>. Wenn die Synode von Seligenstadt vom Jahre 1022 (cap. 1) von allen Christen vor dem Johannesfeste eine vierzehntägige Abstinenz verlangt, so steht sie damit zwar allein, das Verlangen läßt aber auf die Absicht schließen, die Feier des Geburtsfestes des Vorläufers der Feier von Weihnachten möglichst gleich zu machen.

Ähnlich wie in der römischen Kirche muß auch im lateinischen Nordafrika der Geburtstag des Täufers besonders hoch gehalten worden sein, da wir von Augustinus, der ihn als auf der Tradition der Vorfahren beruhendes Fest bezeichnet, nicht weniger als sieben Predigten dafür besitzen<sup>4)</sup>.

Der Protomartyr Stephanus. Die Verehrung dieses Heiligen erhielt kräftige Förderung durch die Auffindung seiner Reliquien zu Kaphar-Gamala<sup>5)</sup>. Diese geschah infolge einer Offenbarung, welche dem Priester Lucianus zu Jerusalem zu teil wurde, am Freitag den 5. Dezember 415, im Beisein des Bischofs Johannes von Jerusalem und eines spanischen Priesters aus Braga, Namens Avitus, der sich damals in Jerusalem aufhielt. Lucianus verfaßte einen Bericht über den Vorgang in Form eines Briefes an alle Kirchen<sup>6)</sup>, den der genannte Avitus ins Lateinische übersetzte<sup>7)</sup>. Dadurch verbreitete sich

<sup>1)</sup> *Migne* 78, 120. 394.

<sup>2)</sup> *Pseudo-Alkuin.*, De div. off. c. 30.

<sup>3)</sup> Ordo Rom. XI, c. 66; *Migne* 78, 1050. Wenn *Binterim* V, 379 aus obigen Thatsachen und daraus, daß eine Prozession zum Baptisterium stattfand, schließen will, der 24. Juni sei für die römische Kirche ein feierlicher Taufstag gewesen, so scheint diese Annahme nicht genügend motiviert.

<sup>4)</sup> Sermo 287—293. In Sermo 292, c. 1 heißt es: Hoc maiorum traditione suscepimus etc.

<sup>5)</sup> Eine Stadt Gamala lag am Ostufer des Sees Genesareth auf einem Bergücken. *Flav. Jos.*, De bello iud. IV, 1, 1—7; *Antiqu.* XVIII, 1, 1 etc. Über das Dorf Gamala bei Jerusalem ist nichts bekannt.

<sup>6)</sup> Am genauesten berichtet die Einzelheiten *Hydatius*, Chron. bei *Roncalli* II, 99: Honorio X et Theodosio VI cons. Im Datum stimmt mit ihm überein *Marcellinus* *ibid.* II, 279, aber nicht das Chron. breve *ibid.* II, 259 und *Theophanes*, Chronogr., ed. Bonn I, 133.

<sup>7)</sup> *Gennadius*, De script. eccl. 46. 47; *Migne* 41, 805.

die Verehrung des Erzmärtyrers sozusagen überallhin; man pilgerte, Hilfe in Leiden suchend, zu seinen Kirchen und Kapellen, zahlreiche Gebetserhörungen und Wunderheilungen waren die Folge, wovon die Predigten des hl. Augustinus<sup>1)</sup> und seine Schrift Über die Stadt Gottes<sup>2)</sup> Zeugnis ablegen.

Die Verehrung des hl. Stephanus datierte aber nicht erst von jener Zeit an, sondern sie war viel älter, man kann wohl sagen so alt wie die Kirche selbst, indem ihn bereits der hl. Paulus „Märtyrer Christi“ betitelt<sup>3)</sup>. In Konstantinopel waren ihm mehrere Kirchen oder Kapellen geweiht, und die älteste davon war von oder unter Konstantin daselbst erbaut worden, wenn Codinus recht unterrichtet ist<sup>4)</sup>.

Abgesehen davon erscheint sein Name schon in liturgischen Quellen, die älter sind, z. B. im arianischen Martyrologium, dessen Entstehung etwa 360 anzusetzen ist, und findet sich in allen Verzeichnissen, sowohl in den älteren als auch den jüngeren, ausgenommen die koptischen bei Selden und Calcasendi. In dem koptischen bei Mai steht *Inventio ossium s. Stephani*, was einfach als ein Irrtum zu bezeichnen ist; der 26. Dezember war nicht der Tag der Erhebung oder Translation der Gebeine, sondern sein Gedächtnistag. Ob der 26. Dezember das wahre Datum seines Todes repräsentiert, ist nicht auszumachen, aber die Möglichkeit nicht ausgeschlossen. Das Datum selbst anlangend, so ist ein unbedeutendes Schwanken bemerkbar, indem die älteren und die lateinischen Kalendarien durchschnittlich den 26. Dezember ansetzen, die orientalischen aber teilweise den 27., z. B. die Menol. Constant. und Basilianum sowie auch das syrische Lektionar.

Bei der Auffindung der Gebeine wurden Teile derselben an andere Orte abgegeben, z. B. eine Hand an die Stadt Konstantinopel resp. Kaiser Theodosius II.<sup>5)</sup>, geringere Reliquien an andere Orte. Im Jahre 439 aber übertrug die Kaiserin Eudokia die Reliquien nach Konstantinopel und ließ sie in der Basilika des hl. Laurentius besetzen<sup>6)</sup>. Über der Grabstätte war eine Kapelle erbaut worden, welche den Pilgern des 6. Jahrhunderts als Grab des hl. Stephanus noch wohl bekannt war<sup>7)</sup>. Von Kirchen zu Ehren des hl. Stephanus an vielen Orten berichtet Augustinus an den eben citierten Stellen.

## § 25. Die Muttergottesfeste im allgemeinen.

Bei der einzigartigen Stellung, welche die heilige Jungfrau Maria im Erlösungswerke einnimmt, war es eine besonders wichtige Aufgabe für die Kirche, ihr auch im kirchlichen Festleben eine Berücksichti-

<sup>1)</sup> Sermo 320—324.      <sup>2)</sup> XXII, c. 8.      <sup>3)</sup> Apg. 22, 20.

<sup>4)</sup> Codinus 11.      <sup>5)</sup> Theoph., Chronogr. ad ann. 420.

<sup>6)</sup> Muralt, Chron. Byz. I, 48.

<sup>7)</sup> Z. B. Antoninus, cf. Geyer, Itinera Hierosol. p. 176.

gung zu teil werden zu lassen, wie sie ihrem Anteil am Erlösungswerke entspricht. Gegenwärtig ist dieser Aufgabe der Kirche reichlich Genüge gethan, indem nicht blofs die in der Heiligen Schrift erwähnten Vorkommnisse aus dem Leben der heiligen Jungfrau mit Festen bedacht sind, sondern auch solche, die dort nicht erwähnt werden. Aber es dauerte auffallend lange, bis man an die Lösung dieser Aufgabe ging. Zur Erklärung dieser Erscheinung hat man sich darauf berufen, daß die Kirche zur Zeit, als das Heidentum noch in Kraft stand, wegen der Göttermythen und Genealogien es vermieden habe, den Eltern des Herrn dem Fleische nach eine öffentliche Verehrung zu erweisen. Mehr Gewicht dürfte wohl dem Umstande beizumessen sein, daß erst die Thatsachen des Lebens und des Erlösungswerkes Jesu durch Feste fixiert sein mußten, bevor man an eine Ausbildung des Festkalenders nach andern Richtungen denken konnte, daß im Altertum an zweiter Stelle sodann sich die Aufgabe, die Gedächtnistage der zahlreichen Märtyrer gebührend zu ehren, gebieterisch geltend machte und es erst später Sitte wurde, auch solche heilige Personen durch Gedächtnistage zu ehren, die keine Märtyrer waren.

Was die Entstehung der wichtigeren und älteren Muttergottesfeste angeht, so fehlen uns leider die genaueren historischen Nachrichten. Nur soviel scheint festzustehen, daß die Initiative hierin von der anatolischen Kirche ausging. Was anfangs versäumt schien, wurde mit Eifer nachgeholt, und die größeren Marienfeste kamen nun auf einmal zum Vorschein, die kleineren folgten in ansehnlicher Zahl nach.

Die kirchliche Verehrung der Mutter Gottes an sich tritt viel früher hervor als ihre Feste, da schon Konstantin ihr zu Ehren in der neuen Reichshauptstadt drei Kirchen erbaut haben soll. In Rom soll nach neueren Untersuchungen schon vor Erbauung der liberianischen Basilika, die gewöhnlich für die älteste angesehen wird, eine Muttergotteskirche bestanden haben, *Maria antiqua*<sup>1)</sup>. Gewiß ist, daß im Jahre 431 Ephesus eine ansehnliche Marienkirche besaß, diejenige, in welcher die dritte allgemeine Synode abgehalten wurde.

Was die Feste angeht, so haben alle alten Patriarchalkirchen heutzutage eine Mehrzahl derselben aufzuweisen, namentlich die griechisch-orientalische und die römisch-katholische, welche letztere deren ohne Zweifel die größte Anzahl besitzt. Aber auch die alt-ägyptische Kirche zeichnete sich durch Eifer in der Marienverehrung aus, und in den koptischen Kalendarien findet sich in jedem Monat auf den 21. eine *commemoratio Dominae virginis Mariae* angesetzt<sup>2)</sup>.

---

<sup>1)</sup> *Grisar*, Gesch. Roms und der Päpste I, 194 ff.

<sup>2)</sup> Der 21. des ägyptischen Monats entspricht dem 15. des julianischen. Vgl. die Kalendarien bei *Selden* l. c. wie auch das Synaxar bei *Mai*, *Bibl. vet. patr.* IV.

Sonst war ihr im allgemeinen von jeher der Samstag gewidmet<sup>1)</sup>. Das erste sichere Beispiel von der Beobachtung eines Festtages zu Ehren der Mutter Gottes, das bis jetzt nachgewiesen ist, findet sich in der Lobrede des Theodorus auf den hl. Theodosius<sup>2)</sup>, etwa um das Jahr 500. Dort wird erzählt, daß in den palästinensischen Klöstern alljährlich ein Gedächtnistag der heiligen Gottesgebärerin (θεοτόκου μνήμη) hochfestlich begangen wurde, an welchem alle Klosterbrüder zusammenkamen. Leider wird weder das Datum dieses Festes betreffende Orts angedeutet noch der Name desselben genannt; doch dürfte die Vermutung begründet sein, daß es das Fest des 15. August war, der von jeher als Todestag der Mutter Gottes gegolten hat. Auch in Spanien wurde zur Zeit des Bischofs Ildefons von Toledo († 667) ein Muttergottesfest hochfeierlich begangen. Der genannte Bischof hielt an den drei vorhergehenden Tagen Bittprozessionen (*litantae*) und verfaßte eine eigene Messe dafür. Leider ist auch dieses Fest nicht näher gekennzeichnet. Es kann wohl nur das des 15. August gewesen sein<sup>3)</sup>.

Die gegenwärtig in der katholischen Kirche beobachteten Marienfeste sind, wie gesagt, zahlreich, und es gibt darunter solche, welche öffentlich gefeiert werden, und bloß innerkirchliche. Man kann sie also einteilen in größere und kleinere, sowie der Zeit ihrer Entstehung nach in ältere und jüngere. Zu den größeren rechnen wir Mariä Empfängnis, Geburt, Verkündigung und Aufnahme in den Himmel, bezw. Lichtmess, von den andern sind die bedeutendsten Mariä Opferung, Verlöbniß, Heimsuchung und jetzt das Rosenkranzfest.

Von einem Kirchenjahr Mariens zu sprechen, wie manche Liturgiker pflegen, geht aber trotzdem nicht an. Denn die Data der Feste greifen, wenn man sie in ihrer Zeitfolge ins Auge faßt, aus einem Jahre ins andere über, da sie nach den für die Heiligenfeste geltenden Prinzipien behandelt, bestimmten Kalendertagen zugewiesen und unbeweglich sind, also sich dem Kirchenjahr nicht inkörpern. Wohl aber bilden die Muttergottesfeste unter sich einen Cyklus, was, wiewohl in kleinerem Maßstabe, auch bei Johannes dem Täufer der Fall ist. Zwei derselben sind jedoch dem Kirchenjahr wenigstens äußerlich angeschlossen, nämlich Mariä Verkündigung, dessen Datum nach dem des Weihnachtsfestes bestimmt ist, und Mariä Heimsuchung, dessen Datum von dem der Geburt Christi und dem der Geburt Johannes des Täufers abhängt. Das erstgenannte Fest durchbricht also den Lauf des Kirchenjahres und fällt in einen Festkreis, zu welchem es innerlich nicht gehört. Mariä Empfängnis, das jüngste unter den

<sup>1)</sup> Die Gründe giebt der Art. Marienfeste von *J. B. Kraus* (*Schrod*) im Kirchenlex. VIII (2. Aufl.), 804 an.

<sup>2)</sup> *Usener*, Der hl. Theodosius (Leipz. 1890) S. 38. 144.

<sup>3)</sup> *Julian von Toledo* in der Vita s. Ildephonsi Tol. c. 6; *Migne* 96, 46.

großen Marienfesten, hängt zeitlich natürlich vom Datum Mariä Geburt ab. Im übrigen läßt sich über die Gründe, welche zur Wahl der genannten Monatstage führten, nichts sagen, da es uns an geschichtlichen Nachrichten über die erste Entstehung dieser Feste gänzlich fehlt. Sie sind eben durch das Herkommen festgesetzt und sanktioniert.

Wir beschäftigen uns zuerst mit den großen, öffentlich zu feiernden Marienfesten, wovon aber Lichtmess, ursprünglich mehr als ein Fest des Herrn angesehen, hier auszuschneiden ist. Drei andere: Mariä Geburt, Verkündigung und Aufnahme in den Himmel dagegen können, was ihre Entstehung angeht, insofern gemeinsam behandelt werden, als sie gleichzeitig in der Geschichte hervortreten, und zwar im 7. Jahrhundert. Was man über ihre Einführung in Rom Zuverlässiges weiß, beschränkt sich auf folgendes.

In den späteren Handschriften des Gregorianum befindet sich eine Notiz, wodurch die Arbeit Gregors d. Gr. auf den ersten Teil des Sakramentars beschränkt wird, das wichtige Kapitel: *Hucusque*<sup>1)</sup>. Darin wird gesagt, daß alles Vorangehende von Gregor I. herrühre mit Ausnahme dessen, was *Nativitas* und *Assumptio b. Mariae* und einiges andere betreffe. Daraus ist zu schließen, daß das Sakramentar, das zur Zeit Gregors I. († 604) in Gebrauch war, diese beiden Muttergottesfeste noch nicht enthielt.

Am Ende des 7. Jahrhunderts aber waren sie bereits eingeführt. Das erhellt erstens daraus, daß sie im Gelasianum sich finden, und zweitens aus einer Nachricht, die im Leben des Papstes Sergius I. (687—701) vorkommt<sup>2)</sup>. Dort wird gesagt, dieser Papst habe angeordnet, daß an den Tagen *Annuntiationis Domini* (also als Fest des Herrn behandelt), *Dormitionis et Nativitatis sanctae Dei genitricis semperque virginis Mariae* und an dem Feste, welches die Griechen Hypapante nennen, eine Bittprozession (*litanía*) von St. Hadrian aus nach Maria Maggiore gehen solle. Die betreffenden Feste waren also damals bereits in Rom in Übung, als Papst Sergius diese Prozession anordnete, und letztere war nur eine Zuthat zu der bisherigen Festfeier. Das sind die einzigen zuverlässigen Quellennachrichten, welche wir in betreff dieser Marienfeste besitzen.

In dem oben S. 14 mitgetheilten Festkatalog von Reims, der ein oder zwei Decennien nach Gregor d. Gr. entstanden ist, finden sich die drei in Rede stehenden Marienfeste bereits vor.

## § 26. Die älteren Marienfeste.

1. Mariä Geburt. Die Verbreitung dieses Festes scheint langsam vor sich gegangen zu sein; denn wir finden in manchen

<sup>1)</sup> Es ist u. a. auch abgedruckt *Migne* 121, 198. *Ranke*, Das kirchl. Perikopensystem S. 70.

<sup>2)</sup> *Liber pont.* Sergius nr. 86.

Kellner, Heortologie.

Kalendarien, worin *Assumptio* schon steht, dasselbe noch nicht, so im gotisch-gallikanischen, in dem von Luxeuil, von Toledo aus dem 10. Jahrhundert und im mozarabischen. Dafs es sich in den noch älteren Festordnungen nicht findet, ist mithin selbstverständlich. Dagegen findet es sich im Gelasianum und den späteren, römischen Einflüssen unterstehenden fränkischen Kalendarien gleichzeitig mit *Assumptio* angenommen<sup>1)</sup>, am frühesten in der eben erwähnten Festordnung von Reims und bei Beda. Man kann also nicht sagen, dafs es im 8. und 9. Jahrhundert allgemein gefeiert worden sei, wenn es sich auch an manchen Orten schon viel früher findet. Einige haben sogar behauptet, Fulbert von Chartres († 1028) sei der erste gewesen, der es überhaupt eingeführt habe<sup>2)</sup>. Das ist aber entschieden unrichtig; vielleicht hat er für dessen gröfsere Verbreitung im nördlichen Frankreich gewirkt, da man von ihm zwei Predigten auf dieses Fest, wie es scheint die ältesten echten in lateinischer Sprache, besitzt. In der griechischen Homiletik ist es schon durch zwei Predigten des Andreas von Kreta († 720) vertreten<sup>3)</sup>.

Was zur Wahl des 8. September als Geburtstag Mariä Veranlassung gegeben hat, ist nicht zu ermitteln<sup>4)</sup>.

2. Mariä Verkündigung. Die offizielle Bezeichnung dieses Festes ist jetzt *Annuntiatio b. Mariae Virginis*. In früheren Zeiten brauchte man auch andere Bezeichnungen, wie *Annuntiatio angeli ad b. M. V.*, aber auch *Annuntiatio Domini*<sup>5)</sup>, *Annuntiatio Christi* oder gar *Conceptio Christi* und ähnliche, welche die Meinung erwecken, dafs man es mehr als ein Fest Christi denn als ein Muttergottesfest angesehen habe. Dafs es sein Dasein lediglich der Weihnachtsfeier und dem für die Geburt Christi angesetzten Datum (25. Dezember) verdankt, bedarf ohnehin keines Nachweises. Aber die Bezugnahme auf Maria ist doch vorherrschend, so dafs man es im Wesen als ein Muttergottesfest ansehen muß.

Bekanntlich war es altkirchlicher Brauch, in der vierzigtägigen Fastenzeit Märtyrerfeste und sonstige Heiligenfeste nicht zu feiern, und die spanische Kirche hielt sich auch in betreff dieses Festes an die alte Regel. Allein in Konstantinopel machte man bei diesem Feste eine Ausnahme, welche von der Trullonsynode (692, can. 52) ausdrücklich gebilligt wurde. In dem altgallischen Missale und dem Lektionar von Luxeuil wird das Fest noch vermifst. In Rom aber,

<sup>1)</sup> Vgl. die von *Fronteau* und *Piper* edierten Kalendarien.

<sup>2)</sup> So *Thomassin* p. 409; cf. *Migne* 135, 406. Die Predigten *Fulberts* sind abgedruckt *Migne* 141, 320sq. Er charakterisiert das Fest allerdings als ein jüngeres (Sermo 4). <sup>3)</sup> *Migne*, Patr. gr. 97, 806sq.

<sup>4)</sup> *Alt* S. 61 meint, „die Nähe des 14. September als Anfangstages des orientalischen Kirchenjahres sei bestimmend gewesen und die Wahl des Tages eine so glückliche, dafs die römische Kirche nicht umhin konnte, sie anzunehmen“.

<sup>5)</sup> So im Kalend. *Fronteau*; bei *Beda* steht *Annuntiatio dominica*. Der griechische Titel des Festes ist: *Εδγγελισμός τῆς ἁγίας Θεοτόκου*.

wo das Gelasianum und Gregorianum das Fest aufweisen, hatte man dasselbe Datum wie im Orient angenommen.

Wenn nun das Lektionar von Silos um 650 ein Muttergottesfest (*s. Mariae*) ohne nähere Angabe des Festobjektes im Advent verzeichnet, so kann es kein anderes als Mariä Verkündigung sein. Aber bald darauf war die zehnte Synode von Toledo (656) veranlaßt, sich über die Differenz im Datum der Feier auszusprechen. Einflüsse von außen (*traducti homines*) waren die Ursache. Die Synode entschied sich für das in Spanien hergebrachte Datum und bestimmte in ihrem can. 1, daß es in ganz Spanien acht Tage vor Weihnachten, nämlich am 18. Dezember, gefeiert werden solle.

Im Orient war aber das andere Datum schon so fest eingebürgert, daß man es sogar als Zeitbestimmung gebrauchte, z. B. wenn es in der alexandrinischen Osterchronik beim Jahr 624 heißt, Heraklius sei am Tage Mariä Verkündigung mit seiner Streitmacht nach dem Orient ausgerückt<sup>1)</sup>. Dies und andere Anzeichen deuten darauf hin, daß im Osten das Fest früher aufgekommen und weiter verbreitet war, namentlich ist der Umstand von Gewicht, daß die schismatischen Armenier, deren Kirchenjahr ein sehr primitives ist, das Fest ebenfalls haben. Allerdings feiern sie es am 7. April. Das kommt aber daher, weil sie das Weihnachtsfest nicht angenommen haben und die Geburt Christi noch nach der ältesten Weise am 6. Januar begehen; von da neun Monate zurückgehend, kommt man auf den 7. April. Die Armenier haben dieses Fest also sicher schon vor ihrer Trennung von der übrigen Kirche gehabt. Das Fest war aber im Orient schon im 5. Jahrhundert bekannt und beliebt, wie die Predigten des Proklus, Patriarchen von Konstantinopel († 446), und des Petrus Chrysologus von Ravenna († 450) beweisen<sup>2)</sup>.

So bestanden also die beiden Arten, das Fest zu datieren, lange Zeit in der Kirche nebeneinander fort. Für den 25. März war die Mehrheit, aber auch die andere Praxis gewann noch Anhänger, namentlich in Oberitalien, da auch der Mailänder Ritus *Annuntiatio* in den Advent verlegt, und zwar auf den vierten Sonntag. In Südfrankreich kam es in betreff der abweichenden Daten zu kleinen Differenzen und Erörterungen, welche aber mit dem Siege der römischen Praxis endeten. Nämlich spanische Mönche, welche unter Abt Odilo nach Clugny kamen, verlangten das Fest nach ihrer Weise zu feiern, was ihnen anfangs auch zugestanden wurde, und im 11. Jahrhundert beschäftigten sich einige Synoden mit jener Frage, ent-

<sup>1)</sup> Chron. pasch. Olymp. 351, ed. Bonn I, 718.

<sup>2)</sup> *Petrus Chrys.*, Sermo 140. 142; ed. *Migne* t. 52. Auch unter den unechten Sermones Leos d. Gr. findet sich einer auf *Annuntiatio*, der für die Übersetzung einer Rede des Proklus gehalten wird: Sermo XV. Vgl. dazu die Anmerkung des *Ballerini* bei *Migne*, Patr. lat. 54, 508. *Proclus*, Orat. I; *Migne*, Patr. gr. 65, 679.

schieden sich aber, offenbar aus Rücksicht auf Rom, für den 25. März<sup>1)</sup>.

Im ferneren Verlauf der Sache zeigte man hinsichtlich der Frage die weitgehendste Konnivenz von beiden Seiten. Die Spanier nahmen in ihr *Missale mixtum* das Fest zweimal auf, am 18. Dezember und am 25. März, mit derselben Messe<sup>2)</sup>, und in Rom setzte man im 18. Jahrhundert<sup>3)</sup> auf den 18. Dezember das Fest *Exspectatio partus b. M. V.*, dessen Melsformular dem von Mariä Verkündigung entspricht, indem das Evangelium übereinstimmt.

Die oben citierten Predigten des Proklus geben übrigens noch Anlaß zu einer wichtigen Bemerkung. Derselbe Prediger giebt nämlich an einer andern Stelle seiner Werke eine Aufzählung der zu seiner Zeit und in seinem Kirchensprengel gefeierten Festtage. Darunter findet sich auffallenderweise Mariä Verkündigung nicht<sup>4)</sup>. Wenn nun dennoch nicht nur zwei Predigten von ihm auf dieses Ereignis vorhanden sind, sondern der Tag desselben sogar als Festtag deutlich bezeichnet wird, so kann man diesen Widerspruch wohl nicht anders erklären als dadurch, daß Mariä Verkündigung im 5. Jahrhundert als innerkirchliches Fest vielfach gefeiert wurde, als öffentliches aber noch nicht anerkannt war.

3. Mariä Tod und Aufnahme in den Himmel. Dieses Fest ist unter den eigentlichen Marienfesten aller Wahrscheinlichkeit nach das älteste. War man doch von Anfang an und überall in der Kirche darauf bedacht, die Todestage der Märtyrer zu bewahren und zu feiern, und da man dasselbe Verfahren später auch bei den übrigen Klassen von Heiligen, Bekennern, Jungfrauen u. s. w., beobachtete, so wird das christliche Gemüt sich auch bald der Frage nach dem Todestage der heiligen Jungfrau und Gottesmutter zugewendet haben. Es ist daher, wenn auch nicht gewiß, doch höchst wahrscheinlich, daß das § 25 erwähnte Muttergottesfest, welches die Mönche in Palästina feierten, das in Rede stehende gewesen ist. Man feierte aber als Todestag Marias im Orient wie auch in Rom den 15. August, während uns in Gallien ein anderes Datum begegnet.

Was die Erwähnung des Lebensendes der heiligen Jungfrau in der patristischen Litteratur betrifft, so gedenkt desselben Epiphanius, aber

<sup>1)</sup> Radulfus Glaber, Hist. III, 3.

<sup>2)</sup> Migne, Patr. lat. 85, 170. 734.

<sup>3)</sup> Holweck p. 292. Da der 25. März nicht selten in die Karwoche oder Osterwoche fällt, so wird eine Translation notwendig, worüber *Binterim* V, 356 einige historische Notizen beibringt.

<sup>4)</sup> Proclus, Oratio III, c. 2. Wenn sich in großen Predigtwerken (z. B. *Combesis' Bibl. conc.*) bei den Marieufesten angebliche Predigten von ganz frühen Autoren, z. B. Origenes, Ambrosius, Athanasius u. a., citiert oder abgedruckt finden, so darf man sich dadurch nicht verleiten lassen, die betreffenden Feste in die Zeit jener Autoren hinaufzurücken. Denn diese angeblichen Predigten sind nur Homilien über Schrifttexte, die auf das betreffende Fest passen, und deshalb dort eingereiht.

in ganz eigentümlicher Weise, die verrät, daß er nichts Sicheres und Bestimmtes darüber wußte<sup>1)</sup>. Sodann bezieht sich darauf ein Brief des sogen. Areopagiten Dionysius, worin im wesentlichen schon die später von Johannes dem Damascener vertretene Überlieferung über Tod und Begräbnis der heiligen Jungfrau enthalten ist. Die Datierung des Briefes wird sich nach der Ansicht richten, welche man über Person und Lebenszeit des Verfassers der pseudo-dionysianischen Schriften hegt. Als Ort des Begräbnisses wird dort der Garten Gethsemani bei Jerusalem genannt<sup>2)</sup>. Dieselbe Tradition findet sich in der apokryphen Apokalypse über den Hingang Marias, wo als Jahr desselben das dritte nach der Auferstehung des Herrn bezeichnet wird<sup>3)</sup>, während andere das zwölfte dafür angesehen wissen wollen.

Hauptquelle aber für das in Rede stehende Ereignis ist Johannes von Damaskus. Er giebt mit Berufung auf das Geschichtswerk eines nicht näher bekannten Euthymius ausführliche Nachrichten darüber. Diesem seinem Gewährsmanne zufolge hatte Pulcheria, die Gemahlin Kaiser Marcianus' (450—457), zu Konstantinopel zu Ehren der heiligen Jungfrau in der Vorstadt Blachernä eine Kirche erbaut, in welche sie deren irdische Überreste zu übertragen wünschte. Sie wandte sich in dieser Absicht an den beim Konzil zu Chalcedon anwesenden Bischof Juvenal von Jerusalem; dieser aber belehrte den Kaiser und die Kaiserin, daß der Leichnam der Gottesmutter in Jerusalem sich nicht mehr befinde. Sie sei zwar dort im Garten Gethsemani in Gegenwart sämtlicher Apostel beigesetzt worden, nur Thomas habe gefehlt und sei erst am dritten Tage nach dem Begräbnis angekommen. Als man, damit auch er den Leib der Gottesmutter verehren könne, Grab und Sarg öffnete, habe man nur noch die Wohlgeruch ausströmenden Leintücher darin gefunden, woraus die Apostel schlossen, daß der Herr den Leib, der ihn getragen, bereits in den Himmel aufgenommen habe. Daß schon im 7. Jahrhundert in Jerusalem für das Hinscheiden der heiligen Jungfrau (κοίμησις) ein bestimmter Festtag existierte, bezeugt der Patriarch Modestus von Jerusalem († 634) in seiner Lobrede auf sie. Außerdem hat man Predigten auf dieses Ereignis von Andreas Cretensis († um 720) und Germanus, Patriarchen von Konstantinopel († 733)<sup>4)</sup>. Die leibliche

<sup>1)</sup> *Epiph.*, Haer. 79, c. 11: Ich sage nicht, daß sie unsterblich gewesen ist, aber ich bin auch dessen nicht gewiß, daß sie gestorben ist.

<sup>2)</sup> *Vetter* in der Tüb. Theol. Quartalschrift 1887, S. 133 ff. Der Brief ist auch mitgeteilt in der schönen Schrift von *Nirschl*, Das Grab der heiligen Jungfrau Maria (Mainz 1896) S. 80 ff.

<sup>3)</sup> *Transitus Mariae* bei *Tischendorf*, Apocal. apocr. (Lips. 1866) p. 114.

<sup>4)</sup> Man hat von Johannes drei Predigten auf Assumptio (*Migne*, Patr. gr. t. 96), eine von Modestus, Patriarch von Jerusalem, † 634 (*Migne* t. 96, pars II), drei von Andreas, Mönch in Palästina, später Bischof von Kreta (*Migne* t. 97, oratio XII—XIV), und drei von Germanus (*Migne* 98, 339—372).

Aufnahme Marias in den Himmel war bereits im 6. Jahrhundert im Abendland bekannt und wird von Gregor von Tours vertreten<sup>1)</sup>.

Kaiser Mauricius (588—602) aber soll derjenige gewesen sein, der die Feier des Todes Marias (κοίμησις τῆς παναγίου καὶ θεομητέρας) anordnete und auf den 15. August setzte. Wenn diese Nachricht sich auch erst bei einem viel später lebenden Historiker findet<sup>2)</sup>, so dürfte sie nicht gänzlich zu verwerfen, wohl aber dahin zu deuten sein, daß Mauricius dem Feste die staatliche Anerkennung erteilte, was zugleich für das Datum (15. August) entscheidend war. Über die Einführung dieses Festes in Rom haben wir keine Nachrichten, sondern wir erfahren nur, daß es mit Mariä Geburt und Verkündigung unter Sergius I. Ende des 7. Jahrhunderts dort gefeiert wurde. Leo IV. verordnete dann um 847, daß es in der vor der Stadt bei St. Lorenzo gelegenen Basilika mit Vigil und Oktav gefeiert werde<sup>3)</sup>. Im Missale Gothico-Gallicanum des 7. oder 8. Jahrhunderts, welches Mabillon ediert hat<sup>4)</sup>, ist das Fest wie auch im Luxoviense des 7. Jahrhunderts auf den 18. Januar gesetzt<sup>5)</sup>, nicht auf den 15. August. Dieser Umstand läßt darauf schließen, daß es unabhängig von byzantinischen Einflüssen auch in andern Provinzen der Kirche schon früher üblich war und sozusagen spontan entstanden sei.

Zu bemerken ist noch, daß das Fest schon mit der Bezeichnung *assumptio* in den Kanones des Bischofs Sonnatius von Reims vorkommt, die der Zeit von etwa 630 zugeschrieben werden<sup>6)</sup>. In den sogen. Kanones des Bonifatius macht sich ein Schwanken bemerkbar. Durch can. 36 der Mainzer Synode von 813 aber ist es als allgemeines Fest im Frankenreiche verbürgt, während die Synode von 809 über die Annahme noch nicht schlüssig war.

Bei den Lateinern führte das Fest anfangs, ganz der griechischen Bezeichnung entsprechend, den Namen *dormitio* oder *pausatio*, nicht *assumptio b. M. V.*, welcher Name über den eigentlichen Gegenstand der Feier im unklaren läßt, ob es das bloße Hinscheiden oder die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel sei. Daher kam es vielleicht auch, daß gegen letztere Ansicht im 9. Jahrhundert hie und da Zweifel geäußert wurden<sup>7)</sup>.

Abweichend von der abendländischen sowohl als der orientalischen Kirche haben die Kopten den 16. Januar (21. Tybi) als Todestag der Mutter Gottes und ihrer leiblichen Auferstehung angesetzt. So in dem Synaxarium des 9. Jahrhunderts bei Mai und in dem des

<sup>1)</sup> Gregor. Tur., De gloria conf. I, 4.      <sup>2)</sup> Nicephorus, Hist. eccl. XVII, 28.

<sup>3)</sup> Liber pont., ed. Bianchini II, 508.

<sup>4)</sup> Migne, Patr. lat. 72, 225; vgl. ebenda Mabillons Anmerkung col. 475.

<sup>5)</sup> Im Martyr. Luccense des Fiorentini abweichend am 22. Januar: depositio b. Mariae matris D. n. I. Chr.

<sup>6)</sup> Migne 80, 446. Bei Harduin III, 2946 ist es ebenfalls genannt.

<sup>7)</sup> Vgl. darüber H. Jürgens, Die kirchl. Überlieferung von der leibl. Aufnahme Mariens in den Himmel. Innsbr. Zeitschr. 1880, S. 595—650.

Michael von Atriba, während der ältere Heiligenkalender aus dem 7. Jahrhundert bei Selden einen *planctus dominae Mariae* an diesem Tage notiert, was aber wohl dasselbe besagen wird<sup>1)</sup>.

In manchen Gegenden findet am 15. August eine Weihe der Feldkräuter statt, die auch in das römische Ritual aufgenommen ist. Es scheint ihr eine Volkssitte zu Grunde zu liegen, die mit der Ernte zusammenhängt.

### § 27. Die jüngeren Muttergottesfeste.

1. Das Fest der unbefleckten Empfängnis. Von den in späterer Zeit entstandenen Muttergottesfesten haben einige den Rang öffentlicher Feiertage erlangt, denselben aber im Laufe der Zeit wieder eingebüßt, z. B. Mariä Heimsuchung. Dagegen ist Mariä Empfängnis, welches Fest sehr lange Zeit gebrauchte, um allgemein anerkannt zu werden, zuletzt noch zu einem Feste ersten Ranges geworden. Die Geschichte dieses Festes weist besondere Eigentümlichkeiten auf und beansprucht daher ein hervorragendes Interesse. Sie hängt natürlich mit der Entwicklung des Dogmas von der unbefleckten Empfängnis Marias zusammen, und die Behandlung des Dogmas hat auf die Verbreitung und Anerkennung des Festes bald fördernd, bald hemmend zurückgewirkt.

Obwohl der Orient sich gegen das Fest der unbefleckten Empfängnis ablehnend verhalten hat, müssen wir bei Darstellung der Geschichte auch dieses Marienfestes vom Orient ausgehen. Dort wurde Mariä Empfängnis schon Ende des 10. oder spätestens Anfang des 11. Jahrhunderts in den Kirchenkalender von Konstantinopel aufgenommen, der von Basilius Porphyrogenitus seinen Namen hat, und zwar als kirchlicher Gedächtnistag auf den 9. Dezember gesetzt mit der Bezeichnung *σάλληψις τῆς ἁγίας Ἄννης τῆς μητρὸς τοῦ θεοτόκου*. Im folgenden Jahrhundert erhielt derselbe Tag in der Konstitution des Manuel Comnenus vom Jahre 1166 die Anerkennung als bürgerlicher Festtag mit voller Sonntagsruhe und der Bezeichnung *σάλληψις τῆς ὑπαραγίας μητρὸς τοῦ θεοῦ ἡμῶν*<sup>2)</sup>.

Was sonst noch für ein früheres Vorkommen des Festes im Orient als Beweis vorgebracht wird, hält vor der Kritik nicht stand; insbesondere ist die Berufung auf das sogen. Typicum des hl. Sabas ganz hinfällig<sup>3)</sup> und der Versuch, das Fest für Spanien schon in der Zeit des Bischofs Ildefons von Toledo nachzuweisen, verfehlt<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> *Wüstenfeld*, Synaxarium des Michael, Bischofs von Atriba und Malidsch S. 251f. *Mai*, Script. vet. nova collectio IV, 1. 5. *Selden*, De synedriis III, 15, p. 320sqq. <sup>2)</sup> *Morcelli* I, 287. 289: *τέλειον ἄπρακτος ἡμέρα*.

<sup>3)</sup> Dazu griffen *Passaglia*, *Scheeben* u. a. In dem Typicum s. Sabae (worüber unten mehr), Ausgabe Venedig 1545, fol. s steht unter dem 8. Dezember nichts weiter als: *Σάλληψις τῆς ἁγίας Ἄννης μητρὸς τῆς θεοτόκου καὶ ἡ ἀνάμνησις τῶν ἐγκαινίων*. Dann folgen die Anweisungen für die Psalmodie.

<sup>4)</sup> Dies versuchte z. B. *J. B. Kraus*, Kirchenlex. VI (1. Aufl.), 866 und ihm nachschreibend andere. *Julian*, der Biograph des Bischofs Ildefons, nennt an

Das Fest muß übrigens im Osten schon im vorhergehenden Jahrhundert allgemein gewesen sein, da es bereits in dem Kalendarium von Neapel eine Stelle gefunden hat, und zwar infolge orientalischer Einflüsse. Denn sowohl der Tag (9. Dezember) als auch die Bezeichnung (*Conceptio s. Annae Mariae virginis* [sic!]) stimmt überein. Die Abhängigkeit des genannten Festkalenders aber, der dem 9. Jahrhundert angehört, vom Orient ist unverkennbar (s. unten). Es ist wohl nötig, hervorzuheben, daß man im Orient auch die Empfängnis Johannes des Täufers kirchlich feierte<sup>1)</sup> und daß nur von der *Conceptio* die Rede ist, von weiter nichts. Damit ist die Geschichte dieses Festes für den Orient abgeschlossen.

Anders im Abendland. Hier muß sich zwar um dieselbe Zeit die Aufmerksamkeit auf diesen Gegenstand gerichtet haben. Spätere Schriftsteller wollen sogar von bestimmten Persönlichkeiten wissen, welche als Vermittler gedient haben sollen<sup>2)</sup>, was wir auf sich beruhen lassen. Die Angelegenheit bekam hier aber von Anfang ein anderes Gesicht, indem die dogmatische Seite hervorgekehrt wurde.

Nach allen bisherigen Untersuchungen scheint nämlich das eine sicher zu sein, daß im Abendlande der berühmte Anselm von Canterbury, geboren 1033 zu Aosta in Piemont, Mönch und Abt im Kloster Bec in der Normandie und endlich 1093—1109 Erzbischof von Canterbury, derjenige war, welcher den ersten Schritt zur Einführung des Festes that und es durchsetzte, daß es in seinem Sprengel in den Kirchenkalender eingereiht und anerkannt wurde, und zwar mit dem Titel *Conceptio b. M. V.*, nicht *Conceptio immaculata* oder *immaculatae*<sup>3)</sup>. Wenn diese nähere Bestimmung auch fehlt, so war doch der tiefste Grund, warum Anselm auf Annahme dieses Festes drang, der, weil er persönlich an die Freiheit der Gottesmutter von der Erbsünde glaubte. Er hat ja diese Ansicht bereits in seiner Schrift über die Menschwerdung verteidigt<sup>4)</sup>.

Wie und von wem die Erörterung über das Dogma weitergeführt wurde, auseinanderzusetzen, das gehört nicht streng zu unserer Aufgabe, nur sei bemerkt, daß die Erörterung der Frage damals erst, nicht früher begann. Wenn schon im Altertum Maria von den Vätern als sündenlos, ganz rein, untadelhaft (*ἄμωμος*) oder gar als

---

der betreffenden Stelle das Fest nicht und giebt auch dessen Datum nicht an. Es kann also nur *Assumptio* gemeint sein. Vgl. *Binterim* V, 518 f.

<sup>1)</sup> Am 23. September. *Morcelli* I, 22.

<sup>2)</sup> Über diese Gerüchte teilt *Thomassin* p. 211s. einiges mit.

<sup>3)</sup> *Bäumer* im *Katholik* 1890, II, 527 meint, daß die Benediktiner in Canterbury es zuerst zwischen 1023 und 1050 angenommen hätten, dann die in Winchester und darauf die Kathedrale zu Exeter.

<sup>4)</sup> *Anselm.*, *Cur Deus homo?* II, 16; *Migne* 158, 419: *Virgo illa, de qua ille homo assumptus est, fuit de illis, qui ante nativitatem eius per eum mundati sunt a peccatis etc. De conceptu virg. c. 18: Virgo eadem per fidem ante ipsam conceptionem mundata est. Col. 451.*

unbefleckt gepriesen und mit den höchsten Lobpreisungen bedacht wird, so sind das alles keine Beweise für das Vorhandensein eines bewussten Glaubens an die unbefleckte Empfängnis und Freiheit Mariens von der Erbsünde. Erst nachdem man angefangen hatte, die Empfängnis Mariä zu feiern, legte man sich die Frage vor: Wie verhält es sich bei ihr mit der Tilgung der Erbsünde? wann und wie geschah sie, nach oder mit der Empfängnis? Und erst nachdem die Frage präzise gestellt war, was durch Anselm<sup>1)</sup> geschah, konnte eine präzise Antwort erfolgen, und die früheren allgemeinen Lobpreisungen der vollkommenen Reinheit bekamen den bestimmten Sinn bezüglich der Erbsünde. Vorher aber konnten, so weitgehend einzelne Ausdrücke auch sein mögen, die Vorstellungen nur unbestimmt sein, etwa in der Art, wie man sich die Heiligung des Johannes im Mutterschoße dachte und dessen Empfängnis feierte, weil sie vom Engel verkündet worden war.

Was nun das Fest selber angeht, so verbreitete es sich allmählich im Laufe des 12., 13. und 14. Jahrhunderts immer weiter und wurde in einer großen Anzahl von Diözesen und den meisten Ordensgesellschaften angenommen, aber immer nur mit der Bezeichnung *Conceptio*; ob *immaculata* oder nicht, diese Frage blieb dabei offen. Im 15. Jahrhundert war es in allen Diözesen Deutschlands und Skandinaviens mit dieser Bezeichnung angenommen<sup>2)</sup>.

In der Geschichte der Verbreitung dieses Festes darf eine Episode hier nicht übergangen werden, nämlich der Widerspruch des hl. Bernhard. Um das Jahr 1140 nahm u. a. auch die Diözese Lyon, voran die Kathedrale, das Fest der Empfängnis Mariä an. Der hl. Bernhard richtete aus diesem Anlaß ein Schreiben an die dortigen Kanoniker, worin er sich dagegen ausspricht. Er giebt zwar zu, daß Maria bereits im Mutterleibe geheiligt worden sei, das sei aber auch bei Johannes dem Täufer der Fall gewesen<sup>3)</sup>, und darum feiere die Kirche seinen Geburtstag, während sonst nur die Todestage der Heiligen gefeiert würden. Auch habe Maria durch ein besonderes Privileg der Gnade ein ganz sündenloses Leben geführt. Aber man wolle nun die Empfängnis als solche feiern. Das gehe jedoch nicht an, weil Maria auf dem gewöhnlichen Wege der Zeugung ins Dasein getreten sei. Es hätte darum die Entscheidung des Römischen Stuhls eingeholt werden müssen, dessen Urteil er übrigens die ganze Sache anheimstelle<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Boso stellt bei Anselm l. c. die These auf: *Virgo cum originali peccato nata est, quoniam et ipsa in Ada peccavit*, welche Anselm dann widerlegt. Scheeben, Kirchenlex. IV (2. Aufl.), 467, citirt zwar für die Theorie von der unbefleckten Empfängnis schon Fulbert von Chartres, Sermo 6 (Migne 141, 326), aber ich finde dort keine Andeutung davon.

<sup>2)</sup> Man vergleiche die Kalendarien bei Grotfend, Handbuch der hist. Chronologie des Mittelalters II, und das Kalend. Coloniense des 14. Jahrhunderts bei Binterim u. Mooren I, 538.

<sup>3)</sup> Luk. 1, 15. 41.

<sup>4)</sup> Bernardus, Ep. 174; Migne 182, 332.

Es konnte dem hl. Bernhard nicht unbekannt sein, daß seiner Zeit die Bischöfe in ihren Diözesen Feste einzuführen das Recht hatten, und deshalb erhebt er auch vom Standpunkt des Rechts keine Einrede gegen das neue Fest. Andererseits aber erkennt er, daß es sich hier nicht um ein Fest im gewöhnlichen Sinne handelte, also Feier einer Begebenheit aus der Geschichte der Offenbarung, sondern um die Feier eines Festes, dessen dogmatische Grundlage noch nicht gesichert war und deren Sicherung auch so bald noch nicht erfolgen sollte. Allein sein Widerspruch hielt die weitere Verbreitung des Festes nicht auf, dasselbe wurde im Gegenteil in aller Form z. B. durch die Synode von London 1328 angenommen und dekretiert, daß es in der ganzen Kirchenprovinz *festive et solemniter*, mithin als voller Festtag begangen werde. Eine ähnliche Erklärung erließ die Sorbonne 1380. Die Päpste aber verhielten sich in den Kämpfen über das Dogma während des 14. Jahrhunderts neutral.

Einen entschiedenen Schritt vorwärts that das Baseler Konzil in der Sache, indem es in seiner 36. Sitzung am 17. September 1439 erklärte, die Lehre von der unbefleckten Empfängnis müsse von allen Katholiken als ein frommes und dem kirchlichen Kult, dem katholischen Glauben, der gesunden Vernunft und der Heiligen Schrift entsprechendes angenommen und festgehalten werden<sup>1)</sup>. Dieses Dekret hatte, da die Synode inzwischen schismatisch geworden war, keinen großen Einfluß, aber der Römische Stuhl sah sich doch nun veranlaßt, aus seiner bisherigen Zurückhaltung herauszutreten, und Sixtus IV. verbot 1483 die Lehre von der unbefleckten Empfängnis zu censurieren<sup>2)</sup>, andererseits freilich auch die Leugnung derselben als Häresie zu bezeichnen. Im übrigen aber — und das ist für die Geschichte des Festes wichtig — ließ er für den römischen Klerus durch den Priester Clemens Nogaroli aus Verona ein Officium ausarbeiten, welches dem von Mariä Geburt nachgebildet war, und verlieh denen, welche es beten würden, denselben Ablass, den seine Vorgänger für Fronleichnam bewilligt hatten<sup>3)</sup>. Durch diese Konstitution vom 27. Februar 1477 wurde also für Rom ein neues Fest eingesetzt mit dem Titel: *Conceptio immaculatae virginis Mariae*. Die dogmatische Streitfrage blieb mithin im wesentlichen noch ungelöst, wenn sie auch insofern der Lösung näher gebracht war, als die Empfängnis selbst, nicht die etwa nachfolgende Heiligung derselben, zum Gegenstand einer Festfeier gemacht wurde. So blieben die Sachen bis auf die neueste Zeit; denn auch das Tridentinum gab nur eine indirekte Entscheidung in Form einer negativen Erklärung, und als

<sup>1)</sup> *Simar*, Lehrbuch der Dogmatik, 2. Aufl., § 104, 1. *Hefele*, Conc.-Gesch. VII.

<sup>2)</sup> In der Constit. *Grave nimis* vom 4. September 1483, Extravv. comm. III, 12, 2. Der Zeitpunkt, wann das Fest in der Diözese Rom zuerst Eingang fand, ist ungewiß, jedenfalls erst lange nach Innocenz III. Vgl. *Thomassin* p. 213.

<sup>3)</sup> Extravv. comm. III, 12, 1.

König Philipp von Spanien eine unumwundene Erklärung verlangte, erwiderte Papst Gregor XV., es sei noch nicht an der Zeit.

Das von Sixtus IV. eingeführte Officium wurde unter Pius V. wieder abgeschafft und durch ein anderes ersetzt. Clemens VIII. erhob das Fest zu einem *duplex maius*, und Clemens IX. fügte eine Oktav hinzu, Clemens XI. aber dehnte dessen Feier auf die ganze katholische Kirche aus. Vollständige Klärung der Angelegenheit brachte endlich die dogmatische Definition der *Conceptio immaculata* durch Pius IX. vom 8. Dezember 1854, der ein neues Officium nebst Meßformular ausarbeiten liefs. Papst Leo XIII. endlich verlieh dem Feste den Rang erster Klasse.

2. Die Darstellung Mariä im Tempel<sup>1)</sup> (*Praesentatio b. Mariae Virg.*, 21. November). Die Nachricht, Maria sei im Alter von drei Jahren von ihren Eltern in Folge ihres Gelübdes in den Tempel gebracht worden, um dort erzogen zu werden, findet sich nur in den Apokryphen<sup>2)</sup>, entsprach aber den Anschauungen der Ordensleute älterer und neuerer Zeit im Morgen- und Abendlande so sehr, daß ihre Verwertung für den Festcyklus nicht lange ausblieb. Offiziell erscheint der Gedächtnistag in der um 1166 veröffentlichten Konstitution des Manuel Comnenus unter den vollständig gerichtsfreien Festtagen an dem noch jetzt beobachteten Datum<sup>3)</sup>. Nach dem Abendlande wurde das Fest verpflanzt durch einen französischen Edelmann Philipp de Maizières, der 1371 als Gesandter des Königs Lusignan von Cypem am Hofe Gregors XI. zu Avignon verweilte. Er schilderte dem Papste den hochfestlichen Charakter, den der Tag im Orient habe, in einer Weise, daß derselbe sich veranlaßt sah, dessen Feier auch für die päpstliche Kurie anzuordnen. Es fand bald auch anderwärts Anklang, so im Königreich Navarra 1374, in Trier 1381, in Metz 1420, in Köln und andern Orten. In Rom wurde es durch Sixtus IV. eingeführt und ein Officium dafür ins römische

<sup>1)</sup> Die kleinen Muttergottesfeste können hier nur insofern berücksichtigt werden, als sie ein allgemeineres Interesse erregen, indem sie entweder noch jetzt in foro gefeiert werden oder früher eine verhältnismäßige Bedeutung besaßen. Überdies ist die Litteratur darüber reich und leicht zugänglich, so daß hier ohne Schaden davon Umgang genommen werden kann. Über die Marienfeste enthielt schon die erste Auflage des Kirchenlexikons einen recht guten Artikel von J. B. Kraus, der für die zweite Auflage von Schrod neu bearbeitet wurde. An besonderen Schriften hat man aus älterer Zeit Benedikts XIV. *Commentarius de festis b. M. V.* und aus der neuesten Zeit Holweck, *Fasti Mariani*, welche viel Material enthalten.

<sup>2)</sup> Im sogen. Protevangelium c. 7 und im Evang. de nativitate Mariae c. 6. Vgl. Tappenhorn, *Auferbibl. Nachrichten* oder die Apokryphen S. 25.

<sup>3)</sup> Morcelli I, 287. Die Bezeichnung lautet: τὰ εἰς τὸν αὐτὸν εἰσοδία τῆς θεομητόρος. J. B. Kraus, *Kirchenlex.* VI (1. Aufl.), 884, giebt an, es sei 730 in Konstantinopel entstanden, und beruft sich dafür auf Simeon Metaphrastes, aber ohne die Stelle zu citieren. *Alt* S. 62 und andere haben es ihm nachgeschrieben, ebenfalls ohne die Belegstelle angeben zu können.

Brevier aufgenommen, aber nicht vorgeschrieben (*inter festa ad libitum* und *pro quibusdam locis*). Erst Sixtus V. schrieb es 1585 für die ganze Kirche vor, nachdem es durch Pius V. vorübergehend beiseitigt worden war. Das bislang gebrauchte Officium wurde unter Clemens VIII. umgearbeitet. Nachdem das Fest früher im ganzen wenig bemerklich gewesen, trat es in Preußen 1893 in unerwarteter Weise in die Zahl der Feste *in foro* ein, und zwar mit dem Termin des dritten Mittwoch im November, als Mittelding zwischen beweglichen und unbeweglichen Festtagen.

3. Mariä Heimsuchung (*Visitatio b. M. V.*) war früher unter den kleineren Muttergottesfesten wohl das angesehenste und populärste. Es ist heute noch *duplex II. cl.*, hie und da sogar mit Oktav, und war früher voller Feiertag. Es hat nicht bloß eine feste Stütze in der Heiligen Schrift, sondern das Objekt der Feier nimmt unter den Begebenheiten der neutestamentlichen Geschichte sogar eine ziemlich wichtige Stelle ein, erstens wegen der Heiligung Johannes des Täufers im Mutterleibe und zweitens, weil es der Anlaß zur Entstehung des in der Liturgie so viel gebrauchten Lobgesanges der hl. Jungfrau wurde. Trotzdem haben die Griechen dieses Fest nicht, sie begehen aber am 2. Juli die Niederlegung des Gewandes der heiligen Jungfrau in der Kirche der Vorstadt Blachernä von Konstantinopel, welche unter Kaiser Leo I. im Jahre 469 geschah<sup>1)</sup>.

Die ersten Spuren des Festes finden sich im 13. Jahrhundert gleichzeitig an verschiedenen Orten, was sich vielleicht daraus erklären läßt, daß der neu entstandene Franziskanerorden das Fest angenommen hatte und dessen Feier begünstigte. Es findet sich bei den Franziskanern schon 1263 und erhielt offizielle Anerkennung zur Zeit des großen Schisma durch Urban VI. und Bonifatius IX. im Jahre 1389. Nach Beilegung des Schisma sah sich daher die Baseler Synode 1441 veranlaßt, weil das Fest in den Obedienzen der Gegenpäpste keine Annahme gefunden, ein Dekret zu Gunsten desselben zu erlassen<sup>2)</sup>.

Warum der 2. Juli als Tag dafür gewählt wurde, darüber finden sich keinerlei Angaben, und man ist auf Vermutungen angewiesen. Diese gehen dahin, daß der Tag abhängig sei vom Termine von Mariä Verkündigung und zugleich von dem der Geburt Johannes des Täufers, auf dessen Oktav er unmittelbar folgt. Man wäre dann folglich von der Voraussetzung ausgegangen, daß Maria die Zeit der Niederkunft Elisabeths für ihren Besuch gewählt und nach derselben

---

<sup>1)</sup> Depositio, κατάθεσις etc. ist der jetzige Name des Festes in den Menäen der Griechen; in den älteren Menologien hieß es ἡ σφοδρὰ τῶν Βλαχέρων, arca oder locus, der hölzerne Sarg, in welchem Maria ursprünglich in Jerusalem beigesetzt gewesen sein soll und der unter Marcianus nach Konstantinopel gebracht worden war. *Morcelli* II, 151. *Murai*, Chronogr. Byz. I, 83.

<sup>2)</sup> In ihrer 43. Sitzung.

noch einige Zeit bei ihr geblieben sei<sup>1)</sup>. Vielleicht war auch der Umstand als nebensächlicher Grund bestimmend, daß die griechische Kirche schon lange am 2. Juli das soeben genannte Muttergottesfest beging.

4. Das Rosenkranzfest (*solemnitas ss. Rosarii b. M. V.*). Gegen Ende des 12. Jahrhunderts finden wir, daß es üblich geworden war, den Gruß des Engels<sup>2)</sup> nebst den Worten der Elisabeth<sup>3)</sup> als Gebet zu gebrauchen. Dieses Gebet wurde von mehreren Synoden gebilligt und empfohlen, nachweislich zuerst von einer Pariser unter Erzbischof Odo von Sully<sup>4)</sup>, der 1196—1208 im Amte war, und im Laufe der nächsten Zeit von Synoden zu Orléans, Durham (1217), Trier (1237) und andern<sup>5)</sup>. Das neue Gebet wurde mit dem Vaterunser in der Weise verbunden, daß man fünfzehnmal nach dem Vaterunser je zehn „Gegrüßt seist du, Maria“ betete und die einzelnen Gebete an einer Perlenschnur abzählte. Urheber dieser Gebetsweise, die man Rosenkranz nannte, war der hl. Dominikus, und sie wurde von den Mitgliedern seines Ordens schnell in der ganzen christlichen Welt verbreitet. Bald wurde es üblich, das Credo am Ende oder am Anfang beizufügen. Eine bedeutende Verbesserung aber erfuhr das Rosenkranzgebet im 15. Jahrhundert dadurch, daß man nach dem Namen Jesus in jedem Ave Maria eine Begebenheit aus dem Leben Jesu und Marias, also eine Heilsthatsache, hinzufügte, angefangen von der Botschaft des Engels an Maria bis zur Sendung des Heiligen Geistes und Aufnahme Mariens in den Himmel, worunter die fünf Momente aus dem Leiden Christi, der sogen. schmerzhaften Rosenkranz, eine Hauptrolle spielten, so daß der ganze Rosenkranz nunmehr von selbst in drei Teile zerfiel, die in sich abgerundet sind<sup>6)</sup>.

Die neue Gebetsweise erhielt dadurch einen bestimmteren Gedankeninhalt. Dies bloß recitierende Gebet näherte sich dem Wesen des betrachtenden Gebetes, und in dem einzelnen Geheimnisse lag überdies meistens ein Hinweis auf irgend ein Fest des Herrn oder der Mutter Gottes enthalten, so daß der Rosenkranz den verschiedenen liturgischen Zeiten angeschlossen werden kann. Er trat dadurch in eine gewisse Verbindung mit dem Festcyklus, als dessen summarische Zusammenfassung er gelten kann.

In dieser vervollkommenen Form wurde der Rosenkranz das Lieblingsgebet aller Andächtigen, Geistlichen und Laien höheren und niederen Standes, und es bildeten sich zur Pflege und Förderung des-

<sup>1)</sup> *Binterim* V, 407.

<sup>2)</sup> Luk. 1, 28.

<sup>3)</sup> Luk. 1, 42.

<sup>4)</sup> *Constit. synodica* Odonis Ep. Par. *Mansi*, Conc. XXII, 681, nr. 10.

<sup>5)</sup> *Mansi* *ibid.* 1108, I, 4. *Binterim*, Conc. IV, 480. *Th. Esser* O. S. D., *Gesch. des engl. Grusses*, im *Hist. Jahrbuch der Görres-Ges.* 1884, S. 92.

<sup>6)</sup> Die Urheber dieser Gebetsweise waren Dominikus aus Preußen und Adolf aus Essen, zwei im 15. Jahrhundert in der Karthause bei Trier lebende Mönche. *Th. Esser*, *Beitrag zur Gesch. des Rosenkranzes*, *Mainzer Katholik* 1897, II, 409 f.

selben eigene Bruderschaften, welche von den Päpsten gern gesehen und mit Ablässen bedacht wurden<sup>1)</sup>. Nicht blofs einzelnen Gläubigen wurde der Rosenkranz eine Quelle unzähliger Gnaden, sondern auch die Christenheit im ganzen nahm dazu ihre Zuflucht in allgemeinen Nöten und Anliegen, besonders aber in der Türkengefahr. Auffallende Gebetserhörungen, denen man namentlich den Sieg bei den Echinaden über die Türken (7. Oktober 1571) zuschrieb, veranlafsten zunächst Pius V., ein Dankfest anzuordnen. Gregor XIII. gab diesem Feste Bestand, indem er 1573 gestattete, dafs in allen Kirchen, in welchen sich ein Rosenkranzaltar oder eine Kapelle *sub invocatione b. Virginis Rosarii* befinde, dieses Fest als „Rosenkranzfest“ am ersten Sonntag im Oktober gefeiert werde. Clemens X. konzedierte dieses Fest für ganz Spanien ohne die obige Bedingung. Clemens XI. dehnte die Feier infolge des 1716 am 5. August bei Peterwardein von Prinz Eugen erfochtenen glänzenden Sieges auf die ganze Christenheit aus<sup>2)</sup>.

### § 28. Das Fest des hl. Joseph<sup>3)</sup>. Die Verehrung von Joachim und Anna.

In den ersten Jahrhunderten des Bestehens der Kirche genossen, wie erwähnt, nur die Märtyrer eine kirchliche Verehrung, und dieser Gewohnheit mag es mit zuzuschreiben sein, dafs selbst Personen, die zum Herrn während seines irdischen Lebens in nächster Beziehung gestanden haben, ein Kultus erst sehr spät zu teil wurde. Dies trifft sogar beim hl. Joseph, dem Nährvater des Herrn, zu; trotzdem, dafs derselbe schon in der Heiligen Schrift als ein „Gerechter“ bezeichnet wird<sup>4)</sup>, erlangte er erst sehr spät eine allgemeine öffentliche Verehrung. Dafs ihm in der patristischen Litteratur hie und da entsprechende Lobsprüche gesendet werden, kann nicht auffallen.

<sup>1)</sup> Geschichtlich nachweisbar sind die Bruderschaften vom heiligen Rosenkranz in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Berühmt war die in Köln 1474 vom Prior Jak. Sprenger O. S. D. gegründete. *Th. Esser*, U. L. Fr. Rosenkranz (Paderborn 1889) S. 289. Sie wurde von Sixtus IV. 1478 bestätigt. Kirchenlex. X (2. Aufl.), 1281.

<sup>2)</sup> Kirchenlex. VIII (2. Aufl.), 818. Brev. Rom. Dom. I. Oct. Lectio 7—9. Am 5. August ist bekanntlich Maria Schnee, Maria ad nives, ein Lokalfest der Basilika Maria Maggiore in Rom. Da das Officium dem allgemeinen Brevier einverleibt ist, so dürfte eine kurze Bemerkung an dieser Stelle gerechtfertigt sein. Papst Liberius (352—366) erbaute auf dem Esquilin, wo das Schlachthaus der Livia stand, eine Basilika, die nach ihm Liberiana genannt wurde. Im folgenden Jahrhundert änderte Sixtus III. bei einem Umbau den Titel und weihte sie der Mutter Gottes (Lib. pont. Liberius nr. 52, Xystus III. nr. 63). Sie hiefs von da an Basilica s. Mariae, jetzt Maria Maggiore. Für das Schneewunder spricht keine alte Quelle, sondern nur mittelalterliche Schriften, und der 5. August dürfte der Tag der Kirchweihe gewesen sein. So *Grisar*, Gesch. Roms etc. I, 153 Anm. 1.

<sup>3)</sup> *Pfälf*, Die Verehrung des hl. Joseph in der Gesch. Stimmen aus Maria-Laach XXXVIII (1890), 117 ff. *Revue bénédictine* XIV, Maredsous 1897, S. 106 ff. 145 ff. 203 ff.: Le développement hist. du culte de St. Joseph. <sup>4)</sup> Matth. 1, 19.

Die frühesten Spuren einer direkten Verehrung zeigen sich in einem der koptischen Kalendarien, welche Selden veröffentlicht hat; dort ist unter dem 20. Juli der „Zimmermann Joseph“ eingereiht<sup>1)</sup>, und ebenso in dem etwas jüngeren Synaxarium bei Mai<sup>2)</sup>, welches spätestens dem 9. Jahrhundert angehören dürfte. Das Datum des 20. Juli blieb übrigens ohne Einfluß auf andere Kirchen. Das Menologium von Konstantinopel hat den Namen des hl. Joseph gar nicht, und auch das Basilianum erwähnt ihn nur nebenbei am 25. Dezember in Form einer Kommemoration, indem nach der Geburt des Herrn zuerst die Magier genannt werden und dann Joseph, ὁ μνήστωρ καὶ φύλαξ τῆς παρθένου; einen eigenen Tag hat er auch hier nicht.

Was das Abendland angeht, so kommt im sogen. Martyrologium Hieronymianum ein antiochenischer Märtyrer Namens Joseph, der übrigens ganz unbekannt ist, unter dem 20. März vor<sup>3)</sup>. An den Nährvater Jesu kann man dabei nicht denken wegen der Ortsangabe Antiochien und mangels jeder näheren Bezeichnung des Standes der Person, wenn auch einzelne Martyrologien diese Verwechslung begangen haben. Mit deutlicher Bezeichnung seiner Person als Nährvater des Herrn (*nutritor Domini*) kommt der hl. Joseph zuerst vor in Martyrologien des 10. Jahrhunderts, wie in einem von Fulda<sup>4)</sup> und einigen andern. Da dieselben aber privaten Ursprungs und nur lokaler Bedeutung sind, so kann man nicht sagen, daß damit der Kultus des hl. Joseph begonnen habe. Dieser blieb vielmehr das ganze Mittelalter hindurch noch ein privater, wenn sich auch zahlreiche Spuren von Hochachtung und sogar öffentlicher<sup>5)</sup> Verehrung seitens einzelner Personen anführen lassen.

Die private Verehrung seitens mehrerer in der Kirche hochangesehener oder sogar heiliger Personen war es, die endlich den öffentlichen Kult herbeiführte. Als solche Personen sind zu nennen der hl. Bernhard, die hl. Gertrud, Brigitta von Schweden und Vincenz Ferrer. Am eifrigsten und erfolgreichsten war zur Verbreitung des Kultus des hl. Joseph thätig der Kanzler Johannes Gerson, unterstützt von seinem Lehrer Petrus d'Ailly, und später der Abt Trithemius. Gerson verfaßte 1400 ein Officium zu Ehren der Verlobung des hl. Joseph mit Maria und bemühte sich auch auf der Synode von Konstanz für Verbreitung der Andacht. Vorgearbeitet war diesen Bemühungen namentlich dadurch, daß die Franziskaner, vorab Bernardin von Siena und Bernardin von Bustis, der Verehrung des hl. Joseph zugethan waren<sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> Selden, De syn. III, 15, p. 220sqq.

<sup>2)</sup> Script. vet. nova coll. IV, 15 sqq.

<sup>3)</sup> In Antioch. natalis Iosephi. Codex Epternac.

<sup>4)</sup> Abgedruckt in Analecta Bolland. I, 19.

<sup>5)</sup> Revue bénédictine XIV (1897), 111ss.

<sup>6)</sup> L. c. p. 145ss.

Als Frucht dieser Bemühungen kann es wohl angesehen werden, daß Sixtus IV. die Verehrung des hl. Joseph guthiefs<sup>1)</sup> und den Josephstag in das römische Brevier als *festum simplex* aufnahm; er wurde später durch Clemens XI. *festum IX lectionum*. Infolge davon erscheint der 19. März am Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts als der Verehrung des hl. Joseph gewidmet in den Missalien und Brevieren einer großen Anzahl von geistlichen Orden, nämlich bei den Karmelitern, Augustiner-Eremiten, Prämonstratensern, Dominikanern und Johannitern, denen die Benediktiner und Jesuiten folgten, während sein Fest in den liturgischen Büchern der Karthäuser, Kamaldulenser, Cistercienser und Cluniacenser aus jener Zeit noch fehlt<sup>2)</sup>.

Da in späterer Zeit einige hohe fürstliche Personen und gekrönte Häupter, namentlich Kaiser Ferdinand III. und Leopold I. aus dem Hause Habsburg und König Karl II. von Spanien, der Verehrung des hl. Joseph besonders ergeben waren und sich dafür verwendeten, so machte Gregor XV. seinen Gedächtnistag im Jahre 1621 zum gebotenen Feiertage, Benedikt XIII. ordnete die Einreihung des hl. Joseph in die Allerheiligenlitanei an, und Pius IX. legte ihm am 8. Dezember 1870 die Eigenschaft eines Patrons der Gesamtkirche bei. —

Verhältnismäßig früh erfreuten sich die Eltern der heiligen Jungfrau Maria der kirchlichen Verehrung, obwohl ihre Namen und Lebensumstände nur aus dem apokryphen sogen. Protevangelium des Jakobus zu entnehmen sind. Joachim und Anna haben nämlich schon im Menologium von Konstantinopel einen eigenen Gedächtnistag, den 9. September, und bereits Justinian I. soll der hl. Anna zu Ehren in Konstantinopel eine Kirche erbaut haben<sup>3)</sup>. Ihre Namen kommen auch bei Epiphanius vor<sup>4)</sup>. Im Abendlande aber verhielt man sich dieser Legende gegenüber sehr reserviert, und wenn auch Papst Leo III. die Bilder der Genannten in der Kirche Maria *ad praesepe* anbringen ließ<sup>5)</sup>, so findet sich doch in den Calendarien vor dem Mittelalter keine Spur ihrer Verehrung. Erst Papst Urban VI. gestattete 1378 den Engländern auf ihren Antrag die Verehrung der hl. Anna, Papst Sixtus IV. genehmigte<sup>6)</sup> ihren Kultus überhaupt, und Gregor XIII. bestätigte 1584 ihr Fest für den 26. Juli. Sie wurde schon im 15. Jahrhundert namentlich auch in Deutschland eifrig verehrt, die Stadt Annaberg sogar nach ihr benannt.

Was Joachim betrifft, so soll Julius II. seine Verehrung für den 22. März genehmigt und ein eigenes Officium dafür bestimmt haben. Gregor XII. führte ein neues, verbessertes Officium ein und

<sup>1)</sup> *Panvinus*, Vita Sixti IV. in der Fortsetzung des Platina.

<sup>2)</sup> *Grotefend*, Handbuch der Chronol. II passim.

<sup>3)</sup> *Procopius*, De aedif. I, 8. <sup>4)</sup> *Epiph.*, De haer. 79.

<sup>5)</sup> Liber pont. Leo III., ed. *Bianchini* II, 379. <sup>6)</sup> *Panvinus* l. c.

verlegte den Gedächtnistag auf den Sonntag in der Oktav von Assumptio; Leo XIII. verlieh ihm den Rang eines Festes zweiter Klasse<sup>1)</sup>.

Joachim und Anna standen bereits im alten Kalendarium von Neapel (9. September), offenbar infolge des hier maßgebenden griechischen Einflusses. Bei den Syrern war der 25. Juli ihr Gedächtnistag.

### § 29. Die Apostelfeste im allgemeinen.

Mit der Verehrung der Apostel verhält es sich im wesentlichen wie mit der Heiligenverehrung überhaupt. Sie war von Haus aus und von Anfang an nur eine lokale, keine allgemeine. Obwohl man bei den Aposteln begreiflicherweise leichter geneigt war, ihre Feste zu verallgemeinern, als bei den gewöhnlichen Heiligen, so kam diese Verallgemeinerung im ganzen doch nicht früher zum Vollzug als bei den übrigen Heiligenfesten, nämlich mit der Anlage universaler Märtyrologien, einzelne Ausnahmen abgerechnet.

Daher haben die ältesten Verzeichnisse und Kalendarien einzelner Kirchen durchschnittlich nur wenige Apostelfeste aufzuweisen, gewöhnlich nur eines oder zwei. Erst im Laufe der Zeit tritt das Streben nach Vollständigkeit hervor, welches dann im 10. Jahrhundert von den Griechen so weit getrieben wurde, daß sie nicht bloß alle im Neuen Testament rühmlich erwähnten Personen in den Kalender einsetzten, sondern auch die 70 Jünger, obwohl deren Namen im ganzen wenig Gewähr bieten.

Einzelne Apostel haben von Anfang an ihre festen Tage im Kalender, die sie auch ohne Wanken behalten; andere dagegen erscheinen in den verschiedenen Kirchenprovinzen an verschiedenen Tagen, ein Beweis, daß ihre Todestage nicht von den betreffenden Kirchen, wo sie starben, verbürgt, sondern ihre Gedächtnistage erst später eingeführt und nach Gutdünken gewählt sind. Bei denjenigen, welche von Anfang an und überall sich gleichbleibende Tage aufzuweisen haben, wird man in der Regel auch die Wahrnehmung machen, daß sie als Märtyrer in den betreffenden Kirchen gestorben sind.

Wenn nun auch die Ansicht die einzig richtige ist, daß die Gedächtnistage der Apostel nach Art der Märtyrertage behandelt und ihre Namen auf ihre Todestage (*dies natales*) in den Kirchenkalender eingestellt worden seien, so trifft das allerdings doch nur bei wenigen zu. Denn die Mehrzahl der Apostel fand ihren Tod in Barbarenländern, wo die erforderlichen Aufzeichnungen unterblieben, weil niemand zur Stelle war, der sie hätte machen können, und erst viel später Lebende die im Volksmunde über ihr Leben und Sterben etwa noch erhaltenen

---

<sup>1)</sup> Siehe die Art. „Anna“ von Schegg und „Joachim“ von Jocham im Kirchenlex., 2. Aufl., Bd. I. u. VI.

Nachrichten sammelten. Ein anderes Hindernis konnte dann in den verschiedenen herrschenden Kalendersystemen liegen, und wenn die Todesdata auch anfänglich aufgezeichnet gewesen waren, so blieben sie möglicherweise den Griechen und Römern unverständlich und gingen verloren. Aus diesen oder andern Gründen geschah es, daß man später, als die Gedächtnistage solcher Apostel in den Kirchenkalender eingesetzt wurden, das Datum der Erhebung oder Translation maßgebend sein liefs oder endlich die Tage auch ganz nach Gutdünken wählte. Für unbedingt zuverlässig möchte ich daher nur die Todesdata von Petrus, Paulus und Andreas, allenfalls noch die von Markus und Lukas ansehen, als welche in Kulturländern ihre Tage beschlossen, zu Zeiten, da die hierarchische Ordnung bereits an den betreffenden Orten befestigt war. Bei Johannes ist die Sache fraglich, erstens weil er nicht des Märtyrertodes starb und zweitens weil er nicht einer bestimmten Gemeinde als Bischof vorstand; andernfalls würde die Bischofsliste der betreffenden Stadt die Kunde auf uns gebracht haben.

Wenn nun die Verehrung der einzelnen Apostel von Haus aus nur eine lokale war, so begegnen wir doch schon frühzeitig Ansätzen zu allgemeinerer Verehrung. So scheint schon im 5. Jahrhundert ein Tag in der Oktave der Apostelfürsten der Verehrung sämtlicher Apostel gewidmet gewesen zu sein. Denn wir begegnen im sogen. Sacramentarium Leos I. der Oration: *Omnipotens sempiterna Deus, qui nos omnium apostolorum merita sub una tribuisti celebritate venerari* etc., welche Oration dann auch in das Gelasianum übergegangen ist, wo sie lib. II, nr. 33 steht<sup>1)</sup>. Papst Bonifaz VIII. erhob 1298 alle Apostelfeste zu *duplicita*.

Ein Liturgiker des Mittelalters, Beleth, sprach die Ansicht aus, die einzelnen Apostel hätten in der Urkirche keine besonderen Festtage gehabt, sondern es sei am 1. Mai ein Gedächtnistag aller Apostel gemeinsam gefeiert worden<sup>2)</sup> und schliesslich nur Philippus und Jakobus an diesem Tage allein stehen geblieben. Indessen die Thatsachen, die wir sogleich kennen lernen werden, sind der Meinung dieses Liturgikers, die er aus gröfseren Kalendarien geschöpft haben will, nicht günstig, sondern es erfolgte die Aufnahme der einzelnen Apostelfeste vom 9. Jahrhundert an nach und nach, bis sie alle vertreten waren.

In Konstantinopel erbaute Konstantin noch vor dem nicänischen Konzil zu Ehren sämtlicher Apostel eine Kirche<sup>3)</sup>, worin er nach seinem Tode seine Grabstätte fand<sup>4)</sup>. Diese Kirche wurde von Ein-

<sup>1)</sup> Opp. s. Leonis I.; *Migne* 55, 57; 74, 1168 unter nr. 33.

<sup>2)</sup> *Beleth*, *Rationale* div. off. c. 124; *Migne* 202, 131.

<sup>3)</sup> *Socr.*, *Hist. eccl.* I, 16: *μνήμη τῶν ἀποστόλων*.

<sup>4)</sup> *Euseb.*, *Vita Const.* IV, 71.

fluß auf die Verehrung der Apostel überhaupt, indem man sie unter Konstantins Nachfolger Konstantius mit Reliquien von Aposteln auszustatten sich bemühte, offenbar in der Absicht, es Rom in dieser Hinsicht womöglich gleichzuthun.

So wurden zunächst am 1. Juli 356 die Reliquien des hl. Timotheus von Ephesus aus dorthin übertragen, was jedenfalls eine grössere Verehrung dieses Heiligen zur Folge hatte. Derselbe hatte unter Nerva in Ephesus am 22. Januar 97 bei einem Volksaufstande sein Leben eingebüßt, worüber sein Nachfolger Polykrates einen Bericht aufsetzte<sup>1)</sup>. Timotheus erscheint von nun an in den Martyrologien an dem ihm zukommenden Tage, 22. Januar.

### § 30. Die Feste der Apostel und Evangelisten im einzelnen.

#### 1. Petrus und Paulus.

Der 29. Juni, der Gedächtnistag des Martyriums der beiden Apostelfürsten, ist das einzige Apostelfest, welches noch jetzt *in foro* gefeiert wird. Es ist mithin in beiden Beziehungen zu betrachten, als allgemeines und als Lokalfest. Als Lokalfest ist es ins Auge zu fassen, weil nach der auf das beste verbürgten geschichtlichen Überlieferung Petrus und Paulus an demselben Monatstage in Rom unter Nero den Tod erlitten haben, es sich also erwarten läßt, daß dieser Tag als *dies natalis ss. apostolorum* in Rom in der bekannten Weise von Anfang an in Ehren gehalten wurde und nicht in Vergessenheit geriet. Aber auch anderwärts, ohne römischen Einfluß und ohne Zusammenhang mit der römischen Tradition, zeigte sich schon im Altertum das Bestreben, gerade diesen Aposteln einen Gedächtnistag zu widmen. Beweis dafür ist, daß derselbe bereits in dem im Osten entstandenen arianischen Martyrologium eine Stelle erhalten hat, und zwar am 28. Dezember, nach Stephanus und den Aposteln Jakobus und Johannes. Dieser Ansatz steht keineswegs isoliert, sondern in dem altarmenischen Kalendarium ist ihnen eine entsprechende Stellung angewiesen, nämlich der 27. Dezember, während sie sich im nestorianischen am zweiten Freitag nach Epiphanie finden<sup>2)</sup>. Auch im oberen Rhonethal empfand man das Bedürfnis, den Todestag der Apostelfürsten zu begehen, da der für diese Gegend bestimmte Kalender des Polemius Silvius am 22. Februar die Bemerkung bringt: *depositio ss. Petri et Pauli*, also an dem Tage, wo im übrigen Gallien das Fest *cathedra Petri* gefeiert wurde. Daß dieser Kalender am 29. Juni kein Fest, weder der Apostel noch ein anderes, verzeichnet, ist charakteristisch und beweist, daß Polemius in diesem Stücke ganz unabhängig von der römischen Tradition verfuhr.

<sup>1)</sup> Griech. ediert von Usener im Bonner Lektionskatalog von 1877.

<sup>2)</sup> Duchesne, Origines p. 255.

In andern Theilen Italiens aber kannte man den wahren Todestag sehr wohl und feierte ihn auch, so z. B. in Mailand zur Zeit des Ambrosius<sup>1)</sup>; unter den Predigten des Maximus von Turin, der freilich dem 5. Jahrhundert angehört, befinden sich nicht weniger als zehn<sup>2)</sup> für dieses Fest. Dafs der Tag in Nordafrika als ein wirklicher Festtag galt, beweisen die Predigten des hl. Augustinus, worunter allein fünf für diesen Tag bestimmt sind. Er wird in diesen Predigten ausdrücklich als *dies festus* und *solemnitas* bezeichnet<sup>3)</sup>. Ausserdem gehört Augustinus auch zu denjenigen Kirchenvätern, die es ausdrücklich hervorheben, dafs wohl das Monatsdatum des Todes der beiden Apostel zusammenfalle, aber das Jahr nicht dasselbe sei<sup>4)</sup>, eine Mitteilung, die von der heutigen geschichtlichen und biblischen Wissenschaft beharrlich ignoriert wird, was natürlich gegen die Zuverlässigkeit ihrer chronologischen Konstruktionen ernste Bedenken hervorrufen mufs.

Unter den zahlreichen Predigten des Petrus Chrysologus findet sich keine, welche für diesen Tag berechnet wäre. Was Chrysostomus anlangt, so haben wir von ihm sieben Predigten zu Ehren des Apostels Paulus, aber nur eine *in Petrum apostolum et in Heliam prophetam*, worin Petrus indes nur im Eingang kurz erwähnt und ganz nebensächlich behandelt wird; auch findet sich keine Andeutung dafür, dafs sie am 29. Juni gehalten worden sei<sup>5)</sup>. Wenn die beiden Genannten an diesem Tage nicht predigten, so überlassen wir es dem Leser, für die Praxis zu Ravenna und Antiochien die Konsequenzen zu ziehen.

Was endlich Rom selbst betrifft, so ist die lokale Tradition, welche den 29. Juni als Todestag beider Apostel bezeichnet, schriftlich fixiert durch den Chronographen von 354 und alle folgenden Chronisten. Aus der *Depositio martyrum* ergibt sich ferner, dafs man zur Translation, welche im Jahre 258 vorgenommen wurde, gerade den Todestag gewählt hat. Die Festfeier speziell, welche in Rom stattfand, beschreibt Prudentius, der um 405 Rom besuchte, aus eigener Anschauung. Danach war an diesem Tage die ganze Stadt in Bewegung, man besuchte die Gräber der Apostel, und in beiden Kirchen wurde am nämlichen Tage Pontificalgottesdienst gehalten<sup>6)</sup>. Dies entsprach ganz genau dem Herkommen, wonach man Ort und Zeit festhielt und über den Gräbern der Märtyrer das Opfer dar-

<sup>1)</sup> *Ambros.*, De virg. c. 19, nr. 124: Dies factus est Petrus, dies Paulus ideoque hodie natali eorum Spiritus sanctus increpuit dicens etc.; *Migne* 16, 299.

<sup>2)</sup> Hom. 68—73 und Sermo 66—69; *Migne* 57.

<sup>3)</sup> *August.*, Serm. 295, c. 8; 296, c. 1.

<sup>4)</sup> Siehe meinen Art. Petrus und Paulus im *Katholik* 1887, I, 11—39.

<sup>5)</sup> *Chrysost.*, Opp., ed. *Montfaucon* t. II, pars 1.

<sup>6)</sup> *Prudentius*, Perist. XII, 2: Romam per omnem cursitant orantque; v. 52: aspice per bifidas plebs Romula funditur plateas, und namentlich v. 63: Transiberina prius solvit sacra pervigil sacerdos, Mox huc recurrit duplicatque vota.

brachte. Da es bei der großen Entfernung der Apostelkirchen voneinander höchst anstrengend war, an demselben Tage die Gottesdienste an Ort und Stelle zu halten, so theilte man später die Feier, und der Gottesdienst zu Ehren des hl. Paulus fand erst am 30. Juni statt. Betrachten wir daraufhin die ältesten römischen Missalien, so haben wir im Leoninum eine Anzahl Messen für diesen Tag, welche alle auf beide Apostel gemeinschaftlich lauten, im Gelasianum dagegen nur eine Messe für beide Apostel: III. Kal. Iul. *in natali ss. apostolorum Petri et Pauli*, und daneben je eine besondere für jeden der beiden Apostel. Es kann also sein, daß die Trennung der Feste damals schon üblich war, der 29. Juni aber behielt stets den Namen *Natalis ss. apostolorum Petri et Pauli*. Schon im 5. Jahrhundert hatte das Fest in Rom eine Vigil und eine Oktav<sup>1)</sup>.

Bald darauf fing der 29. Juni, welcher bis dahin vorwiegend im Abendlande, d. h. in Rom und Umgebung, gefeiert worden war, an, ein allgemeines Fest der ganzen Kirche zu werden, indem er zunächst in Konstantinopel Eingang fand. Der römische Senator Festus, der in Civilgeschäften an den 491 zur Regierung gekommenen Kaiser Anastasius abgesandt wurde, so berichtet Theodorus Lector, habe diesen Kaiser bewogen, ihn in Konstantinopel feierlich zu begehen. Obwohl das Fest auch vorher schon dort bekannt gewesen sei, so sei es von nun an mit größerem Prunk gehalten worden<sup>2)</sup>. Bekannt wird der Tag in Konstantinopel allerdings schon gewesen, aber schwerlich *in foro* gefeiert worden sein.

In der Folgezeit erscheint der 29. Juni nun in allen Calendarien und Martyrologien als Gedächtnistag der Apostelfürsten. Im Abendlande finden wir ihn zuerst im Festkalender des Perpetuus von Tours; das Carthaginiense hat hier leider eine Lücke, aber daß es den Tag hatte, ist wegen der Predigten Augustins nicht zu bezweifeln. Ebenso findet er sich dann in den späteren orientalischen Calendarien, nur einige ägyptische machen davon eine Ausnahme<sup>3)</sup>.

Während das Fest also von Haus aus wie alle Märtyrerfeste ein lokales war und nur in Rom und in den von Rom abhängigen Tochterkirchen gefeiert wurde, bewirkte das Ansehen der römischen Kirche und der Apostel, daß es frühzeitig den Charakter eines allgemeinen erhielt.

<sup>1)</sup> Sermo 84, al. 81 *Leos d. Gr.* führt die Überschrift: *In octavis ss. apostolorum*.

<sup>2)</sup> *Theodorus Lector*, Hist. eccl. II, 16, ed. *Vales.* p. 518. *Theophanes*, Chron. ad an. 492.

<sup>3)</sup> Unter den von *Selden*, De syn. III, 15, publizierten Calendarien hat ihn eins, ein anderes am 27. Juni *planctus Pauli* (cf. p. 212) und das dritte p. 241 einen andern Märtyrer: *Basamon*. Die Behauptung von *Binterim* V, 383, das Fest fehle in keinem einzigen alten Kalendar, ist also unrichtig.

## 2. Andreas und der Evangelist Lukas.

Im Jahre 357 am 3. März wurden die Reliquien des Apostels Andreas und des Evangelisten Lukas gleichzeitig in die Apostelkirche zu Konstantinopel feierlich übertragen<sup>1)</sup>. Des ersteren Grabstätte war bis dahin Patras, wo er den Tod erlitten hatte; die bisherige Grabstätte des hl. Lukas wird bei dieser Gelegenheit nicht näher bezeichnet, kann also auch Patras oder wenigstens ein anderer in Achaia gelegener Ort gewesen sein. Der Erwerb der Reliquien des Apostels Andreas war für Konstantinopel von besonders hohem Werte, weil man in ihm den apostolischen Stifter der Gemeinde dieser Stadt erkennen zu sollen meinte und die Bischofsreihe, die historisch erst mit Metrophanes (315—325) beginnt, bis zu ihm hinaufführte, indem man behauptete, Andreas habe Stachys als ersten Bischof ordiniert. Die Priester und Diakonen von Achaia verfaßten damals eine *Passio s. Andreae*, welche aus der mündlichen Tradition niedergeschrieben und mit langen Unterredungen ausgeschmückt ist, sonst aber im wesentlichen glaubwürdig erscheint. Historisch zuverlässig ist jedenfalls das Monatsdatum des Todes, der 30. November, das von nun an unverbrüchlich in allen Kalendarien des Abend- und Morgenlandes mit seltener Übereinstimmung festgehalten wird. Dafs der Richter Ágeas, der den Apostel kreuzigen liefs, den Titel Konsul (ἄπατος) bekommt, ist freilich anstößig. Allein schon Morcelli scheint diese Schwierigkeit in passender Weise dadurch gehoben zu haben, dafs er darauf hinweist, Nero habe der Provinz Achaia im Jahre 67 die Autonomie verliehen, welche ihr Vespasian im Jahre 73 wieder entzog<sup>2)</sup>. Unter dem Titel Konsul verberge sich mithin ein Dumvir<sup>3)</sup>.

In betreff des Evangelisten Lukas scheint man damals dergleichen zuverlässige Nachrichten nicht mehr haben auftreiben zu können. Nur das Monatsdatum scheint von Wert zu sein. Denn auch sein Tag, der 18. Oktober, wird ohne Schwanken beibehalten, und beide Data, 18. Oktober und 30. November, erscheinen bereits in dem ältesten Kalendarium von Karthago angenommen, welches keine anderen Aposteltage weiter kennt, namentlich sogar noch Markus (25. April) sowie alle übrigen mit Ausnahme Jakobus' des Jüngeren (27. Dezember) vermissen läfst.

Das Hieronymianum hat aufser dem 30. November noch einen zweiten Gedächtnistag des Andreas, nämlich den 2. Februar, als *ordinatio episcopatus s. Andreae in Patras*.

<sup>1)</sup> Chron. pasch. ad h. a. Fasti Idat. *Theod. Lector*, Hist. eccl. II, 61. *Hieron.*, De vir. ill. c. 7.

<sup>2)</sup> *Sueton.*, Nero 24; *Vespas.* 8. *Eutrop.* VII, 19. *Eus.*, Chron. ed. *Schoene* II, 159.

<sup>3)</sup> *Morcelli*, Menol. Bas. I, 242.

### 8. Jakobus der Ältere.

Jakobus, der Sohn des Zebedäus und Bruder Johannes des Evangelisten, war aus Galiläa gebürtig. Seine Thätigkeit nach dem Tode des Herrn war nicht von langer Dauer, da er schon im Jahre 42 oder 43 auf Veranlassung des Königs Herodes Agrippa I. enthauptet wurde. Letzterer besaß zwar schon seit dem Jahre 37 die Würde eines Königs von Judäa, erlangte aber erst in den letzten Jahren seiner Regierung die Gewalt über Jerusalem. Er kam, wie üblich, zum Osterfeste nach der heiligen Stadt und liefs hier, um sich die Gunst der Juden zu erwerben, kurz vor Ostern den Jakobus aufgreifen und hinrichten, und da er sah, dafs dies den Juden gefiel, liefs er auch den Petrus verhaften, um ihn nach dem Feste ebenfalls hinrichten zu lassen<sup>1)</sup>. Es geschah dies nicht lange vor dem Tode des Herodes selbst, den die Apostelgeschichte noch in demselben Kapitel erzählt<sup>2)</sup>.

Der Todestag des Jakobus war also kurz vor Ostern, oder wie wir jetzt sagen würden, in der Karwoche, und in richtiger Erwägung dieses Umstandes haben die Kopten seinen Gedächtnistag auf den 12. April<sup>3)</sup>, das syrische Lektionar von Antiochien aber auf den 30. desselben Monats gesetzt. Wenn diese Ansätze auch nicht gerade das wirkliche Datum des Todes darstellen, so kommen sie ihm ohne Zweifel nahe. Übrigens war der Festhaltung des wahren Todesdatums der Umstand hinderlich, dafs Jakobus' Tod kurz vor Ostern, also in eine Zeit fiel, wo das Andenken an das Leiden des Herrn ein Märtyrerfest nicht duldete. Von den Menologien nennt ihn erst das Basilianum unter dem 9. Oktober.

Jakobus' irdische Überreste ruhten, wie auch die seines Namensvetters, noch im 6. Jahrhundert in Jerusalem<sup>4)</sup>, im 9. Jahrhundert dagegen befinden sie sich in Spanien, und zwar in Compostela, wo sie damals bereits sehr verehrt wurden, wie Notker Balbulus berichtet<sup>5)</sup>. Sie müssen also in der Zeit zwischen dem 7. und 9. Jahrhundert dorthin gekommen sein. Ein Translationsbericht aber, wie wir solche über andere derartige Vorgänge besitzen, ist nicht vorhanden, und auch bei keinem Schriftsteller eine Notiz darüber zu finden, durch wen und wann die Übertragung geschehen sei. Die Übertragung selbst muß historisch sein, wenn auch die Meinung, Jakobus habe in Spanien das Evangelium gepredigt, nur eine Fabel ist<sup>6)</sup>. Man

<sup>1)</sup> Apg. 12, 1—4.

<sup>2)</sup> Apg. 12, 23.

<sup>3)</sup> Das Kalendarium bei *Selden*, De syn. Hebr., und das bei *Mai*.

<sup>4)</sup> *Venantius Fort.*, Carmina VIII, 6. Vgl. Kirchenlex. (2. Aufl.), Art. Compostela von *Hefele*.

<sup>5)</sup> *Migne*, Patr. lat. 78, 127.

<sup>6)</sup> Papst *Innocenz I.* stellt es direkt in Abrede, dafs überhaupt irgend ein Apostel in Spanien eine Kirche gegründet habe. Ep. ad Decentium XXV, c. 2: Aut legant, si in his provinciis alius apostolorum invenitur etc.; *Migne* 20, 552.

wird versucht, zu denken, die Gebeine seien aus Furcht vor den über Jerusalem gebietenden Arabern heimlich von den Christen weggebracht worden, um endlich in Spanien eine zweite Ruhestätte zu finden.

Das Römische Brevier und Martyrologium hat sein Fest am 25. Juli, welcher Tag als Translationstag bezeichnet wird, leider ohne Angabe näherer Umstände. In den älteren liturgischen Monumenten der altspanischen Kirchen fehlt der Name des Jakobus vollständig, was unerklärlich sein würde, wenn er der Apostel Spaniens gewesen wäre. Seine Verehrung tritt dort erst vom 9. Jahrhundert an hervor. Von den sonstigen Kalendarien des Abendlandes hat ihn sicher das sogen. Kalendar Karls d. Gr. von 781, das Piper herausgegeben hat, und die jüngeren Handschriften des Gregorianum, während ihn das Mainzer Sakramentar von 840 noch nicht aufführt. Merkwürdig ist wieder das Verhalten der verschiedenen Rezensionen des Hieronymianum: die Weissenburger hat am 25. Juli bloß einen Märtyrer Jakobus ohne jeden Zusatz außer der Ortsangabe Portus Romanus, während ihn die Echternacher als *apostolus* und *frater Ioannis evang.* kennzeichnet<sup>1)</sup> und *Hierosolym.* beisetzt, die Berner aber kurz *Passio s. Iacobi* sagt. Man sieht nicht, auf welche Gründe hin die beiden letzten Rezensionen den nicht näher gekennzeichneten Märtyrer Jakobus von Portus Romanus zum Apostel und Bruder des Herrn gemacht haben. Das Neapolitanum hat am 25. Juli keinen Apostel Jakobus, wohl aber am 15. November, und Iacobus maior mit Philippus am 1. Mai. Während er sich bei Beda schon findet, fehlt er noch im Kalendar von St. Genovefa vom Jahre 731—741.

Weil man in Gallien den 25. März als Todestag Christi ansah, so läßt es sich erklären, daß das Hieronymianum Jakobus auf denselben Tag setzte: *Hierosolyma (sic) passio Iacobi Iusti.*

#### 4. Philippus und Jakobus der Jüngere.

Es ist bekannt, daß in der alten Zeit von Anfang an auch über die Namen der Bischöfe wie über Anfang und Dauer ihrer Regierung, wenigstens in den Hauptkirchen, Listen geführt wurden, und da einige Apostel in dieser oder jener Stadt das Bischofsamt dauernd übernahmen, während andere, wie z. B. Paulus, sich nicht an einen festen Sitz banden, so kommt damit den Gedächtnistagen der ersten außer dem Umstande des Martyriums noch ein weiterer Grund der Zuverlässigkeit zu. So ist es bei Petrus, Jakobus und bei Markus.

Iacobus minor wurde sogleich nach dem Tode Christi die Bischofswürde von Jerusalem von den übrigen Aposteln übertragen, und er hatte sie 30 Jahre lang inne<sup>2)</sup>. Sein Tod wurde veranlaßt

<sup>1)</sup> Ausgabe von *Duchesne* in *Acta SS. Nov. t. II, pars 1, 96.*

<sup>2)</sup> *Hieron., De vir. ill. c. 2.*

durch den Hohenpriester Ananias II., der sich den Umstand zu nutze machte, daß nach dem Tode des Porcius Festus bis zur Ankunft des neuen Prokurators Albinus längere Zeit keine höhere Obrigkeit im Lande war. Auf Albinus folgte Gessius Florus 64 n. Chr. Des Jakobus Tod nun fiel nach der genauen Angabe bei Hieronymus in das siebente Jahr des Nero. Nach Hieronymus' Zählweise, die übrigens mit der offiziellen übereinstimmt, regierte Nero 14<sup>1/2</sup> Jahre, und sein siebentes Jahr trifft mit dem Jahr 60 n. Chr. zusammen<sup>1)</sup>.

Des Jakobus Gedächtnis wurde im Orient gefeiert am 27. Dezember. Diesen Tag hat bereits das arianische Martyrologium, und es folgt ihm darin das ebenfalls sehr alte von Karthago. Daß letzteres bei Jakobus den Zusatz macht: *quem Herodes occidit*, verschlägt nichts, gemeint ist jedenfalls Iakobus minor. Denn auch die übrigen orientalischen Quellen setzen nur den Gedächtnistag dieses Apostels, nicht den des Iacobus maior, in die Weihnachtszeit. Sie stimmen dann allerdings in betreff des Tages unter sich nicht ganz überein, sondern bieten bald den 26. Dezember, bald den 28., das neapolitanische und mozarabische sogar den 29. Dezember, und das syrische Lectionarium nennt seinen Namen außer am 28. Dezember noch einmal am 23. Oktober.

Wir würden bei dieser Menge von alten Zeugnissen also gern geneigt sein, den 27. Dezember für seinen wirklichen Todestag zu halten. Allein dem stehen mehrere Gründe entgegen, zunächst der, daß er in den angeführten Quellen meistens mit dem Evangelisten Johannes zusammen denselben Gedächtnistag teilt und nicht anzunehmen ist, daß der Todestag beider auf dasselbe Datum gefallen sei. Zweitens werden gerade in der ältesten Quelle, dem arianischen Martyrologium, gleich hinter Jakobus und Johannes am 28. Dezember Petrus und Paulus genannt, deren Todestag ein ganz anderer war. Der Redactor hat also die wichtigsten Personen aus der Umgebung des Herrn in die Weihnachtstage gesetzt. Ein dritter Grund ist noch der, daß die von Helena auf dem Ölberge erbaute Kirche, in welcher auch Jakobus und Johannes verehrt wurden, am 27. Dezember eingeweiht worden ist<sup>2)</sup>. Hier wie in andern Fällen kann der Tag der Kirchweihe das Datum für das Fest der betreffenden Heiligen hergegeben haben. Man könnte freilich auch annehmen, daß der Tag der Kirchweihe auf den Todestag der Heiligen absichtlich gelegt worden sei, aber das läßt sich in diesem Falle wenigstens nicht beweisen. Somit müssen wir also auf den 27. Dezember als wirklichen Todestag des Jakobus verzichten; vielleicht war er der Ordinationstag.

<sup>1)</sup> Den Nachweis giebt mein Artikel im Katholik 1887, I, 23.

<sup>2)</sup> *Morcelli*, Kal. eccl. Const. I, 168. Er führt allerdings als Zeugen nur die Kalendarien von Reichenau und Rheinau auf, aber das dürfte genügen.

Dafs die Sache sich so verhält, wie angenommen, findet auch noch dadurch eine Bestätigung, dafs die Pilgerbücher bezeugen, Jakobus sei in der Kirche auf dem Ölberge beigesetzt worden und habe in Jerusalem ein Haus und eine eigene Grabstätte besessen, in welcher letzterer er Zacharias und Simeon den Propheten habe beisetzen lassen<sup>1)</sup>. Zwar geben spätere Quellen, auch lateinische, ausdrücklich den 27. Dezember als *dies natalis* d. h. wirklichen Todestag aus<sup>2)</sup>, allein ihr Zeugnis ist doch nicht von genügendem Gewicht.

Die konstantinopolitanischen Quellen gehen wie die römischen bei Jakobus dem Jüngeren ihre besonderen Wege. Von den ersteren hat ihn die ältere nämlich noch gar nicht, das Basilianum aber nennt ihn am 23. Oktober und am 30. April, beidemal mit ἄθλιος. Wir haben dergleichen Willkür und Absonderlichkeiten in diesem Werke auch anderweitig zu konstatieren.

Was die römischen und die von ihnen abhängigen liturgischen Dokumente angeht, so setzen sie, das Gelasianum zuerst, unsern Jakobus mit Philippus zusammen einhellig auf den 1. Mai. Das erklärt sich daraus, dafs im 6. Jahrhundert diesen beiden Aposteln in der Stadt Rom eine Basilika erbaut wurde, welche jetzt den Titel *degli apostoli* überhaupt führt. Papst Pelagius I. (556—561) begann den Bau, und sein Nachfolger Johannes III. vollendete ihn<sup>3)</sup>. Die Einweihung erfolgte am 1. Mai. Auf diese Weise ist der 1. Mai der Gedächtnistag dieser beiden Apostel im römischen Ritus geworden. Spätere machten mißverständlich den 1. Mai zu ihrem *dies natalis*.

Als charakteristisch mag noch erwähnt sein, dafs das Hieronymianum in seiner ältesten Rezension (Wiss.) die Notiz hat: *In Africa natalis s. Philippi apostoli, Iacobi, Quintiani* u. s. w. Die Echterbacher und die Metzger Rezension aber geben sie in dieser Form: *Natalis ss. apostolorum Philippi et Iacobi*, und der falsche Zusatz *in Africa* hat eine andere Stelle bekommen.

Der Gedächtnistag des Philippus ist im Menologium des Basilius und Neapolitanum der 14. November. In Konstantinopel existierte 511 schon ein Kloster S. Philippi.

## 5. Johannes.

Was den Apostel und Evangelisten Johannes betrifft, so hatte er, wie gezeigt, anfänglich einen gemeinschaftlichen Gedächtnistag mit Jakobus dem Jüngeren, der aber nicht ihr Todestag war, nämlich den 27. Dezember. Die Entwicklung gestaltete sich nun so, dafs im

---

<sup>1)</sup> Theodosius (ca. 530), De situ Terrae sanctae (ed. Vindob. 1898) p. 142; cf. p. 174. Venantius Fort., Carmina VIII, 6.

<sup>2)</sup> Anonymus Cusp., jetzt Consul. Ravenn. benannt, bei Frick, Chron. min. I, 380 und Roncalli, Vetera chron. II, 109.

<sup>3)</sup> Liber pont. ed. Duchesne I, 303. 306, Note 2.

Abendlande Johannes nach und nach den Jakobus verdrängte und diesen Tag für sich allein bekommen hat. Während im Missale Gothico-Gallicanum, das von Mabillon ins 8. Jahrhundert gesetzt wird, noch zu lesen ist: *Natalis Iacobi et Ioannis*, wird schon im Gelasianum und ebenso in den späteren römischen und fränkischen Martyrologien sowie auch bei Beda nur noch Johannes allein genannt, wie heutzutage.

Johannes ist in Ephesus gestorben und begraben worden. Bei einer Eröffnung seines Grabes, wahrscheinlich unter Konstantin, der ihm zu Ehren eine Kirche in Konstantinopel in dem Hebdomon genannten Stadtteile erbaute, fand man keine Überreste des Leichnams mehr vor, sondern konnte nur Staub daraus entnehmen, den man Manna nannte. Wahrscheinlich bestand die Absicht, jene Kirche in Konstantinopel mit Reliquien ihres Titularheiligen zu versorgen. Es kann nicht wundernehmen, daß sich bei den Griechen die Vorstellung bildete und festen Fuß faßte, Johannes sei wie Maria leiblich in den Himmel aufgenommen worden. Jene Eröffnung des Grabes muß am 8. Mai stattgefunden haben; denn das Menologium von Konstantinopel verzeichnet an diesem Tage den Apostel Johannes mit dem Zusatz: εἰς τὸ λεγόμενον μάννα<sup>1)</sup>. Als seinen Todestag scheint man den 26. September angesehen zu haben; denn die eben genannte Quelle verzeichnet die μετέστας τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου<sup>2)</sup> und das Kalendarium von Neapel dem entsprechend *Adsumptio Ioannis evangelistae* unter genanntem Datum. Auch jakobitische antiochenische Quellen geben am 26. September *decessus Ioannis evang. ex mundo*<sup>3)</sup>.

Das sogen. Hieronymianum ist eines der wenigen lateinischen Martyrologien, welche am 27. Dezember noch beide Apostel nennen. Außerdem macht es aber darüber folgende eigenartige Meldung: *Adsumptio s. Ioannis evangelistae apud Ephesum et ordinatio episcopatus s. Iacobi fratris domini, qui ab apostolis primus ex Iudaeis Hierosolymis episcopus est ordinatus et medio paschae martyrio coronatus*. Von der falschen Zeitangabe, die in den letzten Worten liegt, abgesehen, faßte es also den 27. Dezember als Ordinationstag, nicht als Todestag Jakobus' des Jüngeren, und diese Notiz verträgt sich sehr gut mit der des Martyrologium Arianum<sup>4)</sup>.

Der 6. Mai als Festtag des Evangelisten Johannes erscheint schon im Missale Gothico-Gallicanum, aber nicht näher charakterisiert, sondern einfach mit der Rubrik: *Missa s. Ioannis apostoli et evangelistae*. Das römische Fest dieses Tages, *Ioannis ante Portam latinam*, ist auf Grund der Nachricht bei Tertullian<sup>5)</sup> eingeführt worden. Die älteren

<sup>1)</sup> Morcelli l. c. II, 97 das Nähere.

<sup>2)</sup> Morcelli l. c. I, 167.

<sup>3)</sup> Baumstark, Röm. Quartalschr. 1899 S. 314.

<sup>4)</sup> Wenn daneben am 24. Juni VIII Kal. Iul. Natalis dormitionis s. Ioannis apost. et evang. in Epheso vorkommt, so ist das freilich schwer zu erklären.

<sup>5)</sup> De praescr. c. 36.

Rezensionen des Martyrologium Hieronymianum haben es noch nicht, auch nicht die Metzger des 9. Jahrhunderts.

### 6. Simon und Judas Thaddäus.

Die Apostel Simon und Judas haben in den abendländischen Festordnungen konstant einen gemeinschaftlichen Gedächtnistag, ebenso wie Philippus und Jakobus, doch mit dem Unterschiede, daß sich bei ihnen ein innerer Grund angeben läßt. Nach einer Überlieferung, welche namentlich bei Pseudo-Abdias ihren Ausdruck gefunden hat, haben die beiden Apostel 13 Jahre lang zusammen in Persien für Ausbreitung des Christentums gewirkt und dort gleichzeitig in der Stadt Suanir den Märtyrertod erlitten<sup>1)</sup>. Auch der Tag ihres Todes ist dort genau angegeben, nämlich der 1. Juli, und dieses Datum findet sich in einigen abendländischen Martyrologien, nämlich im neapolitanischen und dem alten toletanischen, womit die Quelle hinlänglich klar angedeutet ist.

In den römischen Kalendarien und denen, welche von diesen abhängig sind, werden die beiden Apostel zwar ebenfalls stets zusammen verehrt, aber am 28. Oktober. Ein Grund dieser Ansetzung findet sich nirgends angegeben. Von Einfluss scheint hierfür wieder das Hieronymianum oder Beda gewesen zu sein; im ersteren liest man nämlich: *In Suanis civitate Persarum natales Simonis et Iudae apt.* (Cod. Epternac.) Was die römischen Sakramentarien angeht, so findet man Simon und Judas übrigens erst in den jüngeren Rezensionen des Gregorianum, der Mainzer Codex s. Albani hat sie nämlich noch nicht.

Von den Menologien hat das konstantinopolitanische den Simon noch gar nicht, den Thaddäus aber am 20. August, das Basilianum am 29. April einen Apostel Simon, der Judas genannt wird, und am 10. Mai den Apostel Simon Zelotes, ferner einen Apostel Judas am 22. Mai und am 19. Juni. Hier herrscht also Unklarheit und Willkür. Darin, daß diese Apostel nicht verbunden sind, sondern ihre besonderen Tage haben, stimmen übrigens die orientalischen Kultusbücher überein: der Lektionar der Syrer aus dem XI. Jahrhundert hat Simon am 10. Mai, Judas am 16. Mai, das koptische Kalendarium bei Selden hat Judas Thaddäus am 20. Mai.

---

<sup>1)</sup> *Abdias*, De historia certaminis apostolorum libri X. Über den Verfasser der darin (VI, c. 7—23) aufgenommenen Acta Simonis et Iudae urteilt *Gutschmid*, ein fleißiger Durchforscher dieser Art Litteratur (Kleine Schriften II, 364—372), er sei mit den Sitten der Perser wohlbekannt und habe in der nachmanichäischen Zeit gelebt. *Gutschmid* nimmt an, die beiden Apostel hätten 39—47 in Armenien gepredigt, welches damals unter persischer Herrschaft stand, und will Anspielungen auf die Thronstreitigkeiten der beiden Perserkönige Vardanes und Gotarzes in dem Berichte finden, Vardanes habe Vorliebe für griechisches Wesen gehabt, ihn habe auch Apollonius von Tyana besucht.

Auffallend und ein Beweis des über die Personen dieser Apostel schwebenden Dunkels ist, daß in einigen Kalendarien, welche beide Apostel an demselben Tage verehren, noch andere Heilige desselben Namens daneben vorkommen, so im Neapolitanum ein Judas am 26. Mai und eine *Pass. s. Simonis ap.* am 10. September neben dem Gedächtnistage beider, dem 1. Juli. In dem Pariser Lektionar von St. Genovefa aus dem 8. Jahrhundert endlich, sowie in dem von Piper edierten Kalender Karls d. Gr. und im Gelasianum findet sich von Simon und Judas noch keine Erwähnung.

### 7. Der Evangelist Markus.

Ähnlich wie bei Iacobus minor, aber nicht ganz so günstig, liegen die Verhältnisse beim Evangelisten Markus. Dieser war nach allgemeiner und konstanter Überlieferung der erste Bischof der Kirche von Alexandrien, und sein Name steht in allen Bischofslisten dieser Kirche an der Spitze der Bischofsreihe, ebenso wie Jakobus in denen von Jerusalem. Aber was die Kalendarien und Martyrologien angeht, so fehlt in den abendländischen bis zum 9. Jahrhundert einschließlich sein Name ganz, desgleichen im Constantinopolitanum derselben Zeit. Das älteste koptische Kalender bei Mai hat im April leider eine Lücke, und erst in dem Synaxarium des 9. Jahrhunderts bei Mai sowie in allen späteren findet er sich, desgleichen im Neapolitanum, das ihn übrigens beim 17. Mai nochmals nennt, sowie im Basilianum. Die Beglaubigung des 25. April als Todestages des hl. Markus ist also keine sehr starke, wenn er auch als richtiges Todesdatum bis auf weiteres anzusehen sein dürfte<sup>1)</sup>.

Daß am Markustage die Bittprozession stattfindet, ist ein rein zufälliges Zusammentreffen, wie schon der Umstand beweist, daß in den älteren lateinischen Kalendarien, wie z. B. in dem von Fronteau und dem Mainzer Gregorianum, am 25. April die *litania maior* allein verzeichnet steht, während der Name des Markus noch fehlt.

Das Todesjahr anlangend, giebt Hieronymus in der Chronik das achte des Nero.

### 8. Die Feste Petri Stuhlfeier.

(18. Januar und 22. Februar.)

Diese beiden Feste haben in ihrer Entstehung ganz besondere Eigentümlichkeiten aufzuweisen. Die zweite Hälfte des Februar war bei den heidnischen Römern durch volkstümliche Gedächtnisfeiern halb religiösen halb weltlichen Charakters ausgezeichnet. Am 13. Februar begann nämlich die große Totenfeier, *Parentalia* genannt, welche acht Tage dauerte und deren letzter Tag unter dem Namen *Feralia* speziell bekannt war. Während derselben fanden keine

<sup>1)</sup> Das Hieronymianum bietet als Todestag des Markus den 23. September (IX Kal. Oct.).

Hochzeiten statt, die Tempel blieben geschlossen und die Magistratspersonen trugen bei öffentlichem Erscheinen nicht den Schmuck ihrer Amtsinsignien. Auf diesen Gedächtnistag der verstorbenen Anverwandten und sonstigen teuren Toten folgte sofort am 22. Februar das Fest der lebenden Verwandtschaft, der *Chari*, daher *Charistia* oder *cara cognatio* genannt. Es nimmt zwar unter den Kulthandlungen der römischen Staatsreligion keine Stelle ein, und öffentliche Feierlichkeiten, bei welchen die Priesterkollegien fungiert hätten, waren dafür nicht vorgesehen<sup>1)</sup>. Dennoch war es ein sehr angesehenes und beliebtes Fest, das tiefer ins Volksleben hineingriff als irgend eines der offiziellen Feste. Es wurde mit lebhafter Beteiligung in allen Volkskreisen gefeiert. Denn an demselben wurden in den Häusern die Ahnenbilder bekränzt, den Hausgöttern ward ein Opfermahl vorgesetzt, Weihrauch angezündet und auch wohl ein Schweinchen als Opfer geschlachtet. Waren Zwistigkeiten in der Sippe ausgebrochen, so wurden sie beigelegt und sodann die heiligen Ceremonien in Eintracht unter fröhlichem Gelächter vollzogen. Die Thaten der berühmten Mitglieder der Familie wurden besprochen und der Tag mit einem heiteren Gelage beschlossen. Man blieb bis zum späten Abend beisammen und liefs die Anwesenden und den Kaiser hochleben<sup>2)</sup>. Außerdem waren die *Charistia* auch noch ein Schulfest, an welchem die Schulsäle mit Laubgewinden geschmückt und den Lehrern Geschenke dargebracht wurden<sup>3)</sup>.

Ein solches Fest mußte im höchsten Grade populär sein und tief im Volksleben wurzeln. Es scheint auch überall, wo die lateinische Sprache gesprochen wurde, heimisch geworden zu sein, sowohl in Afrika als auch in Gallien. In letzterem Lande erhielten sich die an diesem Tage üblichen Schmausereien am längsten.

Die damit verbundenen Gelage werden schon in zwei Predigten getadelt, die sich unter den Sermonen des hl. Augustinus befinden und wenn auch nicht von ihm, doch jedenfalls sehr alt sind, etwa aus dem 6. Jahrhundert. Es werden darin die beiden Festtage, *Feralia* und *Charistia*, nicht mehr auseinander gehalten, sondern nur von Mahlzeiten und Spenden geredet, welche den Verstorbenen dargebracht wurden<sup>4)</sup>. Auch diese bestanden noch in der christlichen Zeit fort und fanden ebenso in Gallien am 22. Februar statt, obwohl dies eigentlich nicht der richtige Tag für die *Feralia* war<sup>5)</sup>. Es scheint also, dafs man mancherorts beides, das Andenken der verstorbenen und der lebenden Verwandten, an einem und demselben

<sup>1)</sup> Marquardt-Mommsen, Röm. Staatsverwaltung III (2. Aufl.), 311 ff.

<sup>2)</sup> Man rief: Bene vos! Bene te patriae pater, optime Caesar! Ovid., Fasti II, 616—638. Valerius Max. II, 1, 8. Martial. IX, 54. Vgl. Bonghi, Die römischen Feste, übers. von Ruhemann (Pesth u. Wien 1892) S. 41.

<sup>3)</sup> Tertullian., De idol. c. 10. <sup>4)</sup> Augustin., Sermo 190. 191, Opp. t. V.

<sup>5)</sup> So die zweite Synode von Tours vom Jahre 567, can. 22.

Tage feierte, und dieser war immer der 22. Februar. Von den an diesem Tage stattfindenden Schmausereien weiß sogar noch Beleth, ein um 1198 in Nordfrankreich lebender Engländer, zu erzählen<sup>1)</sup>.

Es kann daher kein Spiel des Zufalls sein, wenn wir schon sehr frühe ein christliches Fest auf diesen Tag gelegt finden. Gregor d. Gr. sprach es als leitenden Grundsatz aus, man müsse die heidnischen Feste nach und nach in christliche umwandeln, indem man ähnliche Feierlichkeiten an ihre Stelle setze, und einzelne Fälle, wo man diesen Grundsatz praktisch machte, liegen auch sonst vor, z. B. bei den Neujahrsgebräuchen. Sehr deutlich aber tritt die Tendenz, ein heidnisches Fest unschädlich zu machen, indem man ein christliches an dessen Stelle setzte, eben hier bei den *Charistia* zu Tage.

Wir finden nämlich in einem Dokument aus dem 4. Jahrhundert, welches dem oben (S. 87 ff.) beschriebenen chronographischen Werke einverleibt ist, in der sogen. *Depositio martyrum*, den Vermerk: *VIII Kal. Martias natale Petri de cathedra*, ein Beweis, daß man in der Stadt Rom sehr frühe den erwähnten Grundsatz befolgt hat.

Daß das Bestreben gerade diesem Feste galt und man bemüht war, es um jeden Preis zu einem christlichen zu machen, geht daraus hervor, daß außerhalb Roms in einer entlegenen Gegend ein anderes Fest auf diesen Tag gelegt wurde. Es stellte nämlich Polemius Silvius, Bischof von Sitten im oberen Rhonethal, einen Kalender für das Jahr 448 zusammen, den er dem Bischof Eucherius von Lyon widmete, den ersten christlichen Kalender, den wir überhaupt besitzen<sup>2)</sup>. In demselben sind die heidnischen Feiertage weggelassen, überhaupt alles Heidnische entfernt und nur geschichtliche und meteorologische Notizen aufgenommen, dagegen einige Heiligenfeste, freilich nur eine geringe Zahl. Beim 22. Februar findet sich die Eintragung *Depositio ss. Petri et Pauli* und außerdem eine auf die *Charistia* bezügliche Bemerkung. Hieraus folgt erstens, daß man dies heidnische Fest der *cara cognatio* verdrängen wollte, und zweitens ist bemerkenswert, daß man zu diesem Zwecke ein anderes Ereignis wählte als in Rom, nämlich die Beisetzung der Apostelfürsten. Es war also damals im oberen Rhonethal, welches zu Gallien gehörte, und wahrscheinlich in der ganzen Kirchenprovinz, der Sitten (Sedunum) zugeteilt war, der 29. Juni noch kein Festtag der Apostel<sup>3)</sup>.

Die Idee des Polemius Silvius, den 22. Februar zum Gedächtnistag der Apostelfürsten zu machen, fand keine Nachahmung. Es befestigte und verbreitete sich vielmehr die Gewohnheit, an diesem

<sup>1)</sup> Beleth, *Rationale div. off.* c. 83; *Migne* 202, 87.

<sup>2)</sup> Er ist ediert von *Henschen*, *Acta SS. Boll.* Junii t. VIII, abgedruckt bei *Migne*, *Patr. lat.* t. XIII und neuerdings ediert von *Mommsen* im *Corpus inscr. lat.* t. I.

<sup>3)</sup> Die Bischöfe von Sedunum besuchten die Synoden von Macon und gehörten später zur Kirchenprovinz Tarantaise. *Wütsch*, *Kirchl. Geogr. u. Statistik* I, 323. 355.

Tage die *cathedra Petri* zu feiern, namentlich in der gallischen Liturgie, und der Sinn dieser Feier ist in den Worten der Oration des Tages ausgedrückt: *Deus qui hodierna die b. Petrum post te dedisti caput ecclesiae*; also nicht die Stiftung oder Organisierung einer speziellen Kirche, weder der von Rom noch von Antiochien, sondern die Erhebung des Petrus zum Oberhaupt der ganzen Kirche war ursprünglich Gegenstand der Feier, mit andern Worten: die Übertragung des Primats an Petrus oder die Ordination zum Bischof, *natale episcopatus*, wie andere wollen<sup>1)</sup>. Dabei muß man sich erinnern, daß schon im Altertum die Jahrestage der Bischofsweihe festlich begangen wurden, daß dafür in den alten Sakramentarien eigene Messen vorhanden sind und unter den Sermonen Leos d. Gr. eigene Predigten.

So finden wir also vom 4. bis 9. Jahrhundert dieses Fest des 22. Februar (*cathedra Petri*) ohne näher bestimmenden Zusatz in einer großen Anzahl von Kalendarien und Martyrologien, namentlich in den gallischen. Wir nennen als die jüngsten, welche nur ein Fest dieses Namens aufweisen, die beiden des Wandelbert und das Corbejense von 826 bei d'Achery<sup>2)</sup> sowie das Kalendarium Gothicum. Daneben giebt es aber auch fränkische Kalendarien, welche kein Fest dieses Namens kennen, z. B. das von St. Genovefa aus dem 8. Jahrhundert, welches Fronteau herausgegeben hat, desgleichen das von Piper edierte Kalendar Karls d. Gr., sodann das Neapolitanum marmoreum, sowie verschiedene Lektionarien derselben Zeit, z. B. der Comes Albini, der Spirensis und endlich die römischen Sakramentarien<sup>3)</sup>. Weder das Gelasianum noch das Gregorianum haben ein Fest *cathedra Petri*<sup>4)</sup>.

Nun bereitete sich aber eine merkwürdige Veränderung vor, welche ohne Zweifel in einer andern Auffassung der Bedeutung des Festes ihren Grund hat. Wenn man nämlich den Ausdruck *cathedra Petri* nicht mehr auf den Primat oder Übertragung der obersten Bischofs- und Lehrgewalt in allgemeinen bezog, sondern auf einen bestimmten Bischofssitz, so konnte man fragen: Ist Antiochien gemeint oder Rom? Denn wenn auch nach den offiziellen Quellen, nämlich den in dieser Hinsicht allein maßgebenden Bischofslisten, nicht Petrus, sondern Evodius als erster Bischof von Antiochien gezählt wird, so gab es doch schon frühe im Altertum Schriftsteller, wie z. B. Origenes, welche sich den durch Gal. 2, 11 bekannten Aufenthalt Petri in Antiochien als antiochenischen Episkopat vorstellten. Dies führte zu einer Teilung des Festes in eine *cathedra Romana* und eine *Antiochena*. Für erstere wurde, man weiß nicht aus welchen

<sup>1)</sup> Mabillon, De liturgia Gall. II, 28; Migne, Patr. lat. 72, col. 182, cf. ibid. col. 472 und Duchesne, Origines du culte chrétien p. 266 s.

<sup>2)</sup> Spicilegium t. II.

<sup>3)</sup> Bei Ranke S. VI. xxx.

<sup>4)</sup> Auch in dem zwischen 834 und 847 geschriebenen Mainzer Codex fehlen die Feste *cathedra Petri*.

Gründen, der 18. Januar als Kalendertag eingesetzt, für die andere der bisher übliche 22. Februar beibehalten.

Fragen wir nun nach der Zeit, wann diese Teilung des anfänglichen einen Festes *cathedra Petri* aufkam, so stoßen wir auf das Martyrologium des Beda Venerabilis. Hier findet sich in der ursprünglichen Rezension, welche die Bollandisten geben, das Fest des 18. Januar zwar noch nicht, aber das Fest des 22. Februar hat die nähere Bestimmung *apud Antiochiam*. Möglich also, daß Beda sich das Fest als Gedächtnistag des Antritts eines bestimmten Bischofssitzes dachte, und weil nach seiner Vorstellung der antiochenische Episkopat dem römischen voraufging und der erste des Petrus gewesen sein mußte, den Zusatz *apud Antiochiam* machte, wobei er noch hinzufügte: *ubi et primum discipuli cognominati sunt Christiani*<sup>1)</sup>.

Die Scheidung, die auch bei Ado und Usuardus vollständig durchgeführt ist, kommt aber schon in den ältesten Rezensionen des sogen. Martyrologium des Hieronymus vor, und bis auf weiteres muß der Kompilator desselben als Urheber der Teilung angesehen werden<sup>2)</sup>. Es entstand dadurch also eine dreifache Praxis: entweder nahm man keines der Feste *cathedra Petri* an oder das des 22. Februar oder beide. Letzteres war namentlich in den französischen Diözesen der Fall. Das Kölner Kalendarium des 14. Jahrhunderts hat nur ein Fest, das ältere aus dem 9. Jahrhundert aber beide<sup>3)</sup>.

Dieser Verschiedenheit, welche aus der bestehenden Selbständigkeit der einzelnen Diözesen in Einführung von Festen hervorging, machte Papst Paul IV. auf Sirlets Rat ein Ende, indem er unterm 6. Januar 1558 verordnete, daß beide Feste in der ganzen katholischen Christenheit gefeiert werden sollten<sup>4)</sup>. Bei den Beratungen über die Reform des Breviers, welche 1742 stattfanden, glaubte man die beiden Feste wieder vereinigen zu sollen. Es kam aber nicht dazu<sup>5)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Beda, Martyrol.; Migne 94, 14. In dem Artikel, den ich 1889 über diesen Gegenstand in der Innsbr. Zeitschr. für kath. Theol. III, 567 ff. veröffentlichte, konnte ich nicht anders als Beda für den Urheber der Teilung ansehen, da eine in Hinsicht auf Kritik genügende Ausgabe des Hieronymianum noch nicht existierte.

<sup>2)</sup> Nach der Ausgabe von *de Rossi* u. *Duchesne* in den Acta SS. Boll. liest man beim 20. Januar, XV Kal. Febr., im *Cod. Wiss.*: Dedicatio cathedra (sic) s. Petri apostoli, qua primo Romae Petrus apostolus sedit. *Cod. Eptern.*: Depositio s. Mariae et cathedra Petri in Roma. *Cod. Bern.* hat eine Lücke. — Beim 22. Februar, VIII Kal. Mart., hat *Cod. Wiss.*: Natale s. Petri apostoli cathedra, quam sedit apud Antiochia (sic). *Cod. Eptern.*: Cathedra Petri in Antioc. et Romae. *Cod. Bern.*: Cathedra s. Petri apostoli quam sedit apud Antiochiam.

<sup>3)</sup> *Binterim* u. *Mooren*, Die alte Erzdiözese Köln I (2. Aufl.), 528.

<sup>4)</sup> Bullarium ed. Lux. I, 832.

<sup>5)</sup> So berichtet *S. Bäumer*, Gesch. des Breviers S. 510.

Den Griechen und Orientalen des Altertums ist Petri Stuhlfeier unbekannt, die Unierten der Neuzeit haben sie begreiflicher Weise angenommen<sup>1)</sup>.

### 9. Das Fest Pauli Bekehrung.

(25. Januar.)

Das Fest Pauli Bekehrung erscheint zwar schon im jetzigen Texte des Gregorianum, allein wohl nur durch einen späteren Zusatz, da es in den gleichzeitigen und auch in den späteren Handschriften und Kalendarien vielfach noch fehlt<sup>2)</sup>. Dagegen findet sich die *conversio Pauli* bei Ado und Usuardus. Ursprünglich scheint der 25. Januar aber eine andere Bedeutung gehabt zu haben. Denn in der neuen, den Anforderungen der Kritik genügenden Ausgabe des Hieronymianum, welche de Rossi und Duchesne uns endlich geschenkt haben, bieten die ältesten Rezensionen für diesen Tag eine Translation der Gebeine, die zu Rom geschehen sein soll: *Romae translatio b. Pauli apostoli*; der jüngste Codex aber unter den alten, der Metzger, jetzt in Bern befindlich, der dem 10. Jahrhundert angehört, hat eine *translatio et conversio s. Pauli in Damaso*, wo freilich die Worte *conversio* und *in Damaso* von späterer Hand hinzugefügt sind<sup>3)</sup>.

### § 31. Das Fest Allerheiligen.

Das Fest Allerheiligen steht mit dem Kirchenjahr nicht in innerem Zusammenhang, sondern ist ihm mehr äußerlich angefügt und nach Art der Heiligenfeste auf einen bestimmten Monatstag gesetzt. Die Kirche widmete in der ältesten Zeit nur den Märtyrern einen öffentlichen Kultus, und dadurch erlangte auch Johannes der Täufer frühzeitig einen solchen. Erst im Laufe der Jahrhunderte kamen Heilige hinzu, die nicht Märtyrer waren. Die Verehrung von bloßen Bekennern blieb aber anfangs noch sehr selten, und erst mit Einführung der Heiligsprechungen wurde sie allgemeiner. Darum hatte man auch in älterer Zeit kein Fest Allerheiligen, sondern nur einen Gedächtnistag aller Märtyrer, und darauf wurde man wohl durch die Erwägung geführt, daß kein Märtyrer ohne Verehrung bleiben dürfe. Da nun die Zahl derselben durch die diokletianische Verfolgung sich

---

<sup>1)</sup> Nilles, Kal. utr. eccl. II, 533 sqq. *Daniel*, Cod. lit. IV, 250 sqq. Das Fest Petri ad vincula, welches nach Bäumer, Mainzer Katholik 1891, erst um 1103 eingeführt sein soll, findet sich schon in dem oben erwähnten Codex des Gregorianum von St. Alban in Mainz aus den Jahren 834—847.

<sup>2)</sup> Es fehlt im Kalendar. Gothicum, Neapolit. und in dem Karls d. Gr. von 781, ed. Piper, sowie in den griechischen Menologien Const. und Basilianum.

<sup>3)</sup> Bei den übrigen, hier nicht speziell berücksichtigten Aposteln: Matthias, Bartholomäus, Matthäus und Thomas, trifft das S. 161 unten Gesagte zu, daß zuverlässige Nachrichten über Zeit und Umstände ihres Todes fehlen. Eine Geschichte ihrer Feste ist deshalb nicht zu schreiben oder bietet keine belehrenden Momente.

derart gemehrt hatte, daß man nicht jedem einzelnen einen Gedächtnis- tag widmen konnte, manche Märtyrer auch übersehen sein mochten, so war es natürlich, einen Gedächtnis- tag aller Märtyrer zu feiern.

Einen solchen finden wir zuerst, soviel bis jetzt bekannt, in der antiochenischen Gemeinde, welche am ersten Sonntage nach Pfingsten das Gedächtnis aller heiligen Märtyrer beging, und wir besitzen noch eine eigene Homilie des Chrysostomus auf diesen Tag<sup>1)</sup>. Im Laufe der Zeit verallgemeinerte sich auch bei den Orientalen das Objekt der Feier, und so weisen ihre Kalendarien einen Allerheiligensonntag auf<sup>2)</sup>, während die Unierten den römischen Termin dafür angenommen haben.

Im Abendlande hat die Ausbildung des Festes folgende Stadien durchlaufen. Kaiser Phokas († am 4. Oktober 610), Herr von Rom und Mittelitalien, überließ dem Papste Bonifatius IV. auf seine Bitte das sogen. Pantheon, welches im Jahre 27 v. Chr. von Agrippa zu Ehren des Augustus erbaut worden war. Ob es ursprünglich zum Tempel oder Bad (*Laconicum, sudatio*) bestimmt war, darüber streiten die Gelehrten. Es haben aber in den Nischen im Inneren ohne Zweifel Götterbilder gestanden, woher der Name Pantheon. Jedenfalls diente es im 7. Jahrhundert nicht mehr seiner ursprünglichen Bestimmung, und seine Erhaltung war für den Fiskus eine Last. Der Papst ließ das Gebäude säubern und verwandelte es in eine Kirche, welche er der hl. Jungfrau und allen Märtyrern weihte<sup>3)</sup>. Der Tag dieser Kirchweihe war der 13. Mai (609 oder 610), und so gestaltete sich derselbe für die Stadt Rom zu einem Gedächtnis- tag aller heiligen Märtyrer.

Die zweite Stufe der Vorbereitung dieses Festes gehört dem folgenden Jahrhundert an. Papst Gregor III. (731—741) weihte in der Petrusbasilika ein Oratorium „dem Erlöser, seiner heiligen Mutter, allen Aposteln, Märtyrern, Konfessoren und allen vollkommenen Gerechten, die auf dem ganzen Erdkreis entschlafen sind“, und es sollten in diesem Oratorium ihnen zu Ehren von den Mönchen Vigilien abgehalten und Messen gelesen werden<sup>4)</sup>. Damit war der Grundgedanke des Festes Allerheiligen ausgesprochen. Eine Basilika zu Ehren der sämtlichen Apostel hatte man übrigens schon in Rom, und der Tag der Kirchweihe, 1. Mai, konnte als Gedächtnis- tag aller Apostel gelten. Die Kirche *S. Maria ad martyres* aber, das Pantheon, wurde unter Gregor III. gründlich restauriert<sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Ἐγκώμιον εἰς τοὺς ἁγίους πάντας ἐν ἁπλῇ τῇ κόσμῳ μαρτυρήσαντας. *Migne*, Patr. gr. 50, 706—712.

<sup>2)</sup> *Morcelli* I, 14; II, 140. *Daniel* IV, 281. *Nilles* II, 424sq. Κυριακὴ τῶν ἁγίων πάντων.

<sup>3)</sup> *Liber pont.* 67: fecit ecclesiam b. Mariae semper virginis et omnium martyrum. Cf. *Beda*, Hist. Angl. II, 4. *Paulus Diac.*, Hist. Long. IV, 37. *Rohrbacher-Rump*, Kirchengesch. X, 107 ff.

<sup>4)</sup> *Liber pont.* 194. 204. Vita Gregorii III.; *Migne* t. 128.

<sup>5)</sup> *Liber pont.*, ed. *Duchesne* I, 419. *Bianchini* p. 200.

Der dritte und entscheidende Schritt zur Einführung des Festes geschah unter Gregor IV. (827—844). Darüber berichtet ein mittelalterlicher, aber in diesem Fall gewifs wohlunterrichteter Schriftsteller, es seien zu dem Feste aller Märtyrer (13. Mai) alljährlich viele Pilger in Rom zusammengeströmt, und weil in der Frühjahrszeit die Lebensmittel in der Stadt knapp seien und zur Ernährung der Einheimischen und Fremden nicht hinreichten, habe Gregor IV. das Fest vom 13. Mai auf den 1. November verlegt<sup>1)</sup>. Fränkische gleichzeitige Schriftsteller teilen ferner mit, derselbe Papst habe Ludwig dem Frommen die Anregung gegeben, das Fest im Frankenreiche einzuführen, und Ludwig habe, dieser Anregung folgend, dasselbe im Jahre 835 mit Zustimmung aller gallischen und deutschen Bischöfe in seinem Reiche zu feiern befohlen<sup>2)</sup>. Das ist der Grund, warum manche Schriftsteller dieses Jahr als Entstehungsjahr des Festes überhaupt bezeichnen und Ludwig den Frommen zu seinem Urheber machen, was er nicht ist.

Papst Sixtus IV. (1471—1484) versah das Fest Allerheiligen mit einer Oktav<sup>3)</sup>.

### § 32. Der Gedächtnistag Allerseelen.

Die Liebespflicht der Fürbitte für die Verstorbenen<sup>4)</sup> findet ihren Ausdruck im kirchlichen Leben in privaten und öffentlichen Gebeten, welch letztere vorwiegend an bestimmte Tage geheftet sind, als da sind: Todestag, der siebente, dreißigste und der Jahrestag nach dem Tode. Außerdem ist seit einem Jahrtausend auch noch ein besonderer Tag im Jahre dem Gedächtnis aller Abgestorbenen ohne Unterschied geweiht: der auf Allerheiligen folgende 2., oder wenn dieser ein Sonntag sein sollte, der 3. November. Die Anregung zur Einführung desselben in den kirchlichen Ritus ging vom Kloster Clugny aus, indem Abt Odilo 998 für alle Klöster seiner Kongregation eine dahin zielende Anordnung erliefs, das sogen. *Statutum s. Odilonis pro defunctis*<sup>5)</sup>. Es wird darin angeordnet, dafs in allen Cluniacenserklöstern am 1. November nach der Vesper das Toten-

<sup>1)</sup> *Beleth*, Rationale 127; *Migne* t. 202. *Probst* macht im Kirchenlex. I (2. Aufl.), Art. Allerheiligen, ungenaue Angaben über den Anteil der Päpste Gregor III. u. IV.

<sup>2)</sup> *Ado*, Martyrol. Kal. Nov.: In Gallis monente s. record. Gregorio pontifice piissimus Ludovicus imperator omnibus regni et imperii sui episcopis consentientibus statuit, ut solemniter festivitas omnium sanctorum in praedicta die annuatim perpetuo ageretur. *Migne* 123, 387. Das Jahr der Einführung giebt *Sigebert Gembl.*: Monente Gregorio papa et omnibus episcopis assentientibus Ludovicus imp. statuit, ut in Gallia et Germania festivitas omnium sanctorum in Kal. Nov. celebraretur, quam Romani ex institutione Bonifatii papae celebrant. *Chron.* ad an. 835. *Migne* 160, 159.

<sup>3)</sup> *Nat. Alexander*, Hist. eccl. VIII, p. 23; ed. Paris. 1699. <sup>4)</sup> 2 Makk. 12, 46.

<sup>5)</sup> Abgedruckt bei *Migne* 142, 1038 aus der Bibl. Cluniac. p. 338.

geläute stattfinden und das Totenofficium abgehalten werde und tags darauf alle Ordenspriester *pro requie omnium fidelium* Messe lesen.

Dieses Vorgehen fand Nachahmung, ohne daß irgend ein Gesetz darüber erlassen wurde. Es fand zunächst Nachahmung in den Klöstern anderer Orden, z. B. der Benediktiner, Karthäuser u. s. w., und zwar sehr bald<sup>1)</sup>. Länger dauerte es, bis diese Einrichtung vom Weltklerus in den einzelnen Diözesen angenommen wurde, und die Zeit der Einführung ist in den verschiedenen Ländern eine sehr verschiedene. Wir begnügen uns mit der Angabe einiger Data, über die wir genauer unterrichtet sind und die uns ein besonderes Interesse bieten.

Die erste Diözese, welche den Allerseelentag annahm, scheint Lütlich gewesen zu sein, wo Bischof Notger († 1008) ihn einführte<sup>2)</sup>. Er findet sich auch bereits in dem Martyrologium von Besançon, das nach dem heiligen Bischof Protadius benannt und zwischen 1053—1066 redigiert ist. Unter den römischen Ordines weist erst der vierzehnte, der aus dem 14. Jahrhundert stammt, den Tag auf. Was Köln angeht, so findet er sich noch nicht in dem aus demselben Jahrhundert stammenden Kalender, und natürlich noch weniger in dem älteren, welches Binterim veröffentlicht hat<sup>3)</sup>. Auch in einem 1382 aufgestellten Kalendarium fehlt er noch<sup>4)</sup>.

Genauer unterrichtet sind wir in betreff der Mailänder Kirche. Hier führte schon Bischof Otricus (1120—1125) die *commemoratio omnium fidelium* ein, bestimmte aber dafür den Tag nach der Einweihung der Kathedrale (*ecclesiae maioris*), nämlich den 15. Oktober. Diese Einrichtung bestand bis auf Karl Borromäus, der im Jahre 1582 den römischen oder den ursprünglichen Termin adoptierte<sup>5)</sup>.

### § 33. Die Engelfeste.

Das Dasein höherer, rein geistiger Wesen gehört zu den Glaubenslehren des Judentums, und an unzähligen Stellen des Alten Testaments ist von ihnen die Rede<sup>6)</sup>, aber eine direkte Verehrung wurde

<sup>1)</sup> Beweise: Consuet. Farf., ed. *Abers* p. 124 (wo ebenfalls die Applikationspflicht für alle Seelen erwähnt ist) und Consuet. der Karthäuser, von *Guigo* († 1137) c. 11; *Migne* 153, 655.

<sup>2)</sup> Das Nähere bei *Binterim* V, 494.

<sup>3)</sup> *Binterim* u. *Mooren*, Die alte Erzdiözese Köln I (2. Aufl.), 536.

<sup>4)</sup> Das Pfarrarchiv von St. Peter in Aachen besitzt ein Martyrologium des ehemaligen dortigen Kreuzherrenstifts von 1382, dem ein Kalender vorangestellt ist. Darin fehlen außer dem genannten Tage auch cathedra Petri am 31. Januar, Gereon cum sociis; die undecim milia virgines sind da, aber ohne Ursula.

<sup>5)</sup> *Magistretti*, *Beroldus* p. 229 sqq. Wenn *Magistretti* ebenda die Meinung ausspricht, die Mailänder Kirche sei die erste gewesen, die dem Beispiel des hl. Odilo folgte, so ist er freilich im Irrtum.

<sup>6)</sup> Die Bollandisten haben im achten Bande des September p. 8 sqq. eine umfangreiche Abhandlung über die Angelologie gegeben; auch *Lueg* in der Realencyclopädie s. v. Engel ist nachzusehen.

ihnen seitens der Synagoge nicht erwiesen. Bei den Christen reicht der Kultus der Engel sehr weit ins Altertum hinauf, namentlich der des hl. Michael, und in neuerer Zeit sind den beiden andern in der Heiligen Schrift mit Namen genannten Engeln sowie den Schutzengeln besondere Tage der Verehrung gewidmet worden: Gabriel der 18. März und Raphael der 24. Oktober.

Dem Erzengel Michael erbaute schon der erste christliche Kaiser beim Vorgebirge Hestiä am Bosphorus, an dem Orte, der Anapulus hieß, zu Lande 70 und zu Wasser 35 Stadien von Konstantinopel entfernt, eine Kirche, nach welcher der Ort später Michaëlion genannt wurde. Am gegenüberliegenden Vorgebirge auf der asiatischen Seite errichtete Justinian ebenfalls eine Michaelskirche. Nicephorus macht Konstantin zum Erbauer dieser beiden Kirchen, aber Theophanes spricht nur von einer, die er erbaut habe<sup>1)</sup>. Nach Du Cange soll es im Mittelalter in Konstantinopel und Umgegend nicht weniger als 15 Michaelskirchen und -Kapellen gegeben haben<sup>2)</sup>. Auch andere Städte erhielten frühzeitig Kirchen, die dem hl. Michael geweiht waren, z. B. Ravenna 545; besonders hoch verehrt wurde er aber um dieselbe Zeit zu Chonä in Phrygien<sup>3)</sup>, das ein berühmter Wallfahrtsort wurde.

Großes Ansehen scheint auch die erste Kirche, welche in Rom oder vielmehr bei Rom dem Erzengel Michael erbaut war, genossen zu haben. Denn das älteste römische Sacramentarium, das nach Leo d. Gr. benannt ist, weist nicht weniger als fünf Messen für den Jahrestag ihrer Einweihung auf; in dreien davon wird Michael in den Orationen oder Präfationen eigens genannt. Wenn das in den andern nicht geschieht, sondern nur von den Engeln im allgemeinen die Rede ist, so folgt daraus nicht, wie manche Liturgiker angenommen haben, daß es sich dabei um eine allgemeine Verehrung der Engel gehandelt habe. Die Kirche lag an der Via Salaria, wie eine spätere Nachricht angiebt, beim sechsten Meilenstein, also sechs Miglien von Rom entfernt; weiter aber findet man keine Nachrichten mehr über sie vor.

Diese Messen auf das *Natale basilicae s. Angeli in Salaria* stehen im Leoninum unter dem Datum des 30. September<sup>4)</sup>. Was die folgenden römischen Sakramentarien betrifft, so stehen im Gelasianum die Orationen einer Messe zu Ehren des hl. Michael am 29. September, und das Gregorianum weist unter demselben Datum eine *dedicatio basilicae s. Michaelis* auf, aber ohne den Zusatz *in via Salaria*. Es ist also wahrscheinlich, daß hier eine andere Michaelskirche gemeint ist, deren Einweihung am 29., nicht am 30. September stattfand, und der Tag dieser Kirchweihe ist allezeit bis auf unsere Tage der Festtag des Erzengels Michael geblieben.

<sup>1)</sup> Sozomenus II, 3 (nicht I, 3). Theophanes 18, ed. Bonn 33. Procop., De aedif. 1, 9. Nicephorus, Hist. eccl. VII, 50.

<sup>2)</sup> Morcelli I, 219 und Acta SS. l. c. p. 57.

<sup>3)</sup> Morcelli l. c.

<sup>4)</sup> Sacram. Leon.; Migne 55, 103.

Es war nämlich auch in der Stadt selbst ihm zu Ehren eine Kirche errichtet worden, man weiß nicht wann und wo, aber unter den Kirchenbauten des Papstes Symmachus (498—514) in der Stadt Rom erwähnt das Papstbuch, daß er die Basilika des hl. Michael vergrößert und verschönert habe<sup>1)</sup>. Auch wurde eine solche von einem Papste des Namens Bonifatius, man weiß nicht dem wievielten, beim Circus Flaminius erbaut<sup>2)</sup>, und im 9. Jahrhundert kam noch die *in Sassia* genannte hinzu.

Die Kirchenprovinzen des Abendlandes nahmen durchweg das römische Datum, den 29. September, für das Michaelisfest an<sup>3)</sup>, welches im Mittelalter *in foro* gefeiert wurde, namentlich in England, wo es König Ethelred 1014 sogar mit einer Vigil und einem Vorfasten von drei Tagen versah<sup>4)</sup>. In Konstantinopel war der 8. November der Tag dafür und ist im Menologium als *συναξίς τοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαήλ* verzeichnet, während im Basilianum derselbe Tag *συναξίς τῶν ἀρχαγγέλων* heißt; im jüngeren koptischen Kalendar von Calcasendi kehrt Michael nicht weniger als sechsmal wieder (7. April, 6. Juni, 5. August, 9. September, 8. November und 8. Dezember), im syrischen Lektionar steht er am 6. September<sup>5)</sup>.

Im Abendlande kam im Laufe des 6. Jahrhunderts noch ein zweites Michaelsfest hinzu, infolge einer Erscheinung bei Sipont am Monte Gargano, welche auf den 8. Mai fällt; das Jahr ist leider unbekannt, die Bollandisten verlegen sie in die Zeit von 520—530. Da der Monte Gargano wie das früher genannte Chonä ein berühmter Wallfahrtsort wurde, so nahm man auch anderwärts im Abendland Notiz von diesem Lokalfest. Die Kalendarien und Martyrologien verwechseln es aber vielfach mit dem Feste des 29. September. So steht schon in zwei der ältesten Rezensionen des Hieronymianum, der Metzger und Weissenburger, unter dem 29. September: *Romae, via Salaria miliario VI. dedicatio basilicae angeli Michaelis vel in monte, qui dicitur Garganum*. Ähnliche Mißverständnisse finden sich in andern Kalendarien<sup>6)</sup>.

Gabriel und Raphael haben weder im Hieronymianum noch in den übrigen lateinischen Martyrologien und Kalendarien der alten Zeit besondere Gedächtnistage, ebensowenig in den griechischen Meno-

<sup>1)</sup> Lib. pont., ed. Duchesne I, 262: *intra civitatem*, und dessen Anmerkung dazu.

<sup>2)</sup> Acta SS. Boll. Sept. t. VIII. *Ado*, Mart. 29. Sept. Sie befand sich nach *Ado* in *summitate circi*. <sup>3)</sup> Vgl. Lektionar von Silos.

<sup>4)</sup> *Spelman*, Conc. I, 520. *Marzohl* u. *Schneller* IV, 701.

<sup>5)</sup> *Συναξίς* bedeutet sonst eine Versammlung zum Gottesdienst, lat. *collecta*. Hier ist es nach *Nilles*, Kal. I, 319, im Sinne von *conspiratio*, unio zu nehmen und auf den gemeinsamen Widerstand der guten Engel gegen Lucifer zu beziehen.

<sup>6)</sup> Z. B. in dem von *Stablo* (1002—1004) und dem Kölner Kalender des 9. Jahrhunderts. *Notker Balbulus* weiß von der Kirche in *via Salaria* nichts, sondern bringt beim 29. September die Geschichte vom *Monte Gargano*. *Migne* 131, 1154.

logien. Wenn Gabriel im ältesten koptischen Kalendar eine Stelle hat, so bleibt es zweifelhaft, ob der dafür angesetzte Tag, der 18. Dezember, nicht in erster Linie Gedächtnistag der Verkündigung und erst in zweiter und nebenbei des Engels sein soll. In ähnlicher Weise steht nämlich sein Name auch im syrischen Lektionar am 26. März, dem Tage nach Mariä Verkündigung.

Ein besonderes Fest zu Ehren der Schutzengel wurde zuerst im 16. Jahrhundert in Spanien am 1. März gefeiert<sup>1)</sup> und dann in Frankreich am ersten freien Tage nach Michaeli. Papst Paul V. gestattete für die ganze Kirche die Feier des Festes der Schutzengel unterm 27. September 1608 und schrieb sie auf Bitten des späteren Kaisers Ferdinand II. für die kaiserlichen Lande vor; Clemens IX. setzte das Fest 1667 auf den ersten Sonntag im September und gab ihm eine Oktav, und Clemens X. nahm es 1670 mit dem Range eines *festum duplex* als allgemein verbindlich in das Kalendarium auf und verlegte es auf den 2. Oktober. In Deutschland und einem Teile der Schweiz<sup>2)</sup> wurde jedoch das ältere Datum beibehalten. Leo XIII. erhob es zu einem *duplex maius*, die Oktav ist aber bloß indulgiert.

Gegen die Verehrung der Engel scheint die Mahnung des Apostels gerichtet zu sein: „Laßt euch nicht um den Kampfpriest bringen durch [falsche] Demut und Verehrung der Engel“<sup>3)</sup>. Allein man muß sich daran erinnern, daß die ältesten Irrlehrer und schon Simon Magus Äonenreihen annahmen und neben diesen auch noch den Engeln eine falsche Stellung anwies und sie in verkehrter Weise verehrten. Sie ließen insbesondere die Engel bei der Erschaffung der Welt thätig sein<sup>4)</sup>. Dieser häretische Engelkult erhielt sich in Phrygien, wo Kolossä lag, sehr lange; noch die Synode von Laodicea im 4. Jahrhundert erließ ein Verbot dagegen, und selbst zu Zeiten Theodoret's hatten die Häretiker dort Kapellen und lehrten, Gott sei zu erhaben, um ihm zu nahen, man müsse sich durch die Engel ihn erst geneigt machen mit Hintansetzung der Mittlerschaft Christi<sup>5)</sup>.

### § 34. Die beiden Feste zu Ehren des heiligen Kreuzes.

(3. Mai und 14. September.)

Die Auffindung des wahren Kreuzes Christi wird der Helena, der Mutter Konstantins d. Gr., zugeschrieben. Helena war ge-

<sup>1)</sup> Nach *Schrod*, Art. Schutzengel fest im Kirchenlex. X (2. Aufl.), 2015. Die bei *Migne*, Patr. lat. t. 85 u. 86 abgedruckten spanischen Kalendarien haben noch kein Schutzengel fest.

<sup>2)</sup> *Marzohl* u. *Schneller* IV, 707 Anm. <sup>3)</sup> Kol. 2, 18.

<sup>4)</sup> *Pseudo-Tertullian.*, Adv. haer. omnes c. 1: Hic (Simon) ausus est, summam se dicere virtutem . . . mundum autem ab angelis suis institutum. Ähnliches lehrte *Kerinth*, ibid. c. 3. Cf. *Hippolyt.*, Phil. VI, 19: οἱ ἄγγελοι οἱ τὸν κόσμον ποιήσαντες.

<sup>5)</sup> Syn. Laod. can. 35, und *Theodoret.*, Ad Col. 2, 18. *Epiphan.* 21. *Thomassin* p. 440. *Hefele*, Conc.-Gesch. I, 743.

boren um das Jahr 246 zu Drepanum in Bithynien und von niederer Abkunft. Sie diente als Magd in einem Wirtshause (*stabularia*), wo Konstantius Chlorus sie um 273 kennen lernte. Aus ihrer Verbindung ging der nachmalige Kaiser Konstantin hervor, geboren 27. Februar 274 zu Naïssus, jetzt Nisch in Serbien. Als Konstantius Chlorus am 1. März 292 Unterkaiser wurde und den Titel Cäsar erhielt, mußte er sich wie auch sein Kollege von seiner Gemahlin scheiden, mag das nun Helena oder eine andere gewesen sein, worüber gestritten wird, um mit Theodora, der Tochter des Maximianus Herculius, eine mehr standesgemäße Ehe einzugehen, aus welcher drei Söhne entsprossen<sup>1)</sup>.

Als aber Konstantin im Jahre 306 nach seines Vaters Tode Mitkaiser und Cäsar wurde, brachte er auch seine Mutter zu Ehren und zog sie an den Hof. Als er sich 311 zum Christentum bekannte, nahm auch Helena, seinem Beispiele und Antriebe folgend, das Christentum an im Alter von 64 oder 65 Jahren. Das unglückliche Familienleben ihres Sohnes trübte ihre letzten Lebensjahre, und namentlich hat ihr der Tod ihres Enkels Crispus, den Konstantin im Jahre 326 auf Anstiften der Stiefmutter Fausta hinrichten ließ, großen Kummer verursacht<sup>2)</sup>. Als fromme Christin fand sie ihren Trost in der Verrichtung guter Werke, wozu ihr nunmehr reichliche Gelegenheit gegeben war. Sie starb 326, und ihr Leichnam wurde zu Rom an der Via Laticana beigesetzt, zwei Jahre später aber nach Konstantinopel übertragen<sup>3)</sup>. Konstantin änderte den Namen ihres Geburtsortes ihr zu Ehren in Helenopolis um und verlieh ihr den Titel Augusta; auf den Münzen wird sie Flavia Julia Helena genannt.

Es wurden ihr nach ihrem Tode große Ehren erwiesen und ihr Andenken besonders auch in Jerusalem von den dortigen Jungfrauen in Ehren gehalten<sup>4)</sup>. Ambrosius nennt sie eine Frau von gutem und heiligem Andenken<sup>5)</sup>, Paulinus von Nola preist ihre Verdienste und nennt sie verehrungswürdig<sup>6)</sup>, und Theodoret, der freilich auch schon unrichtige Nachrichten über ihr Leben verbreitet, verherrlicht sie überschwänglich<sup>7)</sup>. Was ihre Aufnahme in die Zahl der Heiligen betrifft, so erfolgte dieselbe erst spät und sehr vereinzelt. Wir finden ihren Namen zwar im 8. Jahrhundert im Menologium von Konstantinopel, jedoch mit dem ihres Sohnes zusammen an dessen Sterbetag (21. Mai) vermerkt, ein Beweis, daß der Autor ihren Todestag nicht kannte und eine sofortige Verehrung nicht erfolgte. Doch ist

<sup>1)</sup> *Tillemont*, Hist. des emp. IV, art. IX, p. 251 ss.

<sup>2)</sup> *Ibid.* p. 93, art. 62.

<sup>3)</sup> *Niceph. Call.*, Hist. eccl. VIII, 31. *Tillemont*, Mém. VII, art. VIII, p. 8.

<sup>4)</sup> *Theophanes*, Chronogr., ed. Bonn I, 37–40.

<sup>5)</sup> *Ambr.*, De obitu Theod. c. 40; *Migne* 16, 1399.

<sup>6)</sup> *Paulinus Nol.*, Ep. ad Severum; *Migne* 61, 326.

<sup>7)</sup> *Theodoret.*, Hist. eccl. I, 18.

ihnen beiden dort das Prädikat „heilig“ beigelegt. Im Abendland findet sich vor dem 9. Jahrhundert von ihrem Kultus noch keine Spur, die ältesten Handschriften des sogen. Hieronymianum weisen ihren Namen nicht auf, ebensowenig Beda und Ado. Erst Usuardus hat ihren Namen seinem Martyrologium einverleibt, und zwar unter dem 18. August<sup>1)</sup>. Von da ist dieser Gedächtnistag in das römische Martyrologium übergegangen, aber in die sonstigen liturgischen Bücher hat er keine Aufnahme gefunden. Wenn auf einem Grafite oder in Itinerarien *s. Helena* steht<sup>2)</sup>, so sind das keine maßgebenden Stimmen.

Konstantin faßte schon frühzeitig, nachdem er Alleinherrscher geworden, den Plan, über dem heiligen Grabe zu Jerusalem eine Kirche zu erbauen. Die Heiden hatten aber nach dem Berichte des Eusebius<sup>3)</sup> die Stelle verschüttet, den Boden erhöht und einen Tempel der Venus darüber errichtet. Letzterer wurde zuerst abgebrochen, der aufgehäuften Schutt weggeräumt und tief unter der Oberfläche die Höhle des heiligen Grabes aufgefunden<sup>4)</sup>. Dann wurde die Erbauung eines prächtigen Tempels befohlen; der Brief des Kaisers an den Bischof Makarius von Jerusalem, den Bau betreffend, ist bei Eusebius a. a. O. buchstäblich mitgeteilt. Es wurde alsbald zum Bau geschritten, wovon der Letztgenannte eine weitläufige Beschreibung giebt<sup>5)</sup>.

Nun kommt Eusebius auf Helena und erwähnt, daß sie sich nach dem Orient begeben und die heiligen Stätten besucht habe. Bei dieser Gelegenheit bedachte sie die Kirchen, welche ihr Sohn außerdem noch in Bethlehem und auf dem Ölberge hatte erbauen lassen, mit reichen Schenkungen<sup>6)</sup>. Dann erzählt Eusebius den Tod der Helena, aber die Auffindung des heiligen Kreuzes durch sie erwähnt er mit keinem Worte. Dieses Schweigen ist um so auffallender, als Jerusalem zur Kirchenprovinz Cäsarea gehörte und Eusebius jedenfalls um die Sache gewußt hat.

Desto ausführlicher und häufiger sprechen aber die nachfolgenden Kirchenhistoriker und andere Schriftsteller davon, zuerst Sokrates und nach ihm Sozomenus<sup>7)</sup>. Demnach wurden tief unter der Oberfläche der Erde das Kreuz Christi und die Kreuze der beiden Schächer aufgefunden sowie auch die Tafel mit der Inschrift des Pilatus. Aber welches von den dreien das Kreuz Christi sei, war nicht zu erkennen. Der Bischof Makarius schaffte Rat, indem er Gott

<sup>1)</sup> *Migne* 124, 374: *Via Lavicana s. Helenae, matris Constantini imperatoris*. Der Ort der ersten Beisetzung war das jetzige Torre pignattara.

<sup>2)</sup> Gegen *Marucchi*, *Nuovo bull. di arch. crist.* IV, 163.

<sup>3)</sup> *Vita Const.* III, 25.

<sup>4)</sup> *Ibid.* c. 26—28.

<sup>5)</sup> *Ibid.* c. 33—40.

<sup>6)</sup> *Ibid.* c. 42. 43.

<sup>7)</sup> *Socrates*, *Hist. eccl.* I, 17. *Sozomenus* II, 1.

*Theodoret.* I, 18. *Theophanes*, *Chronogr.* I. ad ann. m. 5817, Chr. 317. *Chrysostom.* in *Ioh.* 84. *Rufin.*, *Hist. eccl.* I, 8. *Sulpicius Sev.* II, c. 34.

um ein Wunderzeichen bat und es erlangte. Dasselbe bestand darin, daß man einer todkranken Frau die drei Kreuze nacheinander auflegte im Glauben, daß dieselbe gesund werden müsse, wenn das wahre Kreuz Christi sie berühre. Und so geschah es: als das dritte Kreuz ihren Körper berührte, wurde sie gesund. Aus der Heilung der Kranken ist bei den Späteren, z. B. schon bei Paulinus von Nola<sup>1)</sup>, eine Totenerweckung geworden, und hieran läßt sich wie in vielen Fällen die Fortbildung der Legende beobachten. Man fand ferner auch die Kreuzesnägel. Diese und die eine Hälfte des heiligen Kreuzes schickte Helena ihrem Sohne nach Konstantinopel, die andere Hälfte blieb in Jerusalem und wurde in einem silbernen Behältnis in einer eigenen Kapelle aufbewahrt.

Sokrates, dem diese Mitteilungen entnommen sind, erzählt die betreffenden Vorgänge, nachdem vom Konzil zu Nicäa die Rede war. Deshalb sind sie von vielen irrtümlich in das Jahr nach diesem Konzil verlegt worden, trotzdem daß Helena in jenem Jahre starb. Allein die alexandrinische Chronik, welche in ihren Angaben sehr zuverlässig ist, giebt Jahr und Tag des Ereignisses ganz bestimmt an, nämlich den 14. September 320<sup>2)</sup>.

Der Tag der Auffindung des heiligen Kreuzes wurde von nun an alljährlich in Jerusalem mit großer Feierlichkeit begangen, um so mehr, als der Tag der Kirchweihe derselbe war oder man die letztere auf jenen Tag verlegt hatte. Denn die Hauptkirche von Jerusalem, welche auf Golgatha erbaut worden war und die Bezeichnungen Martyrium und Anastasis führte, wurde am 14. September eingeweiht. Es fand sich zur Feier dieses Tages schon im 4. Jahrhundert eine Masse von Pilgern, worunter auch Bischöfe, zum Teil aus weiter Ferne in Jerusalem ein, selbst aus Mesopotamien und Ägypten. Auch die mehrmals erwähnte Pilgerin aus Bordeaux wohnte der Feier bei, wahrscheinlich in den Jahren 385—387, und hat uns eine interessante Beschreibung davon hinterlassen. Eine spätere Besucherin, die Buhlerin Maria aus Ägypten, bekehrte sich am Anlaß der Feier. Daß das heilige Kreuz alljährlich in Jerusalem am Karfreitag zur Verehrung seitens der Gläubigen ausgestellt wurde<sup>3)</sup>, ist bereits erwähnt.

Die Feier des 14. September war zunächst nur ein Lokalfest für Jerusalem und etwa solche Städte, welche große Kreuzpartikeln besaßen, was bei Konstantinopel und Apamea der Fall war; es verbreitete sich aber auch sonst und wurde im Orient bald überall gefeiert.

<sup>1)</sup> Ep. ad Severum XXI, c. 5.

<sup>2)</sup> Cf. Excerpta lat. Barbari, ed. Frick S. 359. *Theophanes* I giebt ein noch früheres Jahr, nämlich 5817 seiner Weltära. Derselbe Autor läßt den Makarius und die Helena im Jahre der Auffindung sterben. In den Excerpta Barbari steht zwar πρὸ τῆς κατανδῶν δεκαετηρίων, aber das ist ein Schreibfehler, denn gleich darauf folgt ὁ ἐστὶ θῶθ' ιζ'. Der Thotho deckt sich aber mit dem September. Vgl. *Schoene*, Eus. chron. I, 234.

<sup>3)</sup> S. oben S. 44.

Es hieß dort Kreuz-Erhöhung: ὑψώσις τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ oder auch τῶν ἁγίων ξύλων, und bei den Lateinern bekam es dementsprechend den Namen *exaltatio crucis*. Nach dem Menologium von Konstantinopel soll dem Feste eine Vorfeier von vier Tagen (10. bis 13. September) vorausgehen, und die koptischen Kalendarien geben ihm regelmäßig eine Dauer von drei Tagen.

Im 7. Jahrhundert trug sich mit dieser Reliquie ein wichtiges Ereignis zu. Der Perserkönig Chosru II. begann zur Zeit, als Heraklius eben den Thron bestiegen hatte, das oströmische Reich zu bekriegen, bemächtigte sich der Städte Apamea und Edessa und brachte den Griechen schwere Niederlagen bei. Im Juni 614 nahm sein Feldherr Salbaras auch Jerusalem ein, richtete dort ein entsetzliches Blutbad an, verwüstete die Kirchen und entführte mit der übrigen Beute auch den Teil des heiligen Kreuzes, der sich dort befand, nach Persien. Der weitere Verlauf des Krieges blieb unglücklich für die Griechen, bis sich endlich Heraklius ermannte, mit den Bulgaren Frieden schloß und sich mit seiner ganzen Macht 621 gegen die Perser richtete. Das Kriegsglück wandte sich, die Griechen eroberten die verlorenen Gebiete wieder und es kamen ihnen die inneren Streitigkeiten der Perser zu statten. Chosru wurde nämlich 628 vom Throne gestoßen und ermordet. Sein Nachfolger Siroes aber beeilte sich, mit den Griechen Frieden zu schließen, und lieferte ihnen das heilige Kreuzesholz wieder aus. Ende des Jahres kehrte Heraklius als Sieger in seine Hauptstadt zurück, und zu Anfang des folgenden Jahres unternahm er einen Zug nach Syrien, das heilige Kreuz mit sich führend. Er brachte es selbst von Tiberias nach Jerusalem<sup>1)</sup>, wo er es, wenn das Datum richtig überliefert ist, am 3. Mai dem Patriarchen Zacharias übergab. Die Tradition fügt hinzu, er habe es selbst, mit den Insignien seiner Würde angethan, auf seinen eigenen Schultern getragen, aber am Fusse des Kalvarienberges angelangt, habe er nicht eher weitergehen können, als bis er, von Zacharias darauf aufmerksam gemacht, seinen königlichen Schmuck abgelegt hatte. Ein Fest wurde zum Andenken an dieses Ereignis im Orient nicht eingeführt<sup>2)</sup>, wohl aber im Occident.

In Bezug auf die Verbreitung dieser beiden Feste innerhalb der einzelnen Kirchenprovinzen zeigt sich eine auffallende Erscheinung. Der Jahrestag der Auffindung des heiligen Kreuzes durch Helena (der 14. September) wurde in Jerusalem natürlich von Anfang an begangen, und das Fest verbreitete sich frühzeitig in der ganzen östlichen Hälfte der alten Kirche. Im Abendlande hatte man von der Auffindung

<sup>1)</sup> *Muralt*, Chronogr. Byz. I, 272. 286. *Theophanes*, ed. Bonn I, 504 ad ann. 6120. Chron. pasch., ed. Bonn I, 704 ad ann. 6122, erzählt nur die Entführung des Kreuzes, dann bricht der Text ab.

<sup>2)</sup> Das Menol. Cstplt. hat am 31. Juli eine *adoratio pretiosae crucis*, deren Bedeutung nicht näher angegeben wird. *Morcelli* I, 63.

schon im 4. Jahrhundert Kunde, aber das betreffende Fest wurde dort nicht angenommen, wenigstens vorläufig nicht.

Umgekehrt ging es in Bezug auf die Wiedererwerbung des Kreuzes durch Heraklius. Dem Schmerz, den die Kunde von dem Verlust hervorbrachte, entsprach auch die Gröfse der Freude, welche bei der Wiedergewinnung durch die ganze christliche Welt ging. Während man es im Orient bei dem bisherigen Feste bewenden liefs, vermerkte man im Abendlande den Gedächtnistag und setzte ihn frühzeitig in den kirchlichen Kalender sowie in die Martyrologien ein. Wir finden ihn unter der Bezeichnung *dies sanctae crucis* bereits im Lectionarium von Silos, welches um 650 entstanden ist, und das dürfte die früheste Erwähnung des Tages sein. Auch die von Mabillon edierten sehr alten gallikanischen Liturgien, das Lektionar sowohl als das Sakramentar, haben das ins Frühjahr fallende Kreuzesfest aufgenommen, aber mit der Bezeichnung *inrentio sanctae crucis*<sup>1)</sup>; das Fest des 14. September hingegen kannte keines dieser liturgischen Bücher. Das Sacramentarium Gregorianum hat beide Feste und das Gelasianum in der Ausgabe von Thomasi ebenfalls, aber das zweite nur infolge einer späteren Einschlebung<sup>2)</sup>.

Bemerkenswert ist die Art und Weise, wie sich das sogen. Martyrologium Hieronymianum in Bezug auf diese Feste verhält. Der Codex von Weissenburg, der, wie bekannt, um 750 geschrieben ist, hat beide Tage; der von Echternach, der die älteste Textform darstellt, hat keinen von beiden, und der Berner Codex, die jüngste der drei alten Rezensionen, nur einen, nämlich den 3. Mai, natürlich wie alle Lateiner mit der Bezeichnung *inrentio crucis*<sup>3)</sup>. Der echte Text des Beda hat nur den 3. Mai, ebenso das Sakramentar von Padua aus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts<sup>4)</sup>.

Diese Notizen liefsen sich leicht vermehren, sie genügen aber, den Hergang klarzustellen, und der war, dafs man im Abendlande auf die Kunde von der Wiedergewinnung des heiligen Kreuzes sogleich im 7. Jahrhundert das Fest des 3. Mai einführte; das Fest des 14. September aber wurde erst im 8. Jahrhundert bekannt und nur zögernd und vereinzelt angenommen. In manchen Kirchen geschah das ziemlich spät, z. B. in Mailand erst 1053<sup>5)</sup>.

---

<sup>1)</sup> *Migne* 72, 285. 511. Zutreffender wäre die Bezeichnung *recuperatio* gewesen.

<sup>2)</sup> Siehe *Wilson*, neue Ausgabe. s. h. d.

<sup>3)</sup> Siehe die kritische Textausgabe von *de Rossi* und *Duchesne* in *Acta SS.* p. [54].

<sup>4)</sup> *Ebner*, Quellen und Forschungen z. Gesch. des Missale etc. (Freiburg 1896) S. 123. Ausser den beiden hier besprochenen Festen zu Ehren des heiligen Kreuzes feiern die Ägypter und Abessinier ein solches am 6. März: *manifestatio s. crucis per Heraclium imp.*, anstatt des 3. Mai. Siehe die Synaxarien bei *Selden* und *Mai*. <sup>5)</sup> *Magistretti* p. 141.

## Dritter Teil.

### § 35. Die Quellenlitteratur im allgemeinen.

Die Quellen, aus welchen die hier behandelte Geschichte des Kirchenjahrs und der Heiligenfeste zu entnehmen ist, sind vorzugsweise offizielle, nämlich die liturgischen Bücher der Kirche, Bestimmungen der Konzilien, päpstliche Konstitutionen und Bullen. Daneben sind die Nachrichten, welche sich bei Kirchenschriftstellern der verschiedensten Zeiten und Länder finden, zu verwerten und mit den offiziellen in Beziehung zu setzen.

Unter den liturgischen Büchern der Kirche nehmen den ersten Rang ein die Missalien und Breviere. Dieselben waren im Altertum anders eingerichtet als heutzutage und führten auch andere Namen. Die Gebete und Gesänge insbesondere, die bei der Messe vorkommen, waren nicht in einem Buche, wie im jetzigen Missale, vereinigt, sondern wurden aus mehreren Büchern entnommen, die wesentlichsten Weihegebete nämlich aus dem sogen. Sacramentarium, welches also die Orationen und Präfationen, eventuell auch den Kanon enthält. Die biblischen Lesungen, Epistel und Evangelium, waren in den Lektionarien zusammengestellt, entweder beide Arten von Lesungen zusammen oder jede für sich. Ein anderer Name für letztere Art Bücher war Comes. Die Gesänge waren wieder in andern, besonderen Büchern enthalten, den Antiphonarien, Gradualien, Hymnarien etc. Erst im Mittelalter stellte man der größeren Bequemlichkeit halber alle einzelnen Bestandteile der Messe in einem Buche zusammen, das man *missale plenarium* nannte. Daneben blieben für gewisse Vorkommnisse die Einzelwerke auch noch in Gebrauch.

Wir sind darum bei unsern Untersuchungen über die Feste vielfach auf die sogen. Sakramentarien gestossen, wovon die drei ältesten Rezensionen, die in der römischen Kirche entstanden und nacheinander in Gebrauch waren, die wichtigsten sind, nämlich:

1. Das Sacramentarium Leoninum; es ist eine Sammlung älterer, schon früher vorhandener Messformulare unbekannter Verfasser, worunter auch solche von Leo d. Gr. sein können. Die Benennung, welche den Glauben erwecken kann, Leo sei der Verfasser, ist auf Rechnung des ersten Herausgebers zu setzen. Der einzige erhaltene Codex befindet sich in Verona und ist leider unvollständig; es fehlt ihm der Anfang.

Es befindet sich darin noch ein Gebet für Papst Simplicius († 483). Somit ist Rom als Ort der Entstehung und des Gebrauchs anzusehen.

2. Das Gelasianum. Es ist so benannt nach Gelasius I. (492 bis 496). Dieser Papst hat wirklich liturgische Bücher verfaßt; aber das *volumen sacramentorum*, welches Gennadius ihm zuschreibt, ist nicht das hier in Rede stehende, da es die vier Muttergottesfeste enthält, die erst nach Gregor d. Gr. in Rom Eingang fanden. Dagegen enthält es die Stationen der Donnerstage in der Quadragesime, welche durch Gregor II. (715—731) eingeführt wurden, noch nicht. Mithin repräsentiert es die liturgischen Gebräuche des 7. Jahrhunderts, der Zeit nach Gregor d. Gr., und trägt seinen Namen ebenfalls mit Unrecht. Es besteht aus drei Büchern: 1. *de tempore*, mit Weihnachten beginnend, 2. *de sanctis*, mit dem 1. Januar beginnend, und 3. Messen für die gewöhnlichen Sonntage und besondere Anliegen sowie Totenmessen. Die Zahl der darin vorkommenden Präfationen beträgt über 100. Den *canon Gelasii papae* giebt unabhängig davon das Stowe-Missale. Die sonstigen jetzt vorhandenen Codices geben nur eine für das Frankenreich veranstaltete Bearbeitung des ursprünglich für Rom bestimmten Buches, wie aus der Oration *Respice propitius ad Romanum sive Francorum imperium* erhellt.

3. Das Gregorianum. Es repräsentiert den römischen Messritus aus der Zeit Papst Hadrians I. (772—795) und Karls d. Gr. und ist von Haus aus ein Sammelwerk des 8. Jahrhunderts römischen Ursprungs, das für die Päpste bestimmt war, dann aber allgemein benutzt wurde. Der Kanon steht in demselben voran. Es beginnt mit Weihnachten, aber der Advent steht am Ende des *proprium de tempore*. Das *Agnus Dei*, welches von Papst Sergius I. in den Text der Messe aufgenommen wurde, steht hier schon an seiner Stelle, während es im Gelasianum noch fehlt<sup>1)</sup>. Die früheste Erwähnung dieses liturgischen Werkes findet sich in der Briefsammlung der Päpste des 8. Jahrhunderts, dem sogen. Codex Carolinus, und zwar in einem Briefe Hadrians I. an Karl d. Gr. Letzterer erhielt zwischen 784 und 791 eine Abschrift desselben von ersterem<sup>2)</sup>, und von da an wurde das Werk im Frankenreiche eingeführt, abgeschrieben und verbreitet, aber auch nach und nach mit Zusätzen versehen. Hadrian schreibt in seinem Briefe seinem Vorgänger Gregor einen persönlichen Anteil an der Herstellung des Werkes zu, allerdings mit Berufung auf die Tradition seiner Kirche<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> L. Duchesne, Origines du culte chrétien (Paris 1889) chap. V, p. 113—137.

<sup>2)</sup> Ebner, Iter Italicum p. 381, führt gegen Probst aus, daß es sich dabei nicht um ein antiquarisches Exemplar handelte, sondern um ein Werk, wie es in Rom damals in Gebrauch war.

<sup>3)</sup> Sacramentarium a praedecessore nostro deiflavo Gregorio papa dispositum . . . secundum s. ecclesiae nostrae traditionem, Paulus grammaticus a nobis pro vobis petiit. Ep. Hadr. 49. Cod. Carol. 72; Migne 98, 435.

4. Das letztgenannte Werk verdrängte allmählich die bis dahin im alten Gallien in Gebrauch gewesene Liturgie und liturgischen Bücher. Von letzteren sind uns erhalten das Sacramentarium Gallicanum mit dem dazu gehörigen Lektionar, das Missale Gothico-Gallicanum und das Missale Francorum<sup>1)</sup>. Sehr wichtig ist auch das mozarabische Missale und Officium.

An zweiter Stelle kommen hier in Betracht die kirchlichen Kalendarien und Martyrologien. Was erstere betrifft, so waren die genannten Kultusbücher im großen und ganzen nach der Reihenfolge des landesüblichen Kalenders geordnet und bewegliche und unbewegliche Feste, so gut es ging, darin eingefügt. In dem Maße, wie die Zahl der Feste zunahm, wurden die Kalender als selbständige Festverzeichnisse behandelt und erscheinen sowohl für sich allein als auch in Verbindung mit den liturgischen Büchern. In letzterem Falle pflegen sie vorangestellt zu werden und den ersten Teil zu bilden.

Während die Kalendarien nur die Namen der Heiligen oder des Festes an dem betreffenden Tage angeben, bieten die Martyrologien oder Synaxarien auch noch weitere Notizen und geben den Ort, Zeit und Umstände des Todes, den Stand u. s. w. an, je nachdem dem Verfasser mehr oder weniger Material zu Gebote stand. Manchmal erweitern sich die Notizen zu ausführlichen geschichtlichen Mitteilungen. Die Martyrologien sind daher von Beschaffenheit sehr ungleich.

Was die Benutzung angeht, so sind die Kalendarien von höherem Werte und zuverlässiger, wenn sie auch wenig Inhalt haben. Die Martyrologien wurden nämlich in der Regel von Privatpersonen zusammengetragen, wenn auch teilweise für kirchlichen Gebrauch. Die Kalendarien aber partizipieren an dem offiziellen Charakter der liturgischen Bücher, von welchen sie ursprünglich einen Teil bildeten, indem Änderungen in denselben nicht ohne Wissen und Gutheißung des Kirchenvorstehers oder der Korporation gemacht werden konnten<sup>2)</sup>.

Eine weitere Klasse von Quellschriften bilden endlich die Gottesdienstordnungen einzelner Länder, Diözesen oder größeren kirchlichen Anstalten, Ordines, Ordinaria, griechisch Typika genannt. Sie waren anfänglich nicht bloß für den Zeitraum eines Jahres aufgestellt, wie die jetzigen Direktorien, sondern enthielten das Verzeichnis der jahraus jahrein in dem betreffenden Kloster oder in der Kathedrale regelmäßig wiederkehrenden Gottesdienste, Fasttage u. dgl., sowie genaue Beschreibungen der Einzelheiten des Dienstes. Voran stehen an Alter, Wert und Wichtigkeit die dreizehn ältesten Ordines der römischen Kirche, welche Mabillon gesammelt und herausgegeben

<sup>1)</sup> Sämtlich abgedruckt bei *Migne*, Patr. lat. t. 72, aus Mabillons Ausgaben.

<sup>2)</sup> *Binterim*, Denkwürdigkeiten V, 18 ff. *Honthelm*, Prodomus I, 358.

hat<sup>1)</sup>. Aber nicht blofs die Papstkirche allein besafs solche Gottesdienstordnungen, sondern auch andere Diözesen und Klöster. Einzelne davon sind durch den Druck bekannt und veröffentlicht worden<sup>2)</sup>, andere mögen noch der Veröffentlichung harren.

Exkurs über die sogen. Typika. Mit Typikum bezeichnen zunächst die griechischen Liturgiker und Rubrizisten kleine, aus Psalmenversen zusammengesetzte Teile der Liturgie in der Psalmodie sowohl als in der Messe, wofür sich im abendländischen Ritus eine genaue Parallele nicht findet. Siehe *Leo Allatius*, *De libris eccl. graec.* p. 14. 15. *Daniel*, *Theol. lit.* IV, 313. 319. Sodann aber ist Typikum ein Ausdruck der Geschäftssprache in der orientalischen Kirche, der besonders in der byzantinischen Zeit viel gebraucht wurde und zwar im Sinne von Statut, Reglement o. dgl. Er wird hauptsächlich für zwei Arten von Schriftstücken angewendet: 1. für Verzeichnisse der Besitztümer geistlicher Anstalten und Korporationen, namentlich soweit sie auf testamentarischen Zuwendungen beruhen, sowie der daraus für den Klerus erwachsenden Verpflichtungen. Diese Art Typika heißen vermögensrechtliche, *κρητορικά*, und entsprechen den Chartularien und Traditiones der abendländischen Klöster und Bistümer. Die zweite Art der Typika ist liturgischer Natur und darum hier nicht zu übersehen. Sie enthalten das Verzeichnis der im Laufe des Jahres wiederkehrenden Feste, liturgischen Handlungen, Fasten u. s. w., die in einer größeren Kirche, Anstalt oder Kloster vorzunehmen sind, mit genauer Angabe der Einzelheiten. Sie entsprechen den *Consuetudines* der abendländischen Klöster und Kathedralen.

Typika der letzteren Art sind zahlreich vorhanden, aber nur wenige ediert und nicht in kritisch brauchbaren Ausgaben. Die bekanntesten und bedeutendsten sind: 1. das Typikum S. Sabae, 2. das des Klosters Studium bei Konstantinopel und 3. das des ehemals bedeutenden Klosters des hl. Auxentius in Bithynien, jetzt Ka-ish-dagh, aus der Zeit Michaels des Paläologen, † 1268.

Das Typikum des hl. Sabas wird zuweilen als Quelle für liturgische und heortologische Notizen angesehen, ist aber nur mit der größten Vorsicht zu gebrauchen. Es hat seinen Namen nicht so sehr vom hl. Sabas als von dem Kloster seines Namens bei Jerusalem. Über seine Entstehung teilt *Leo Allatius* aus einem Dialog des Simeon von Thessalonich folgendes mit. Der hl. Sabas setzte für sein Kloster die Psalmodie sowie eine Gottesdienstordnung fest. Diese „*Diatyposis*“ ging bei den Einfällen und Verwüstungen der Sarazenen zu Grunde, wurde aber vom Patriarchen Sophronius aus der Erinnerung wieder hergestellt und von Johannes Damascenus überarbeitet. Später wurde sie den Bedürfnissen der Zeit entsprechend noch mehrfach verändert und im 16. Jahrhundert zum praktischen Gebrauch gedruckt, z. B. in Venedig 1545. In dieser Form enthält das Typikum die Gottesdienstordnung des ganzen Jahres für die Klöster nach der Regel des hl. Sabas, Rubriken für die Psalmodie, die Fest- und Fasttage mit Angabe der zu wählenden Liturgie, die Perikopen, das Menologium, allerlei sonstige Belehren über Psalmodie u. dgl., Lebensregeln und Statuten für die Mönche und sonst noch manches Einschlägige aus griechischen Kirchenvätern. Es hat seine jetzige Gestalt, wie es scheint, durch eine Bearbeitung seitens des Johannes Grammatikus in Konstantinopel im 12. Jahrhundert erhalten, ist natürlich nicht als ein Werk des hl. Sabas anzusehen und zu Beweisführungen für kirchliche Gebräuche vor dem 12. Jahrhundert absolut unbrauchbar.

Gegenwärtig werden in der orientalischen Kirche von Zeit zu Zeit Typika ausgegeben, welche so ziemlich unsern Direktorien entsprechen.

<sup>1)</sup> *Migne*, *Patr. lat.* t. 78.

<sup>2)</sup> Z. B. das Ordinarium der Diözese Rouen u. a. bei *Migne* 147, 157; die *Consuetudines Avellanenses* *ibid.* t. 151.

Außer den bereits angeführten Schriften beschäftigen sich noch mit diesem Gegenstand: *Theodorus Toscanus*, *Ad typica Graecorum animadversiones*, Romae 1864. *Pitra* im *Spicil. Solesm.* IV, 466sq. 567sq. *Ehrhard*, *Röm. Quartalschr.* 1893. *Krumbacher*, *Byzant. Zeitschr.* II, 348; III, 167ff. *Waldemar Nissen*, *Die Diataxis des Michael von Attalia* von 1077. Jena 1894. Siehe *Meyer* in der *Theol. Litt.-Ztg.* von *Schwärer* u. *Harnack* 1894, S. 586f. und 1896, No. 10. *Gedeon*, *Μεγάλη τοῦ Παλαιολόγου τυπικόν* etc. Konstantinopel 1895.

### § 36. Die Depositionsverzeichnisse und ältesten Kalender der christlichen Zeit.

Die Verehrung der Heiligen, besonders der Märtyrer, kam in der Liturgie in verschiedener Weise zur Geltung, bei den Lateinern sogar in der Meßliturgie, indem schon frühzeitig die angeseheneren, öffentlich verehrten Heiligen eigene Messen bekamen, die dann in die Sakramentarien aufgenommen wurden, und schließlic, als ihre Zahl immer mehr anwuchs, ein *proprium sanctorum* bildeten. Bei den Griechen war dies nicht möglich, da sie jeden Tag dieselbe Messe lesen und jahraus jahrein nur zwei oder drei Formulare miteinander wechseln.

Zweitens fand die Heiligenverehrung ihren Platz im kanonischen Stundengebet, der Psalmodie, und zwar in beiden Hälften der alten Kirche. Bei den Lateinern war es schon im 6. Jahrhundert üblich, bei den Tagzeiten Abschnitte aus den *passiones martyrum* vorzulesen, wie *Aurelian* von Arles bezeugt<sup>1)</sup>; es sind das die Anfänge der jetzigen Lektionen des Breviers. Die Griechen bedienen sich zu demselben Zweck der Menäen.

Sodann legte man kalendarisch geordnete Sammlungen von Biographien der Heiligen für das ganze Jahr an, die *a parte potiori* auch den Namen Martyrologien erhielten. Im Laufe der Zeit schieden sie sich in zwei Klassen: die ausführlicher gehaltenen Legenden, die sich mehr für Privaterbauung eigneten, und die durch knappe Form ausgezeichneten Martyrologien, die für den kirchlichen Gebrauch bestimmt blieben. Mit der Liturgie haben auch diese eigentlich nichts zu schaffen, wohl aber wurden bei der Psalmodie die Namen der auf den Tag fallenden Heiligen in der Prim verlesen, ein Gebrauch, den möglicherweise schon die Aachener Synode von 817 (can. 69) vor Augen hatte<sup>2)</sup>. Diese Martyrologien sind hervorgegangen aus den Diptychen und Kalendarien der Einzelkirchen und eine Zusammenstellung und Erweiterung dieser. Sie enthalten wie die Kalendarien die bloßen Namen der Heiligen, aber mit Ortsangabe und in manchen Fällen auch mit einer allgemeinen Zeitbestimmung.

<sup>1)</sup> *Aurelian.*, *Regula ad monachos*; *Migne* 68, 396.

<sup>2)</sup> *Ut ad capitulum primitus martyrologium legatur et dicatur versus, deinde regula aut homilia quaelibet legatur, deinde a „Tu autem“ dicatur*; *Hardouin*, *Conc.* IV, 1232.

Die Martyrologien erstreben Vollständigkeit nach andern Richtungen: einmal suchte man die Namen sämtlicher Märtyrer, die in der ganzen Kirche, wo auch immer, gelitten hatten, in einer Sammlung zu vereinigen, auf die Tage ihres Todes verteilt; zweitens suchte man, und das geschah erst in späterer Zeit, den Kalender zu füllen, so daß jeder Tag des Jahres wenigstens einen Heiligennamen aufzuweisen hatte. Letzteres Bestreben trat im Abendlande erst im 7. und 8. Jahrhundert hervor, machte sich dann aber sehr geltend. Während die ersten Versuche auf diesem Gebiete nur eine relative Vollständigkeit anstrebten, indem sie nur grössere Teile, nicht die universelle Kirche berücksichtigten, wie das Arianum und Carthaginense, trat später die universelle Tendenz ganz entschieden hervor, namentlich in dem sogen. Martyrologium Hieronymianum.

Aus diesen Quellen sind nun auch die Bestandteile der Liturgie geschöpft, welche sich auf die Heiligenleben beziehen, also die Lektionen des Breviers und die Martyrologien. Was die liturgischen Bücher der Griechen betrifft, so ist Menologium gleichbedeutend mit Martyrologium; man versteht also darunter die in kalendarischer Form zusammengestellten Heiligenverzeichnisse, welche nichts weiter enthalten als die bloßen Namen bei dem Tage, an welchem die betreffenden Heiligen kirchlich verehrt werden. Die ausführlichen Biographien der Heiligen, nach Monaten und Tagen geordnet, nennt man Menaea oder Meniaea, und die kürzeren Auszüge daraus Synaxaria<sup>1)</sup>. Wir haben uns hier vorwiegend mit der ersteren Klasse, den Martyrologien oder Menologien, zu beschäftigen.

Der Reigen wird eröffnet durch die bereits erwähnten stadtrömischen Verzeichnisse der Todestage von Päpsten und von Märtyrern, die *Depositio episcoporum* von Lucius bis Julius I. und die *Depositio martyrum*, ein Verzeichnis stadtrömischer Märtyrer, welches aber nur bis 304 reicht. Darunter befinden sich auch die Päpste Sixtus, Fabianus, Callistus und Pontianus. Nichtrömische Märtyrer sind drei aufgenommen: Cyprian, Perpetua und Felicitas. Diese beiden Verzeichnisse sind zuerst von Ägidius Bucher (Gilles Boucher) herausgegeben worden und bilden einen Bestandteil des Kalenderwerks des Dionysius Philocalus.

Darauf folgt ein Kalendarium der Kirche von Nordafrika, welches aus dem 5. Jahrhundert stammt und aus einem dem Kloster Clugny ehemals angehörenden Codex des 7. Jahrhunderts von Mabillon herausgegeben ist. Die Urschrift davon ist nach dem Jahre 505 abgeschlossen, da der Bischof Eugenius von Karthago noch darin genannt ist. Es kommen ferner darin schon vor: Johannes der Täufer, einige Apostel und an nichtafrikanischen Märtyrern Sixtus, Gervasius und Protasius, Laurentius, Clemens Rom., Eulalia, Felix von Nola, Agnes, Agatha,

<sup>1)</sup> Leo Allatius, De libris eccl. Graecorum (Romae 1645) p. 78. 82. 91. Daniel, Cod. lit. IV, 320sqq.

Vincentius und die Maccabaei, also Heilige der römischen und der spanischen Kirche. Leider hat das Verzeichnis einige kleine Lücken, da der Codex sehr verblichen war.

Der Kalender des Philocalus für das Jahr 352 enthält noch nichts Christliches<sup>1)</sup>. Dagegen interessiert uns der von Polemius Silvius, Bischof von Sitten, zwischen 435 und 455 zusammengestellte Kalender, da er ein gemischtes, heidnisch-christliches Gepräge hat. Bestimmung, Charakter, Ort und Zeit der Entstehung sind aus ihm selbst zu entnehmen. Er ist nicht für ein bestimmtes Jahr berechnet, wenigstens ist keines zu ermitteln, da Sonntagsbuchstaben, bewegliche Feste u. s. w. fehlen. An heidnischen Festen kommen vor die Carmentalia, Lupercalia, Terminalia, Quinquatria und Lavatio Cereris, also noch manches, was an die heidnische Religion erinnert; die Saturnalia sind von der bürgerlichen Seite gefasst, nicht von der religiösen, und erscheinen als *feriae servorum* am 17. Dezember, daneben die *feriae ancillarum* am 7. Juli. Dann sind viele bürgerliche Gedenktage aufgenommen, wie der 7. Januar, 13. September u. a., sowie eine große Anzahl von *natales* der Kaiser.

Die Zahl der kirchlichen Fest- und Gedenktage ist sehr gering und beschränkt sich auf Epiphanie, den 25. März als Todes- und den 27. März als Auferstehungstag Christi, Weihnachten und sechs Heiligenfeste, darunter *depositio Petri et Pauli* am 22. Februar statt 29. Juni, dann Vincentius, die Maccabaei, Laurentius, Hippolyt und Stephanus an den sonst üblichen Tagen. Daneben finden sich *natales* von Schriftstellern: Cicero und Virgil; dann sind die Tage notiert, an welchen regelmäßige Senatssitzungen und Zirkusspiele abgehalten wurden; ihre Zahl ist im Vergleich mit dem Kalender des Philocalus schon sehr verringert: dort über 100, hier nur 53. Zahlreich sind die meteorologischen Bemerkungen. Der Kalender ist offenbar für die Provinzialen der westlichen Reichshälfte bestimmt und trägt sowohl den kirchlichen, noch mehr aber den bürgerlichen Bedürfnissen Rechnung<sup>2)</sup>, den ersteren aber in sehr dürftiger Weise.

### § 37. Der arianische Heiligenkalender des 4. Jahrhunderts (um 370—380).

Im Vordergrund des Interesses steht bei der vorwürfigen Untersuchung jetzt das arianische Martyrologium, welches 1865 durch W. Wright bekannt geworden ist<sup>3)</sup>, wegen seines Alters, seines In-

<sup>1)</sup> Die Angabe bei Teuffel, Gesch. der röm. Litteratur IV, 118, alles, was nach heidnischem Aberglauben aussehe, sei weggelassen, ist unrichtig.

<sup>2)</sup> Der Kalender des Polemius ist oft ediert, auch Corp. inscr. lat. vol. I, 335.

<sup>3)</sup> W. Wright im Journal of sacred literature, Oktober 1865 und Januar 1866. Besser ist die Ausgabe von Duchesne in den Acta SS. Boll. Nov. II, 1, p. LII—LXV unter dem Titel: Breviarium Syriacum.

haltes und seiner Anlage. Wie bekannt, waren die Arianer eine äußerst rührige Partei, die in ihrem Bestreben, die Herrschaft in der Kirche an sich zu reißen, bis zum Jahre 380 sehr viel Erfolg hatte. Als ein Mittel dazu diente es ihnen, von den Ihrigen so viele wie möglich mit einem Heiligenschein zu umgeben, worauf sich namentlich der arianische Kirchenhistoriker Philostorgius verlegte, der außer Agapet und einem gewissen Theophilus, der in Indien wirkte, auch Aëtius, Eunomius und Leontius, die Häupter des strengen Arianismus, zu Heiligen stempelte und als Wunderthäter hinstellte<sup>1)</sup>. Damit hängt es zusammen, daß die Arianer auch in das Gebiet der Liturgie mehrfach eingriffen. Bekanntlich wollten die Arianer nicht als Ketzer dastehen, sondern die wahre Kirche sein; so zeigt sich denn bei ihnen auch auf hagiologischem Gebiet eine entsprechende Thätigkeit.

Während nun im übrigen die einzelnen Lokalkirchen sich auf ihren Sprengel beschränkten und das Prinzip des Partikularismus in der Gesamtkirche noch sehr lange herrschend blieb, gingen die Arianer schon frühe davon ab, und wenn sie auch nicht geradezu das universelle Prinzip annahmen, so befolgten sie es, durch ihre Lage als Minorität veranlaßt, wenigstens zum Teil. Denn wir finden in ihrem Martyrologium Kleinasien, Ägypten, Griechenland, Mösien und Illyrien, also die ganze Osthälfte des Reiches vertreten, selbst Italien und Nordafrika sind einigermaßen berücksichtigt.

Doch es wird nötig sein, vorerst das Äußere und die litterarhistorische Seite des Dokuments ins Auge zu fassen. W. Wright fand es in einem syrischen Manuskript, das aus Nitria in Ägypten stammt, der Zeit des orthodoxen Bischofs Porphyrius von Antiochien (404—413) angehört<sup>2)</sup> und im Jahre 411 geschrieben ist.

Es besteht aus zwei verschiedenen Bestandteilen, nämlich einem kalendarisch geordneten Martyrologium, welches ursprünglich in griechischer Sprache abgefaßt war und ins Syrische übersetzt wurde; leider fehlt davon der 1.—25. Dezember. Am Ende aber findet sich ein ebenfalls etwas verstümmelter Anhang, bestehend in einem Verzeichnis persischer Märtyrer, die nicht nach dem Datum ihres Todes, sondern nach ihrer hierarchischen Stellung geordnet und in drei Gruppen: Bischöfe, Priester und Diakonen, eingeteilt sind.

In Bezug auf den zweiten Teil, der ursprünglich syrisch geschrieben war, ist zu bemerken, daß unter den vielen dort genannten Personen sich keine Arianer finden und auch noch keine Nestorianer, welche sich, nachdem sie 435 durch Theodosius II. aus dem römischen Reiche ausgewiesen waren, zu Herren der persischen Kirchen machten. Von den in der ersten Abteilung genannten sechzehn Bischöfen lassen sich wenigstens acht als orthodoxe Märtyrer Persiens nachweisen, und keiner führt über das Jahr 400 hinab, z. B. Simon-bar-Sabai, Bischof

<sup>1)</sup> *Philostorgius*, Hist. eccl. IV, 7 pass.

<sup>2)</sup> *Le Quien*, Oriens christ. II, 718.

von Seleucia-Ktesiphon († 17. April 344), sein Nachfolger Schahdust († 346) und Sapor, Bischof von Beth Gormai<sup>1)</sup>. Auch Miles (Milles), Simeon, Barbasimas, Johannes, Sapore, Gudiab, Sabinus, Abdos, Paulus und Ebedjesus werden von Sozomenus als persische Märtyrer aus der Regierungszeit Saptors I. angeführt<sup>2)</sup>. Personen, die nicht Märtyrer waren, sind in dieses ganz primitive Verzeichnis nicht aufgenommen, auch wenn sie als Heilige galten, z. B. Mares, der zweite Bischof von Seleucia († 82<sup>3)</sup>. Der Kompilator nennt die von ihm angeführten Personen die heiligen Märtyrer, die getötet wurden im Osten. Die in dem vorangehenden kalendarischen Verzeichnisse genannten aber sind ihm die heiligen Bekenner des Westens, von Persien aus gerechnet, also die des römischen Reiches.

Von letztem Teile, der uns nicht weiter interessiert, in mehrfacher Hinsicht verschieden ist der erste Teil, der den Westen betrifft. Er hat einen andern Verfasser und war ursprünglich in griechischer Sprache geschrieben. Trägt jener den Charakter einer blofs geschichtlichen Aufzeichnung, so ist dieser ein liturgisches Dokument; jener ist in Persien entstanden, dieser im römischen Reiche und zwar wahrscheinlich in Nikomedien; dann in Antiochien gebraucht und vermehrt und endlich wie es scheint, in Edessa, ins Syrische übersetzt, bildet er eines der merkwürdigsten Dokumente der altchristlichen Litteratur, das Martyrologium der Arianer.

Dafs dieses letztgenannte Verzeichnis nun, das der Syrer uns erhalten hat, aus dem römischen Reiche, speziell aus dessen Osthälfte stammte, beweist der darin angewandte Kalender. Es ist der julianische, aber mit Beibehaltung der chaldäischen Monatsnamen. Innerhalb der Monate sind die Tage einfach gezählt, von Kalenden, Nonen und Iden ist keine Rede. In betreff der östlichen Hälfte des Römerreiches zeigt sich der Verfasser am besten unterrichtet. Von den antiochenischen Bischöfen kennt die Kompilation acht mit Namen und Todestag und nennt im ganzen den Namen Antiochien vierundzwanzigmal. Der Name Nikomedien kommt zweiunddreifsigmal vor, aber es wird kein Bischof dieser Stadt namhaft gemacht. Alexandrien wird neunzehnmal erwähnt, Konstantinopel, Rom und Jerusalem nur zweimal.

Was die Zeit der Abfassung angeht, so ist entscheidend das Vorkommen des Namens des bekannten Bischofs Jakob von Nisibis am 15. Juli. Derselbe lebte jedenfalls nach 350, als die Perser die Stadt Nisibis belagerten, und blühte nach der freilich etwas unbestimmten Angabe der Chronik des Samuel von Ani in der 283. Olympiade, d. i. 353—356<sup>4)</sup>. Das Martyrologium ist also in der Zeit

<sup>1)</sup> *Le Quien*, *Oriens christ.* II, 1107 und 1237.

<sup>2)</sup> *Sozomenus*, *Hist. eccl.* II, 13. 14.

<sup>3)</sup> *Le Quien* *ib.* II, 1102. *Nestle*, *Theol. Litt.-Ztg.* 1894, No. 2, S. 43.

<sup>4)</sup> *Samuel Anian*, ed. *Mai* p. 43.

zwischen 370 und 400 oder etwa um 380 verfaßt, wo der Arianismus in der östlichen Reichshälfte die herrschende Religion war.

Daß das Martyrologium arianisch war und den Zwecken des Arianismus dienen sollte, geht unwiderleglich daraus hervor, daß der Priester Arius von Alexandrien darin Aufnahme gefunden hat, von den Heroen des nicänischen Glaubens jener Zeit aber kein einziger.

Der Kompilator hat schon Vorgänger gehabt und diese als Quellen benutzt, anderes natürlich selber hinzugesetzt. Eine dieser Quellen macht er namhaft, indem er elfmal bei Namen, die er anführt, bemerkt, daß sie „aus der Zahl der alten Bekenner“ entnommen seien. Er bediente sich also eines älteren Märtyrerverzeichnisses als Quelle, ohne es näher zu beschreiben. Nach den gegebenen Citaten muß es ungefähr dieselben Teile der Kirche berücksichtigt haben wie auch das neue. Es werden nämlich Antiochien (viermal), Synnada, Nikomedien, Pergamus und Heraklea als darin vorkommend genannt. Für Alexandrien ist kein Citat beizubringen. Unter den „alten Bekennern“ aber sind die Märtyrer vor Diokletian zu verstehen, und es ist wahrscheinlich, daß sie aus den Depositionsverzeichnissen der einzelnen Städte entnommen sind, analog dem römischen, welches uns der Chronograph erhalten hat<sup>1)</sup>.

Was die Methode und die Grundsätze angeht, so sind sie dieselben, wie bei andern, älteren und jüngeren Verzeichnissen dieser Art, und wird zum Überflus in der Überschrift gesagt, daß es „die Namen der Herren, d. i. Heiligen, Bekenner und Sieger enthalte und die Tage, an welchen sie ihre Kronen erhielten“. Den Ort ihres Todes erwartet man selbstverständlich auch; doch finden sich verhältnismäßig viele Heilige ohne Angabe des Ortes, wohin sie gehören, was wohl auf mangelhafte Informationen des Autors zurückzuführen ist. Das Todesdatum wird in der Regel zuverlässig sein, ein eklatanter Fall vom Gegenteil jedoch findet sich bei den Aposteln Petrus und Paulus, denen als Gedächtnistag gegen alle sonstige Gewohnheit der 28. Dezember zugewiesen ist. Das kann natürlich gegen die stadtrömische Datierung nicht präjudizieren, da die Griechen gewöhnlich über kirchengeschichtliche Ereignisse der lateinischen Reichshälfte dürftig informiert waren. Auch seine Vorlage muß darüber nicht viel enthalten haben. Denn von abendländischen Märtyrern finden sich nicht einmal die allerbekanntesten, Agnes und Laurentius, und überhaupt keine weiter als am 1. Ab (August) Aksitus, Bischof von Rom, womit wohl nur Xystus II. gemeint sein kann, dessen wahrer Todestag freilich der 6., nicht der 1. August war, wie es hier steht, ferner Perpetua und Felicitas, welche richtig auf den 7. März gesetzt sind<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> So nach der sehr ansprechenden Vermutung von *H. Achelis*, *Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert* (Berlin 1900) S. 61.

<sup>2)</sup> Das Bononia des 30. Dezember ist nicht Bologna, sondern Bononia in Mösien, jetzt Widdin, wohin auch der Märtyrer Hermes von anderen Verzeichnissen

Unter den alexandrinischen Bischöfen finden sich zwei, die sich aus den offiziellen Verzeichnissen nicht belegen lassen, nämlich Artemon am 3. September und Hodion, wohl verschrieben für Orion, am 16. August. Desgleichen unter den antiochenischen Bischöfen zwei, die sonst nicht nachzuweisen sind, nämlich Amphimelus (4. März) und Philippus (27. März). Sollten es arianische Kirchenfürsten gewesen sein?

Von den Aposteln kommen außer Petrus und Paulus nur die beiden bedeutendsten des Ostens vor, nämlich Johannes und Jakobus, welche beide auf den 27. Dezember gesetzt sind, ein Tag, der dem letzteren namentlich auch sonst angewiesen wird. Stephanus erhält ebenfalls den Titel Apostel (*schelicho*) und findet sich an dem ihm auch jetzt noch zugewiesenen Tage (26. Dezember).

Die Bischöfe, Priester und Diakonen erhalten diese ihnen zukommenden hierarchischen Titel, alle übrigen heißen Bekenner (*mandaya*), eine Bezeichnung, welche auf das Martyrium hindeutet, wie ja auch sonst in den ersten drei Jahrhunderten *confessor* ein Märtyrer hieß, bei dem es nicht bis zur Tötung gekommen war. Zu bemerken ist dann weiter noch, daß einige, welche keine Märtyrer gewesen zu sein scheinen, sich mit einer bloßen Gedächtnisfeier (*dukrana = commemoratio*) begnügen müssen, z. B. Xystus, Jakob von Nisibis, Eusebius von Palästina u. s. w.; noch andere sind bloß mit ihrem Personennamen ohne irgend einen Zusatz oder Titulatur eingetragen.

Endlich sind noch einige Besonderheiten dieses Menologiums zu erwähnen, wovon eine oder die andere in die Kategorie der Versehen gehören, oder auf schlechte Information des Kompilators zurückzuführen sind, sowie eine Anzahl von Schreib- oder Lesefehlern, die in offiziellen Dokumenten nicht vorkommen dürften. So findet sich Marcianus von Tomi zweimal (am 5. und am 10. Juni), ebenda Dius einmal als Bekenner, einmal als Presbyter (11. und 12. Juni). Besonders auffallend ist, daß drei Personen, deren Namen sonst in keinem Verzeichnisse, auch nicht im Menologium Constantinopolitanum vorkommen, dreimal aufgeführt sind, nämlich Cosconius, Melanippus und Zeno, Söhne der Theodota, einmal für Nicäa am 19. Januar, einmal für Asia am 23. Februar und noch einmal für Nikomedien am 2. September. An Schreibfehlern seien angemerkt: Hadriopolis für Hadrianopolis, Pedinthus für Perinthus, Tunjus (10. Juni) für Tomi, was sonst mehrfach richtig geschrieben ist, Sindus für Synnada, welches einmal (30. Juni) den Zusatz „in Phrygien“ bekommt, das

---

versetzt wird. Die Stadt Tomi erhielt Ende des 4. Jahrhunderts den Namen Constantia, jetzt Küstendsche, kommt aber hier wie auch noch auf der Peutingerschen Tafel unter ihrem alten Namen vor. Konstantinopel (11. Mai) findet sich neben Byzanz (19. Mai). Das ist charakteristisch für die Zeit der Entstehung des Dokumentes. Babiduna ist Schreibfehler für Noviodunum in Mösien, jetzt Isaktscha.

andere Mal (15. Juni) nicht. Die Personennamen sind ebenfalls oft verschrieben oder bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt.

An kirchlichen Festen finden sich nur Epiphanie und Ostern erwähnt, der 25. Dezember fällt leider in die Lücke. Am Freitag nach Ostern fand eine Kommemoration aller Bekenner, d. h. Märtyrer, statt (siehe den 6. Nisan oder März).

Merkwürdig ist das Verhältnis des arianischen Martyrologiums zu der Schrift des Eusebius *De martyribus Palaestinae*. Man erwartet, daß diese vollständig ausgenutzt sei. Dem ist aber nicht so, sondern der Kompilator scheint sie gar nicht gekannt zu haben, was um so auffälliger ist, als Eusebius immer das Datum voransetzt. Beide Schriften haben nur sehr wenig Berührungspunkte, bestätigen sich aber dann gegenseitig in ihren Angaben. Beide setzen den Tod des Priesters Pamphilus und seiner elf Gefährten zu Cäsarea auf den 16. Februar, beide erwähnen den Märtyrer Romanus zu Antiochien: Eusebius setzt seinen Tod auf 17. November, der Anonymus auf den 18., eine unbedeutende Differenz, welche die wechselseitige Unabhängigkeit beweist. Übereinstimmend mit den Datierungen anderer Kirchen werden angesetzt: Hermes der Exorcist, Domnion von Salona, Jakob von Nisibis u. a.

Das sogen. Martyrologium des Hieronymus hat mit unserem Anonymus viele Namen gemeinsam, aber doch nicht alle. Manchmal macht das erstere bei einem Orte und Tage mehr Märtyrer namhaft als der letztere, z. B. beim 25. März Dulas, 4., 18., 21. April u. s. w. Manchmal bietet der letztere mehr Namen als das erstere, z. B. 11. März, 2. Mai u. s. w. In einzelnen Fällen stimmen sie allerdings überein, z. B. 13. März Modestus mit 21 Genossen, wo das Hieronymianum sogar die 21 Namen angiebt, während dort nur die Gesamtzahl steht, oder 16. April Leonidas und acht Genossen in Korinth etc. Man kann daher nicht sagen, daß der Kompilator des Hieronymianum seiner Arbeit die seines arianischen Vorgängers einverleibt hat, wohl aber hat er sie oder die gemeinsame Quelle gekannt und benutzt<sup>1)</sup>.

Die Vergleichung mit dem Hieronymianum hat ferner zu einer ganz eigentümlichen Wahrnehmung geführt, nämlich der, daß die Eintragungen vom 6., richtiger 8.—30. Juni sich dort auch finden, aber sämtlich auf das gleiche Datum des Juli gesetzt sind<sup>2)</sup>. Letzterer Monat hat nur drei Eintragungen, und man hat angenommen, daß

<sup>1)</sup> Unsere Aufgabe erlaubt es nicht, auf diesen Gegenstand weiter einzugehen, und es genügt, auf die citierte Schrift von *Achelis* dafür zu verweisen, wo S. 83 ff. die Beziehungen zwischen dem Arianum und Hieronymianum aufgezählt und gründlich erörtert sind.

<sup>2)</sup> *Duchesne* l. c. p. LVIII. Vom 8.—30. Juni ist die Sache ganz sicher, für den 6. und 7. Juni aber sind die Beweise ungenügend. Denn der Tirinus und 16 Genossen sind im Hier. nicht zu finden, und am 6. Juni steht statt Arius dort p. 87 im *Bern.*: In Alexandria Arthoci; im *Ept.* Artotis und im *Wiss.* Ari-thoti. Darin kann möglicherweise der Arius stecken, möglicherweise aber auch nicht.

der Irrtum auf seiten des Arianers sei, der oder dessen Abschreiber die Daten verwechselt habe, aber er kann ebenso gut auf seiten des Hieronymianum begangen sein. Wie die Sache zu erklären ist, darüber kann man natürlich nur Mutmaßungen aufstellen. Charakteristisch für die Beziehungen beider Dokumente zu einander ist, daß das eine den Bischof Eusebius von Palästina am 30. Mai einreicht, das andere aber am 21. Juni und ihn genauer bezeichnet: *In Caesarea palae-stinae dep. Eusebi epì historiographi*. Wer hat nun in diesem Falle recht? Ohne Zweifel der Syrer, und ebenso richtig ist seine Angabe des Todestages des Arius. Denn was dem in Rede stehenden Dokument sein Gepräge aufdrückt, ist die unter dem 6. Juni vorfindliche Notiz: In Alexandrien Gedächtnistag des Priesters Arius.

Bei der geschilderten Beschaffenheit dieses so überaus merkwürdigen und höchst wichtigen Dokumentes ist zu erwarten, daß sich auch einiger historische Gewinn daraus ziehen läßt. Und so ist es. Zunächst sei hervorgehoben, wenn das ein Gewinn zu nennen ist, daß sich mit seiner Hilfe der 6. Juni 336 als Datum des Todes des Arius gewinnen läßt. Der Todestag des Arius war ein Samstag, und er starb abends vor Sonnenuntergang. Am folgenden Tage, der also ein Sonntag war, hätte er feierlich wieder in die Kirche aufgenommen werden sollen<sup>1)</sup>. Von den Jahren, die in Betracht kommen können, ist 336 dasjenige, in welchem der 6. Juni auf einen Samstag fiel<sup>2)</sup>.

Der Kirchenhistoriker Eusebius starb um dieselbe Zeit, als Athanasius aus seinem ersten Exil nach Alexandrien zurückkehrte, was gleich nach dem Tode des Konstantin († 22. Mai 337) geschah. Da Eusebius seine Lobschrift auf den Kaiser noch vollendete und, wie die Geschichte berichtet, bald nach demselben starb, so wird sein Tod auf den 30. Mai 338 zu setzen sein, vorausgesetzt daß der unterm 30. Mai hier genannte Bischof von Palästina identisch mit dem Kirchenhistoriker ist, was aber kaum bezweifelt werden dürfte. Da Cäsarea die kirchliche Metropole von Palästina war, so kommt ihm der Titel Bischof von Palästina<sup>3)</sup> zu. Sein Nachfolger, Erbe und Biograph war der thatkräftige Acacius.

Wichtiger ist, daß sich auch das Martyrium des Bischofs Babylas von Antiochien genau bestimmen läßt. Wir erfahren nämlich hier aus einer einheimischen, also zuverlässigen Quelle, daß der 24. Januar sein Todestag war, und Chrysostomus verlegt ihn in dieselbe Jahreszeit, wenn er das Fest der hll. Juventin und Maximin, das auf den 4. Februar fällt, bald auf das des Babylas folgen läßt<sup>4)</sup>. Übrigens wird letzteres auch sonst allgemein auf den genannten Tag

<sup>1)</sup> Vgl. *Tillemont*, *Mém.* VI, 8, art. xxv.

<sup>2)</sup> Ist aber nach Ansicht von *Duchesne* und *Achelis* der 6. Juli der Todestag, so würde sich das Todesjahr 335 ergeben.

<sup>3)</sup> Der Name Eusebius begegnet uns sonst in diesem Verzeichnisse sehr häufig, mit und ohne Zusätze. <sup>4)</sup> *Chrys.*, *Hom.* I, 291.

gelegt. Babylas starb aber nach Eusebius<sup>1)</sup> unter Decius im Gefängnis, und zwar nach Hieronymus im ersten Regierungsjahre dieses Kaisers. Decius regierte vom Oktober oder nach andern vom August 249 bis 27. Juli 251 und begann die Verfolgung gleich mit seinem Regierungsantritt. Danach ist der Tod des Babylas auf den 24. Januar 250 zu setzen. Da er aber nach den übereinstimmenden Angaben der offiziellen Bischofslisten den Sitz dreizehn Jahre innehatte, so ist auch das Todesjahr seines Vorgängers Zebinas damit gefunden, nämlich 237, und als Tag des Todes des letzteren giebt uns unser arianisches Martyrologium den 13. Januar an. Für die Todestage der antiochenischen Bischöfe dürfte dasselbe überhaupt eine zuverlässige Quelle sein, und wir werden für Maximinus, den siebenten in der Reihe der Bischöfe, den 4. Februar 191 und für Serapion den 14. Mai 215 als richtigen Todestag hinnehmen müssen.

Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß dieses Verzeichnis, obwohl arianisch, nicht lauter Namen von Arianern enthält, sondern viele der angeführten Namen der katholischen Vergangenheit angehören. Darauf beruht eben hauptsächlich seine Brauchbarkeit für die Kirchengeschichte überhaupt, und daraus erklärt es sich auch, daß es mit dem Verzeichnis der persischen Heiligen, das wesentlich katholisch ist, zusammengestellt werden konnte.

Auch die Goten in Italien besaßen ihrerseits ein eigenes Menologium, wovon A. Mai ein Fragment aufgefunden hat. Leider enthält es nur den Monat November. Erwähnenswert ist, daß darin bereits der Apostel Andreas vorkommt, dessen Name in dem zuvor erwähnten gleichartigen Dokument fehlt. Das Bruchstück enthält sonst nur gotische Namen, Clemens und Cäcilia sucht man darin vergebens, ein Beweis, daß es von römischem Einfluß ganz frei und wesentlich national ist<sup>2)</sup>.

### § 38. Das sogen. Martyrologium Hieronymianum (zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts).

Schon zur Zeit Papst Gregors d. Gr. hatte man in Rom ein vollständiges und universelles Märtyrerverzeichnis, welches bloß die Namen der Märtyrer und den Ort ihres Todes kurz angab, und zwar nach der Ordnung der einzelnen Tage des Jahres. Der gleichzeitige Bischof von Alexandrien nämlich, Eulogius, hatte den Papst ersucht, er möge ihm die vollständige Sammlung von Märtyrerakten, welche der Kirchenhistoriker Eusebius zur Zeit Konstantins veranstaltet habe, zuschicken, da er der Meinung war, dieselbe könne sich in Rom noch vorfinden. Er dachte ohne Zweifel an die *συλλογή τῶν μαρτυρίων*, welche oben<sup>3)</sup> erwähnt wurde. Gregor antwortete ihm dar-

<sup>1)</sup> Hist. eccl. VI, 39, 4.

<sup>2)</sup> Abgedruckt *Migne*, 18, 878.

<sup>3)</sup> S. 135.

auf, daß man in Rom eine Zusammenstellung der Namen sämtlicher Märtyrer in einem Buche besitze, aber keine vollständige Sammlung ihrer Akten<sup>1)</sup>.

Das betreffende Werk des Eusebius war also in Alexandrien nicht aufzutreiben, mithin schon als verloren anzusehen; aber die Thatsache, daß ein solches existiert habe, war nicht in Vergessenheit geraten. Andererseits wurde auch dem hl. Hieronymus ein derartiges Werk beigelegt, welches wir nicht mehr besitzen. Denn der Senator Cassiodorius ermahnte seine Mönche, die *passiones martyrum*, die überall auf dem ganzen Erdkreis gelebt hätten, fleißig zu lesen, um daraus Antrieb zur Ausübung des Guten zu schöpfen; sie würden dieselben in dem Briefe finden, den Hieronymus an Chromatius und Heliodor gerichtet habe. Letztere Worte sind etwas dunkel; denn man kann dergleichen doch nicht in einem Briefe behandeln<sup>2)</sup>. Allein das steht fest, daß Cassiodor hier jedenfalls dem hl. Hieronymus eine Thätigkeit auf diesem Gebiete zuschreibt. Endlich erinnerte man sich daran, daß Hieronymus historische Werke des Eusebius übersetzt hatte, und so lag die Vorstellung nahe, er habe auch die *σύλλογὴ τῶν μαρτυρίων* des Eusebius übersetzt, was an sich nicht außerhalb des Bereichs der Möglichkeit liegt, wenn wir auch sonst keine Nachricht darüber haben. So erwähnt denn auch wirklich Beda ein Martyrologium des Hieronymus, allerdings in etwas unsicherer Weise, da er es selbst nicht gesehen hat, und meint, Hieronymus möchte wohl nur der Übersetzer, nicht der Verfasser gewesen sein<sup>3)</sup>. Zur Zeit Bedas war nun wirklich das jetzt sogen. Hieronymianum schon vorhanden, wie die Untersuchung von de Rossi und Duchesne jüngst festgestellt hat. Daß dasselbe auch Gregor d. Gr. und Cassiodor bereits vorgelegen habe, läßt sich natürlich nicht behaupten, zumal da die Worte des letzteren so sonderbar gefaßt sind. Daß Cassiodor aber des Glaubens war, Hieronymus habe ein solches Werk verfaßt, geht mit Sicherheit aus seinen Worten hervor. Ein weiteres Zeugnis für diese, wie gesagt, im Bereich der Möglichkeit

<sup>1)</sup> Nos autem paene omnium martyrum distinctis per dies singulos passionibus collecta in uno codice nomina habemus atque cotidianis diebus in eorum veneratione missarum solemniam agimus. Non tamen in eodem volumine quis qualiter sit passus indicatur, sed tantummodo nomen, locus et dies passionis ponitur. Unde fit, ut multi ex diversis terris atque provinciis per dies, ut praedixi, singulos cognoscantur martyrio coronati. *Greg. M., Registrum VIII, 29.*

<sup>2)</sup> Die Stelle wird denn auch verschiedentlich gedeutet; s. *Duchesne, Prolegg. ad Mart. Hieron. in Acta SS. Nov. I, 2, p. xi. XLVII.* Sie lautet: *Passiones martyrum legite constanter, quas inter alia in epistola s. Hieronymi ad Chromatium et Heliodorum destinata procul dubio reperietis, qui per totum orbem terrarum floruere, ut sancta invitatio vos provocans ad coelestia regna perducat. Cassiodor., Instit. div. litt. 32; Migne 70, 1147.*

<sup>3)</sup> *Beda, Liber retractationis in Acta ap. c. 1; Migne 92, 997: Liber martyrologii, qui b. Hieronymi nomine ac praefatione intitulatur, quamvis Hieronymus illius libri non auctor sed interpres, Eusebius autem auctor existisse videatur.*

liegende Thatsache läßt sich leider nicht beibringen. Denn wenn ein Autor des 9. Jahrhunderts, Abt Hilduin, ebenfalls darauf zurückkommt und meint, Konstantin habe alle Märtyrerakten aus dem ganzen Reiche zusammengebracht und nach Cäsarea zu Eusebius geschickt<sup>1)</sup>, so ist das weiter nicht von Belang und nur eine Ansicht, die sich derselbe aus dem erwähnten gefälschten Brief des Hieronymus gebildet haben wird.

Wie dem nun auch sei, es existiert seit dem 8. Jahrhundert in der Litteratur in zahlreichen Handschriften eine umfangreiche Zusammenstellung von Namen der Märtyrer aller Zeiten und aller Länder des ehemaligen Römerreiches, welche den Namen *Martyrologium Hieronymianum* führt, der zwei angebliche Briefe des hl. Hieronymus an Chromatius, Bischof von Aquileja, und an Heliodor, Bischof von Altinum, beigegeben sind. Das Werk hat also in dieser Hinsicht die Kennzeichen, welche Cassiodor anführt.

Gehen wir auf die Einzelheiten ein, so ist vorab klar, daß das Werk, wie es uns vorliegt, nicht eine Arbeit des Hieronymus sein kann. Denn es enthält eine Menge Namen von Personen, die erst lange nach ihm lebten; um, abgesehen von vielen andern, nur einen zu nennen, wählen wir den Papst Gregor I. am 12. März. Anderseits reichen die Namen, wenn wir die ältesten Codices, wie notwendig, ins Auge fassen, auch nicht über das 7. Jahrhundert hinaus. In den jüngeren Abschriften natürlich kommen noch später lebende Personen vor.

Was die Zeit der Entstehung und die Person des Kompilators angeht, so steht man in Bezug auf diese und verwandte Fragen vor einem litterarhistorischen Problem ähnlich Pseudoisidor und der Schenkung Konstantins. Doch ist das darüber schwebende Dunkel jetzt einigermaßen aufgehellt, da man nun eine kritisch sichere Textausgabe hat und durch die Untersuchungen de Rossis und Duchesnes festgestellt ist, welches unter den vorhandenen Handschriften die ältesten sind.

Von den Handschriften gehören dem 8. Jahrhundert an eine aus dem Kloster Weisenburg in der Diözese Speier stammende, welche sich jetzt in Wolfenbüttel befindet, *codex Wissenburgensis* 23. De Rossi glaubt, daß er kurz vor dem Tode des Abtes Wando († 756) von Fontanelle, Diözese Rouen, geschrieben sei, da dessen Todestag XV Kal. Mai. von zweiter Hand beigelegt ist; sicher ist, daß der Codex im Jahre 772 schon geschrieben war, weil diese Jahreszahl darin vorkommt.

Ungefähr aus derselben Zeit ist der aus Echternach stammende *codex Parisinus* 10837. Er ist von angelsächsischer Hand geschrieben und vielleicht etwas jünger als der erstgenannte, stammt

---

<sup>1)</sup> *Hilduin.*, Ep. ad. Ludov. Pium; *Migne* 106, 19.

aber aus einer Urschrift, die jedenfalls älter war als der Weissenburger Codex selbst. Diese Ansicht de Rossis wird besonders auch dadurch bestätigt, daß der Codex die beiden Feste zu Ehren des heiligen Kreuzes noch nicht enthält, während sie sich im Weissenburger und allen späteren finden<sup>1)</sup>. Beide genannte Codices sind sehr inkorrekt in Bezug auf Stil und Orthographie.

Korrechter und sauberer ist der aus Metz stammende, jetzt in Bern befindliche Codex des ehemaligen Klosters Hilariacum. Die jüngsten Eintragungen von erster Hand, die sich darin finden, sind vom Jahre 766 und beziehen sich auf Bischof Chrodegang. Sein Text ist zur Zeit Chlotars II. (584—628) entstanden.

Schon die drei ältesten Rezensionen weichen voneinander mehrfach nicht unbedeutend ab, noch größer aber werden die Verschiedenheiten in den Handschriften in späteren Zeiten, wo das Werk viel abgeschrieben und gebraucht wurde, also auch für die betreffenden Kirchen und Klöster, die es brauchten, in entsprechender Weise Zusätze und Änderungen je nach den lokalen Bedürfnissen erfuhr. Alle diese verschiedenen Rezensionen aber haben einen gemeinschaftlichen Kern.

Indem die beiden vorhin genannten Gelehrten diesen gemeinsamen Kern herauschälten, ergab sich folgendes Resultat: Das Martyrologium, welches die Urschrift aller späteren Texte, soweit sie uns bekannt sind, bildete, ist in Auxerre zwischen 592 und 600 geschrieben.

Die Gründe dafür sind kurz folgende:

Der Kompilator zeigt sich im allgemeinen hinsichtlich der kirchlichen und bürgerlichen Verhältnisse Galliens vorzüglich unterrichtet, besser als in betreff irgend eines anderen Landes.

Er giebt bei Nennung der Städte Galliens die Provinzen, in welchen sie liegen, und bringt in betreff der Personen ungewöhnlich viele Einzelheiten, z. B. bei Bischöfen giebt er oft nicht bloß den Tag ihres Todes, sondern auch den ihrer Ordination u. dgl., und die Namen sind durchweg korrekt wiedergegeben, während sie sonst oft furchtbar entstellt sind.

Für Auxerre spricht insbesondere noch, daß diese nicht sehr bedeutende Stadt dreifsigmal erwähnt wird, während das nahe gelegene viel größere Lyon nur sechsundzwanzigmal genannt wird. Ferner werden die sämtlichen Bischöfe von Auxerre mit Ausnahme eines einzigen genannt, während sich bei Lyon und Autun ansehnliche Lücken in den Bischofsreihen finden. Drittens soll am Ersten eines jeden Monats eine *litania* angesagt werden. Dieser Gebrauch war aber nur der Kirche von Auxerre ausschließlich eigen und eben um jene Zeit durch Bischof Aunarius eingeführt worden. Überdies findet sich wohl der Ordinationstag II Kal. Aug. dieses nicht eben be-

<sup>1)</sup> Siehe oben S. 189.

rühmten Bischofs Aunarius angegeben, aber nicht, was viel eher zu erwarten gewesen wäre, sein Todestag. Ebenso geschieht bei Syagrius, Bischof von Autun, nur des *natale suscepti episcopatus* Meldung, nicht aber seines Todes, der in das Jahr 599 oder 600 fiel. Der letzte gallische Bischof, dessen Todestag notiert wurde, ist Avitus von Clermont († 592).

Auf diese vollwichtigen Gründe hat Duchesne seine Behauptung aufgebaut, daß das sogen. Martyrologium Hieronymianum in Auxerre zwischen 592—600 entstanden sei. Wenn dagegen eingewendet worden ist<sup>1)</sup>, daß auch noch einige Persönlichkeiten aus dem 7. Jahrhundert aufgenommen sind, nämlich Desiderius von Vienne († 606/7), Columban († 615), Abt Eustasius von Luxeuil († 629) und Abt Attala, dessen Todesjahr man nicht kennt, so verschlägt das nichts. Zwar findet sich Desiderius in dem Berner und Weissenburger Codex und die drei andern im Echternacher Text. Aber sie sind durch die Abschreiber hinzugesetzt. De Rossi sowie Duchesne behaupten ja keineswegs, daß einer dieser Codices den ursprünglichen, in Auxerre entstandenen Text darstelle.

Wir bleiben also bei der Annahme, daß das Hieronymianum in Auxerre zwischen 592 und 600 entstanden sei, als einer sehr wohlbegründeten stehen. Die genannten Forscher gehen freilich noch weiter und heben hervor, daß der Kompilator auch über die kirchlichen Verhältnisse Italiens, namentlich Oberitaliens und Mailands, sehr gut unterrichtet gewesen sei, während er über Spanien, Rätien, Dalmatien und Pannonien verhältnismäßig wenig zu sagen wisse und von den irisch-schottischen Heiligen keinen einzigen kenne.

Damit eröffnen sie den Ausblick auf eine noch ältere Schrift, die dem Kompilator von Auxerre als Vorlage gedient haben soll und mit jener identisch sein könnte, welche Cassiodor vor Augen gehabt habe. Diese aber sei gänzlich verschollen und habe keine Familie von Abschriften hinterlassen. Wenn man die hiermit eröffnete Perspektive weiter verfolgt, so würde sich die Verbindungskette mit dem Werke des Eusebius schließlichs herstellen lassen, von welcher Eulogius von Alexandrien und die beiden sogen. hieronymianischen Briefe sprechen.

Doch wir verfolgen diese interessanten Ausblicke weiter nicht, sondern bleiben bei den Resultaten de Rossis und Duchesnes stehen. Sie genügen uns bis auf weiteres aus dem Grunde, weil nun das sogen. Hieronymianum für historische und liturgische Forschungen wenigstens brauchbar geworden ist. Die Genannten haben, was bei der Unmasse der vorhandenen Rezensionen und Texte keine Kleinigkeit ist, den faktisch ältesten Text ermittelt, eine zuverlässige Ausgabe hergestellt, und die Bollandisten haben dazu, was nicht zu vergessen,

<sup>1)</sup> B. Krusch, Neues Archiv für ältere deutsche Gesch. XX (1895), 337—340.

mit unsäglicher Mühe und Geduld ein zuverlässiges alphabetisches Register angefertigt, wodurch der Gebrauch des Werkes wesentlich erleichtert ist. Dies ist ein außerordentlicher Gewinn für die Liturgik, da das Hieronymianum im Laufe der Zeit immer größeres Ansehen gewonnen hat, zuletzt jedenfalls ein größeres, als es verdient, und da es nicht ohne Einfluss auf die späteren Martyrologien und Kalendarien gewesen ist, ja sogar auf die Gestaltung der Heortologie selbst in einzelnen Dingen bestimmend eingewirkt hat.

Zu wissen, wie viele und welche Christen im römischen Reich unter den Kaisern ihr Leben für den Glauben dahingegeben haben, wäre eine Angelegenheit von höchstem Interesse für jeden heute und zu allen Zeiten. Namen, Zeit und Ort festzustellen, also eine genaue Statistik darüber, wäre eine dankenswerte Arbeit gewesen, und unmittelbar nach dem Aufhören der diokletianischen Verfolgung hätte sie gemacht werden können, natürlich nur mit Hilfe der Reichsregierung. Eulogius und der Verfasser der hieronymianischen Briefe waren in dieser Hinsicht also ganz auf der richtigen Fährte, wenn sie meinten, Eusebius habe es mit Unterstützung des Kaisers unternommen, eine solche Statistik anzufertigen, und letzterer wollte sogar wissen, er habe sie auch zu stande gebracht, und die Sammlung habe für jeden Tag des Jahres die Namen von 500—800 Märtyrern enthalten. Das würde eine große Zahl ergeben, aber freilich noch lange keine Million, sondern zwischen 182 500—292 000 im Maximum.

So viele freilich hat unser lateinischer Sammler nicht zusammengebracht, und er bemerkt in dem angeblichen Briefe des Hieronymus auch selbst, er habe nur diejenigen Märtyrer aufgenommen, *qui sunt in amplissima festivitate*.

So hat er es denn auf rund 6000 Namen gebracht, jedenfalls eine respektable Leistung, zumal wenn man das Menologium Basilianum, das weit später entstanden ist, damit vergleicht. Man muß sich fragen, wie es möglich war, daß ein fränkischer Gelehrter des 6. Jahrhunderts eine solche Masse von Namen aufreiben konnte. Viele davon sind allerdings verstümmelt, andere wiederholen sich in auffallender Weise<sup>1)</sup>, noch andere klingen im höchsten Grade sonderbar<sup>2)</sup>; aber wenn man das auch alles in Anschlag oder in Abzug bringt, so bleibt doch des Richtigen und Zutreffenden noch zu viel übrig, als daß man das Ganze für ein Hirngespinnst halten könnte. Man steht, was Ursprung und Wert dieser Unmasse von Namen

---

<sup>1)</sup> Felix kommt 118 mal vor, Saturninus 87 mal, Januarius 68 mal, Donatus 64 mal, Cajus 40 mal, Alexander 42 mal, Lucian 28 mal u. s. f. Ähnlich die gebräuchlicheren weiblichen Namen und Thekla. Auch Afra kommt 4 mal vor.

<sup>2)</sup> Wunderlich klingende Namen kommen auf jeder Seite vor: z. B. Piperion, Prunimus, Tipecirus, Herifilius, Manira, Itercola, Eunuculus und Eunnuculus, Barbalabia etc. Man kann eben nicht wissen, was für Namen die vornehmen Römer ihren Sklaven und Sklavinnen beizulegen liebten.

angeht, vor einem Rätsel, mag der Kompilator in Gallien, Oberitalien oder sonstwo zu suchen sein. Allerdings hat derselbe die zu seiner Zeit vorhandenen älteren Märtyrerlisten, so viele derselben wir kennen, in sein Martyrologium aufgenommen, und die genannten beiden Forscher haben das mit Fleiß und Scharfsinn im einzelnen nachgewiesen. Aber alle diese uns bekannten Märtyrerlisten enthalten zusammen noch keine tausend Namen. Woher hat der Kompilator denn die übrigen genommen? Diese Frage ist noch zu beantworten.

Auf der andern Seite hat der Kompilator ein wichtiges Prinzip zum Ausdruck gebracht, und darauf beruht sein Einfluß auf die spätere Hagiographie und Liturgik. Der Verfasser des vorhin besprochenen arianischen Kalenders hat im wesentlichen nur für die östliche Hälfte des Reiches gearbeitet und fast nur aus ihr Namen gebracht. Ganz anders der gallische Autor des 6. Jahrhunderts. Er hat die ganze christliche Welt ins Auge gefaßt, Osten und Westen, Afrika und Gallien. Sein Blick ist wesentlich erweitert, wenn wir ihn mit seinen sämtlichen Vorgängern und auch mit manchen seiner Nachfolger vergleichen. Er hat das fruchtbare Prinzip der Universalität zur Geltung gebracht und dem Partikularismus auf kirchlichem Gebiete einen schweren Schlag versetzt.

Gab es bis dahin im Abendlande nur Märtyrerverzeichnisse für einzelne Diözesen oder Länder, so ist bei ihm die Kirche als Ganzes, als katholische, zur Geltung gekommen. Was das heißen will, lehrt ein Blick auf die liturgischen Bücher und namentlich die Sakramentarien. Noch im 9. Jahrhundert und später haben die römischen Sakramentarien, auch solche, die für andere Länder bestimmt waren, wie z. B. die von St. Gallen, Mainz, Köln und Essen, nur Messen römischer Heiligen zugelassen und sich darauf beschränkt, einen oder den andern Lokalheiligen im Nachtrag aufzunehmen. Während im Mefsritus das Prinzip der Universalität nur sehr allmählich Eingang fand und eigentlich erst im 16. Jahrhundert völlig durchdrang, kam es in den Martyrologien weit früher zur Geltung, schon bei Ado, Usuardus, Notker und Rabanus Maurus, hauptsächlich infolge des Vorgehens des sogen. Hieronymianum.

Im übrigen hat dasselbe auch seine Besonderheiten. So gilt der 25. März in allen seinen Textrezensionen als Montagstag des Todes Christi, und da Jakobus, der Bruder des Herrn, der hier den Beinamen Justus bekommt, an Ostern starb, so ist auch sein Tod auf den 25. März gesetzt. In dem Berner Codex ist an diesem Tage ferner die Opferung Isaaks kommemoriert. Auch alttestamentliche Namen begegnen noch in erheblicher Anzahl, z. B. Aggäus, Habakuk, Job, Joel, Aaron, Elisäus u. a. Im Berner Codex ist der 28. September für den Ausgang Noes aus der Arche, der 7. Januar für die Rückkehr Jesu aus Ägypten und der 1. Mai für den Antritt des Lehramtes reserviert.

Weiterhin ist das Hieronymianum jetzt, nach Feststellung der Entstehungszeit, noch von besonderem Werte für Kenntnis der fränkischen Hagiographie und Nachweis der allmählichen Ausbildung derselben. Wer sich in Zukunft mit Forschungen über Dionysius von Paris, die Ursula-Legende u. s. w. abgiebt, wird diese Dinge durch die verschiedenen Rezensionen und Abschriften des Hieronymianum hindurch verfolgen müssen und können. Für die Bonner Hagiographie dürfte die Verbindung und der Zusammenhang bemerkenswert sein, in welchen Cassius, Florentius und Mallusius am 10. Oktober vorkommen. Es werden nämlich am genannten Tage zunächst afrikanische Märtyrer vorgeführt und dann ohne Nennung von Bonn oder sonstige Ortsbezeichnung fortgeführt: *et alibi Cassi, Eusebi, Florenti, Victoris, Agrippinae, Mallusi cum aliis trecentos XXX* (sic!). Den zwischen Cassius und Florentius stehenden Eusebius hat die spätere Legende fallen gelassen, dafür aber den zu Birten begrabenen und von Bischof Evergisil aufgefundenen Mallusius hinzugenommen. Auch der Märtyrer Victor soll ursprünglich in Birten beigesetzt gewesen sein<sup>1)</sup>.

Was ferner die Behandlung der römischen Märtyrer und die Reihe der Päpste betrifft, so ist das Hieronymianum nicht lediglich von den philocalianischen Verzeichnissen abhängig, sondern reichhaltiger. Es beginnt seine Pontifikalreihe mit Cornelius, Philocalus erst mit Lucius († 254), und endigt sie mit Leo I., Philocalus aber mit Bonifatius I. († 422). Im Unterschiede von diesem giebt es auch Ordinationstage an, so z. B. bei Miltiades, Liberius, Innocenz I. und Bonifatius I. Dagegen fehlen die älteren Märtyrer mit Ausnahme Clemens' I. Zu bemerken ist, die römischen Verhältnisse betreffend, noch, daß am 25. Januar eine *translatio Pauli* verzeichnet ist, wo jetzt *conversio* steht.

Die Ortsangaben sind nach verschiedenen Grundsätzen behandelt. Meistens ist, wie es sich gehört, die Stadt genannt, wo sich das Martyrium ereignete. Hie und da begnügt man sich aber mit der Angabe der Provinz, z. B. Achaia, Asia, Campania, Sardinia und Sicilia; namentlich bei den beiden letztgenannten Inseln ist das häufig. Besonders auffallend aber wegen seiner Allgemeinheit und Unbestimmtheit ist der mehr als hundertmal vorkommende Ausdruck *in Africa*, ohne Nennung einer Stadt. Daneben findet sich freilich auch oft bei afrikanischen Märtyrern die Stadt angegeben<sup>2)</sup>. Manchmal folgen so viele Personennamen aufeinander, daß man glauben möchte, es sei eine Ortsangabe dazwischen ausgefallen, eine Vermutung, die sich dadurch noch mehr aufdrängt, daß sehr oft die höchst allgemeine Ortsangabe *et alibi* gebraucht wird.

<sup>1)</sup> Vgl. *Gregor. Turon.*, Mirac. I, 63; *Migne* 71, 762.

<sup>2)</sup> *Achelis* verweist S. 101 ff. zur Erklärung des *in Africa* auf die Massenmorde von Christen, welche der vandalische Eroberungskrieg und die nachfolgende Verfolgung mit sich brachten.

Die Personen der Märtyrer sind nur mit Angabe ihrer hierarchischen Stellung näher gekennzeichnet, wenn sie eine solche hatten, also Diakon, Presbyter, Bischof, die überwiegende Mehrzahl der Personen aber ohne jede nähere Angabe von Stellung, Alter u. s. w. In vielen Fällen ist es handgreiflich, daß eine Verdoppelung oder gar Vervielfältigung einer und derselben Person stattgefunden haben muß<sup>1)</sup>, und Verstümmelungen, Verunstaltungen und Verwechslungen sind ungemein häufig unterlaufen. Sie mehren sich in den Handschriften, je jünger diese sind, und überhaupt verfahren die Abschreiber mit großer Freiheit und Selbständigkeit, indem sie Nachträge und Korrekturen machten, abgesehen von den unfreiwilligen Lese- und Schreibfehlern. Ein litterarischer Hinweis ist z. B. die Bemerkung, daß von dem und dem Märtyrer eine Passionsgeschichte existiere, die in die Worte gekleidet wird: *cuius* oder *quorum acta habentur*. Die späteren Abschreiber aber begnügten sich damit nicht, sondern nahmen, wenn ihnen die betreffenden Passionen zugänglich waren, kürzere oder längere Notizen daraus in den Text auf<sup>2)</sup>. Hätten wir die Schrift in der Gestalt, wie sie aus den Händen des Bearbeiters von Auxerre hervorgegangen ist, so würden diese Übelstände nicht in so hohem Grade vorhanden sein. Wie frei schon die ältesten Abschreiber mit ihrer Vorlage umgingen, das zeigt ein Blick schon auf irgend eine Stelle der drei ältesten Rezensionen, die in der neuen Ausgabe nebeneinander stehen<sup>3)</sup>.

Alle diese Wahrnehmungen legen schließlic die Frage nach den Quellen und dem Ursprung des Werkes besonders nahe. Die Quellen betreffend, so ist die römische *Depositio martyrum* vollständig aufgenommen, von dem karthagischen Kalendar der größte Teil, das arianische Martyrolog (M. A.) aber hat dem Bearbeiter in

<sup>1)</sup> *Achelis* S. 209, 242 und sonst giebt Beispiele.

<sup>2)</sup> *Achelis* hat S. 115—188 davon 68 Fälle zusammengestellt, kritisch analysiert und womöglich historisch zu verwerthen gesucht.

<sup>3)</sup> Es mögen als Beleg die Gereon und Gefährten betreffenden Stellen hier stehen. Ursula und Palmatus mit den innumerabiles Trevirenses existieren für das Hieronymianum noch nicht.

VIII Id. Oct. 8. Oktober.  
*Bern.* hat nichts.

*Ept. Agrippin. sc. Gereon et aliorum CCCXCII*  
(392) mart.

*Wiss.* hat nichts.

VII Id. Oct. Gereon cum sociis suis trecentorum decim et VII martirum quorum nomina Deus scit.

Et alibi Cassi, eusebi, florenti, iocundi; Agrippinae depos. scor. mart. maurorum cum aliis CCCXXX.

Coloniae Agrippine nat. sctorum CCCXVII mart. quorum nomina Deus scit.

VI Id. Oct. 10. Okt. Et alibi Cassi, eusebi, florenti, victoris Agrippine mallusi cum aliis trecentos XXX.

Hat nichts.

Et alibi . . . Heracli, cassi, eusebi, florenti, victoris Agrippinae mallus cum aliis CCCXXX.

einer besseren Abschrift, als die uns erhaltene, oder in der Urschrift vorgelegen. Letzteres ist daraus zu ersehen, daß mehrmals allgemein gehaltene Angaben hier richtig ergänzt sind<sup>1)</sup>. Auch verrät sich die Benutzung dadurch, daß der Name des Kirchenhistorikers Eusebius in aller Einfachheit ins Heiligenverzeichnis aufgenommen ist. Der Arianismus desselben war also dem Kompilator unbekannt, und er nahm ihn in aller Unbefangenheit auf, was die griechischen Menologien vermieden haben. Das Gleiche ist möglich in betreff des Arius, wenigstens beim Weissenburger Codex<sup>2)</sup>.

Dadurch, daß sich eine Benutzung von älteren Quellen nachweisen läßt, und durch die vielen richtigen Angaben, die das Hieronymianum enthält, ist der Gedanke, daß man es mit einer Fälschung zu thun habe, gänzlich ausgeschlossen, und man wird sich seine Entstehung ungefähr vorstellen dürfen, wie folgt. In den beiden ersten Jahrhunderten waren die Christenverfolgungen mehr vereinzelt und die Zahl der Märtyrer wurde nicht sehr groß, wenn auch die Verfolgung zu Lyon 177 mehr als vierzig Opfer forderte, ohne die Konfessoren. Anders wurde es im 3. Jahrhundert, wo die Verfolgungen allgemein für das Reich von den Kaisern vorgeschrieben wurden, und unter Diokletian zählten die Märtyrer, wenn auch nicht nach Millionen, doch nach Tausenden. Als dieses letzte Drama vorüber war, wird sich sicher mancher die Frage vorgelegt haben, wie viele Menschenleben der Existenzkampf des Christentums im ganzen wohl gekostet haben möge, und der Gedanke einer statistischen Aufnahme darüber lag nicht fern. Ob eine solche stattgefunden hat, darüber giebt die Geschichte keine Nachricht; aber im 6. Jahrhundert war die Meinung verbreitet, es sei unter Konstantin und durch Eusebius geschehen, und man besaß, wie die oben angeführten Äußerungen von Cassiodor und Gregor d. Gr. besagen, in Italien oder Rom ein Verzeichnis der Märtyrer des ganzen Jahres. Wenn dieses Buch bloß die Namen und das Datum enthielt, so bot es kein wissenschaftliches, sondern nur ein statistisches Interesse, da mit den nackten Namen je länger desto weniger etwas anzufangen war. Im 7. Jahrhundert aber scheint man es doch, sei es in Oberitalien und Aquileja, sei es in Auxerre, mehr geschätzt zu haben. Es fand einen Abschreiber

<sup>1)</sup> Das Nähere bei *Achelis* S. 91 ff.

<sup>2)</sup> Auch wenn das der Fall ist — Zweifel sind ja immerhin berechtigt, — so wäre der Name des Arius doch nicht, wie *Achelis* S. 87 u. 98 sagt, „am Altare“ genannt worden. Denn das Martyrologium ward nicht am Altare verlesen, sondern in den Chorstühlen, und es würde auch nur da geschehen sein, wo zufällig der Weissenburger Codex im Gebrauch war, denn die andern lesen anders. Die Verlesung des Martyrologs — nicht der Passionen — beim Chorgebet läßt sich übrigens erst seit dem 9. Jahrhundert nachweisen. Der Bischof Gregorius von Corduba, den *Achelis* S. 98 Anm. 4 für ein höheres Alter heranzieht, ist nämlich nicht historisch, sondern erst aus den gefälschten Hieronymusbriefen in die Bischofsliste gekommen.

und Überarbeiter und schliesslich eine nebensächliche Verwendung in der Liturgie, nämlich beim Chorgebet in den Klöstern und Stiftskirchen. Dadurch gewann es Ansehen und grössere Verbreitung, was für die geschichtliche Forschung und die Richtigkeit des Textes freilich keinen Gewinn brachte.

### § 39. Das Perikopenbuch und das Martyrologium von Silos.

Da es eine Eigentümlichkeit der lateinischen Riten ist, den Heiligen besondere Messen zu widmen, so sind deren Kultusbücher zugleich Quellen unserer Kenntnisse der Heiligenfeste, vor allen die Sakramentarien, aber auch die übrigen liturgischen Bücher, welche bei der Messfeier gebraucht wurden, namentlich die Epistel- und Evangelienbücher.

In dieser Hinsicht hat neben den bisher bekannten Büchern dieser Art in neuester Zeit der Lectionarius von Silos die Aufmerksamkeit in Anspruch genommen<sup>1)</sup>. Er ist wie für die Geschichte der Entwicklung des Kirchenjahres so auch der Heiligenfeste von höchster Wichtigkeit. Da er der Zeit vor den liturgischen Umformungen der karolingischen Periode angehört, so stellt er eine sehr alte Kultusform, die bis jetzt gänzlich verschollen war, dar. Diese Form ist nicht die des südlichen Spanien, der Provinz Bätica, welcher der sogen. mozarabische Ritus entstammt, sondern der alten toletanischen Kirchenprovinz.

Der Codex, welchem derselbe entnommen ist, wurde vor dem Jahre 1062 geschrieben, da darin schon von zweiter Hand ein Ereignis nachgetragen ist, welches ins Jahr 1063 fällt, nämlich die Übertragung der Reliquien des hl. Isidor von Sevilla nach Leon. Dieser Codex, der ursprünglich dem Kloster des hl. Sebastian zu Silos angehörte, jetzt der Pariser Nationalbibliothek, enthält zwei verschiedene Schriften, einen Lectionarius, die biblischen Lesungen für das ganze Kirchenjahr enthaltend, und ein Martyrologium. Letzteres ist zwischen 925 und 1000 zusammengestellt, der Lectionarius aber weit älter.

Beweise seines hohen Alters sind: 1. die geringe Anzahl der vorhandenen Heiligenfeste; 2. der Umstand, daß die Katechumenatspraxis als noch bestehend gedacht ist; 3. daß die Samstage der Quadragesime keine Fasttage sind, was mit der orientalischen Praxis übereinstimmt; 4. daß die Sonntage nach Epiphanie sowie auch die nach Pfingsten noch nicht als Bestandteile des Kirchenjahres erscheinen und auch nicht einmal numeriert sind, sondern daß für sie ähnlich wie im Gelasianum 24 Formulare für die Messe mit der Bezeichnung *dominicae quotidianae* angehängt sind; 5. daß noch

<sup>1)</sup> Aus dem codex 2171 nov. acqu. der Pariser Nationalbibliothek ediert von G. Morin in *Anecdota Maredsolana* vol. I, 1898. Vgl. *ibid.* praef. p. n, VIII, XIII etc.

fünf Adventssonntage gezählt werden. 6. Was die Heiligenfeste angeht, so ist Anastasius Persa noch nicht neben Vincentius am 21. Januar genannt, auch fehlt der Name des Apostels Jakobus und jede Spur der Sagen, die man in Spanien an den Namen dieses Apostels knüpft. Daraus erhellt, daß Jakobus zur Zeit, als dieses Buch zusammengestellt wurde, in Spanien überhaupt noch keine Verehrung genoß. Aus diesen Gründen hat der erste Herausgeber, G. Morin, die Entstehung des Lectionarius ungefähr 650 angesetzt.

Dieses Buch repräsentiert einen bisher ganz unbekanntem Ritus, der aber kein anderer als der alte toletanische sein kann, zumal darin *Annuntiatio* auf den 28. Dezember gesetzt ist, wie es noch die zehnte Synode von Toledo (can. 1) vorschreibt. Seine große Verschiedenheit vom mozarabischen Ritus zeigt sich besonders in der Zahl der Adventssonntage, deren letzterer sechs hat, sowie je acht Messen für die Sonntage nach Epiphanie und nach Pfingsten. Eine Besonderheit ist, daß das Fest der unschuldigen Kinder am 27. Dezember fehlt, aber statt dessen am 8. Januar eine *allisio infantum* eingestellt ist. Von den Muttergottesfesten der römischen und byzantinischen Kirche findet sich noch keins, wohl aber ein *festum s. crucis* am 3. Mai, ohne das des 14. September. Alle Messen der Heiligenfeste haben zwei Episteln.

Eine wichtige Stelle nimmt wegen seines selbständigen Charakters auch das Martyrologium, oder wie es in der Handschrift heißt *Martyrum legium* von Silos ein, obwohl es etwa 300 Jahre jünger ist als der Lectionarius. Es ist an Heiligennamen bedeutend reicher als dieser, aber, wie es scheint, vom Hieronymianum noch ganz unabhängig, dagegen vom römischen Ritus ein wenig beeinflusst. Die Märtyrer aus der maurischen Christenverfolgung von 850—860 unter Abdurrhman II. sind in größerer Anzahl vertreten, auch der Geschichtschreiber dieser Verfolgung, der Priester Eugenius von Toledo, der am 11. März 859 hingerichtet wurde, ist aufgenommen, aber am 1. Juni eingestellt, weil an diesem Tage die Translation seiner Gebeine stattfand<sup>1)</sup>. Aus der späteren Zeit hat noch der hl. Pelagius von Corduba, der am 26. Juni 925 unter Abdurrhman III. den Tod erlitt, Aufnahme gefunden, und damit ist die eine Zeitgrenze der Abfassung gegeben, die andere bildet das Jahr 1000.

Zusätze von zweiter Hand finden sich fünf, nämlich am 12. März: *Gregorii papae*, am 1. Mai: *transitus Philippi apostoli*, ohne Jakobus, am 28. April: *Prudentii et sociorum eius*, am 21. Dezember: *s. Thomae apostoli* und am 22. Dezember: die *translatio corporis s. Isidori*. Einige Personen sind eingesetzt, obwohl sie nicht als Heilige bezeichnet werden, sondern nur den Titel *Domnus* erhalten. Vier davon gehören nach Toledo, darunter zwei Bischöfe: Julian († 6. März

<sup>1)</sup> *Rohrbacher*, Univ.-Gesch. d. christl. Kirche XII, 349—364 und XIII, 464.

690) und Eugenius II. († 29. Mai 647), am 14. Januar ein anderer Julian und 13. März *depositio Leandri*. Die Hälfte der sämtlichen Namen gehört Spanien an, die andere Hälfte verteilt sich auf Rom und den Orient. Von fränkischen Märtyrern sind Dionysius von Paris, Afra von Augsburg und Bonifatius von Mainz aufgenommen.

An Muttergottesfesten findet sich außer dem altspanischen Feste des 18. Dezember nur *Assumptio* am 15. August. *Litaniae* sind angezeigt für 10. September, 7. November und 15. Dezember, außerdem ein Fasten am 2. Januar. Wie im Lectionarius fehlt auch hier noch der Name des Apostels Jakobus; der Bischof Torquatus und seine Gefährten dagegen haben am 1. Mai wie auch im Lectionarius ihre Stelle bekommen, aber ohne daß sie zu Apostelschülern gemacht werden, was zu Gunsten ihrer historischen Existenz spricht. Die Apostel Simon und Judas sind auf den 1. Juli, nicht auf den 28. Oktober angesetzt. Daneben findet sich aber noch ein *Symon apostolus* am 19. Oktober. So zeigt dieses Martyrologium allerdings einige spätere Einflüsse, hat aber den unabhängigen Charakter der altchristlichen Verzeichnisse noch deutlich bewahrt.

#### § 40. Die ägyptischen (koptischen) Kalendarien und Synaxarien.

Die ältesten ägyptischen Kalendarien hat uns der anglikanische Archäologe Joh. Selden († 1634) zugänglich gemacht in seinem Werke über die jüdischen Synedrien, welches er bei seinem Tode unvollendet hinterließ. Selden wollte im dritten Buche dieses Werkes, über sein eigentliches Thema hinausgreifend, den Ritus der Einweihung der christlichen Kirchen behandeln und glaubte, daß zu letzterem Zweck auch einige in arabischer Sprache abgefaßte Kalendarien verwendbar seien, die er besaß<sup>1)</sup>. Leider wird über die Handschriften, woraus sie entnommen sind, keine Auskunft gegeben, doch scheinen sie sich nicht eben im besten Zustande befunden zu haben. Schon Ludolf äußerte sich über diese Publikation nicht günstig, und Wüstenfeld sagt: „Die benutzte arabische Handschrift mag schlecht und fehlerhaft gewesen sein, wurde aber vom Herausgeber noch fehlerhafter gelesen und abgeschrieben, und die Ausführung im Druck that das Ihrige, um in manchen Wörtern das Richtige kaum, in einigen gar nicht mehr erraten zu lassen, wenn man nicht andere Hilfsmittel daneben hat.“<sup>2)</sup> Trotz dieser leider gewiß begründeten Urteile von Fachmännern kann man die Publikation Seldens doch nicht unbeachtet beiseite legen. Übrigens scheint auch die Handschrift selbst schon Lücken und unleserliche Stellen gehabt zu haben.

<sup>1)</sup> Joh. Seldenius, De synedriis et praef. iurid. vet. Ebreorum (Amstelod. 1679) lib. III, c. 15, p. 204—247.

<sup>2)</sup> F. Wüstenfeld († Prof. in Göttingen), Synaxarium, Vorrede. Gotha 1879.

Es sind der Kalendarien, welche Selden ediert hat, drei, zwei kürzere und ein längeres, welches jünger ist als die ersteren. Die beiden ersteren haben bei jedem Monat noch ein Supplement mit der Bezeichnung *ordo alter*; beide scheinen ursprünglich zum Gebrauch von Klöstern angefertigt zu sein, unterscheiden sich aber voneinander in wesentlichen Punkten, weshalb wir sie mit A und B bezeichnen wollen.

A ist jedenfalls ägyptischer Herkunft und monophysitischen Charakters, weil darin der Häresiarch Severus, der im 6. Jahrhundert lebte, zweimal vorkommt, am 8. Februar und 29. September. Weitere Eigentümlichkeiten desselben sind: 1. dafs es zwei Feste des heiligen Kreuzes hat, am 6. März *inventio crucis*, womit ohne Zweifel die Wiedererlangung des Kreuzes durch Heraklius 629 gemeint ist, und *festum crucis gloriosae* am 14. September. 2. Mariä Geburt wird am 26. April begangen. 3. Die in Ägypten üblichen Gedächtnistage der Mutter Gottes finden sich am 21. der Monate Januar, März, Mai, Juli und Oktober, während B diese Feste nicht hat. 4. A hat am 18. Dezember Gabriel, aber kein Fest der Verkündigung, während B am 25. März *evangelismus* setzt, aber am 18. Dezember kein Fest *expectatio partus* o. dgl. 5. A hat am 4. November die vier apokalyptischen Tiere, die sich auch später in koptischen Kalendern finden, B hat sie nicht. 6. In A wird die Eroberung Ägyptens durch die Muselmanen mehrmals erwähnt, z. B. 26. Mai, 10. Dezember und sonst. 7. A hat Ignatius von Antiochien nicht, in B steht er am 20. Dezember. 8. B hat den Kaiser Theodosius am 3. März, Johannes Chrysostomus am 7. Mai und 13. November, sowie Ephräm den Syrer 9. Juli und Dioscur von Alexandrien am 31. August.

Daraus ergibt sich, dafs B katholischen Charakters und syrischer Herkunft ist, A hingegen monophysitisch und in Ägypten entstanden. Übrigens werden sie ungefähr derselben Zeit angehören und B vielleicht auch in Ägypten gebraucht worden sein. Denn es wird darin auch der Patriarch Isaak I. von Alexandrien erwähnt, der am 10. Athyr = 6. November 688 oder 689 gestorben ist<sup>1)</sup>. Der unter dem 6. September vorkommende Athanasius scheint Athanasius II. von Antiochien, der 629 lebte, zu sein<sup>2)</sup>.

Diese Kalender sowie der folgende sind uns in der arabischen Übersetzung des Abulaibsan Achmed Calcasendi erhalten, der ihnen auch ein Verzeichnis der Festtage der Kopten vorausgeschickt hat (s. oben S. 18).

Wenn die soeben beschriebenen Kalendarien in einem besseren Zustande auf uns gekommen wären, so würden sie trotz ihres häretischen Charakters für die Forschung auf diesem Gebiete von hervor-

<sup>1)</sup> Derselbe scheint übrigens orthodox gewesen zu sein. *Le Quien, Oriens christ.* II, 453.      <sup>2)</sup> *Muralt, Chronogr. Byz.* I, 286.

ragender Wichtigkeit sein. Nicht viel besser stehen die Sachen bei dem dritten der von Selden veröffentlichten Kalendarien. Es ist ungefähr aus derselben Zeit, wohl etwas jünger als die vorigen. Die jüngste der darin vorkommenden Personen scheint nämlich der auch in A genannte Patriarch Isaak I. zu sein. Man könnte nämlich vermuten, daß es der zweite monophysitische Patriarch dieses Namens sei, der 954 starb. Aber dem ist nicht so. Denn er ist genannt am 10. Athyr = 6. November, und das von Wüstenfeld übersetzte Synaxarium der Kopten, das ihn an demselben Tage erwähnt, sagt deutlich, daß er der unmittelbare Nachfolger des Johannes gewesen sei, der den Beinamen Semnudäus führte<sup>1)</sup>, und erzählt, daß ihn Johannes selbst sich zum Nachfolger auserkoren habe. Der Vorgänger Isaaks II. aber hieß Sophronius und sein Nachfolger Job. Mithin muß hier Isaak I. gemeint sein. Somit wird das Kalendarium Ende des 7. oder Anfang des 8. Jahrhunderts zu setzen sein<sup>2)</sup>.

Daß es monophysitischen Ursprungs ist, zeigt die dreimalige Erwähnung des Häresiarchen Severus am 26. April (*festum Severi*) und am 4. September und 1. Dezember. Auch hat es kein Fest Petri und Pauli am 29. Juni, sondern nur einen *planctus Pauli* am 18. März. Bemerkenswert sind daraus noch folgende Notizen: der 25. März ist Tag der Kreuzigung, 28. Mai *inventio ossium s. Lucae*, am 6. März *manifestatio crucis*, wo der spätere Kalender *per Heraclium imperatorem* beifügt. Von der Wiederholung der Muttergottesfeste am 21. eines jeden ägyptischen Monats finden sich hier die Anfänge, nämlich 21. Payni und 21. Phaophi; auch das *festum Dominae* am 2. August sowie das *festum Miriam* am 22. Juli sind jedenfalls Marienfeste. Im übrigen bleibt vieles dunkel und unverständlich in diesem Schriftstück.

Einen befriedigenden Einblick in die diesbezüglichen liturgischen Einrichtungen der Kopten gewährt erst ein Kalendarium des 9. Jahrhunderts, welches sich mit einem koptischen Evangeliarium zusammen in einem 1328 geschriebenen Codex des Vatikan findet und wovon A. Mai eine Beschreibung und lateinische Übersetzung im vierten Bande seiner *Nova collectio* gegeben hat<sup>3)</sup>.

Hinsichtlich der Abfassungszeit ist maßgebend der Umstand, daß der Patriarch Amba Zacharias, der in dem jüngeren Synaxarium unter dem 13. Athyr als Heiliger genannt wird<sup>4)</sup>, sich in diesem Kalender noch nicht findet. Derselbe amtierte nach Le Quien von 1005—1032<sup>5)</sup>. Die letzten jakobitischen Patriarchen, welche vorkommen, sind die, welche von Alexander bis Michael (Chail) ununterbrochen aufeinander

<sup>1)</sup> So genannt von seinem Geburtsort Sebennyos. Er starb 686 am 9. Athyr.

<sup>2)</sup> *Le Quien*, Oriens christ. II, 452. 476.

<sup>3)</sup> *A. Mai*, *Nova collectio veterum script.* IV, 15—34.

<sup>4)</sup> *Wüstenfeld*, *Synaxarium* 10. Hatur; ebenso fehlen die folgenden Patriarchen.

<sup>5)</sup> *Le Quien*, Oriens christ. II, 479.

folgten. Der Nachfolger des letztgenannten war Johannes, der erst nach einer Sedisvakanz von zehn Jahren folgte, 766—799<sup>1)</sup>. Mithin ist dieses Kalendar in das 9. Jahrhundert zu setzen.

Eine hervorstechende Eigentümlichkeit desselben ist, daß die *manifestatio crucis* ganz abweichend von aller sonstigen Ordnung auf den 17.—19. September gesetzt ist anstatt auf den 14.

Verwirrend kann die Erscheinung wirken, daß manche Heilige statt eines Gedächtnistages deren mehrere haben. Thekla kommt z. B. nicht weniger als fünfmal vor, zweimal mit dem Prädikat *martyr* am 25. Februar und 10. September, einmal als *apostola* am 12. Juli, am 6. Mai ohne Prädikat und am 3. Dezember noch einmal. Wenn es auch außer der älteren Thekla noch eine jüngere gab, so ist doch damit jene Erscheinung nicht vollständig erklärt. Denn auch Jakobus, der Sohn des Zebedäus, kommt zweimal vor, 28. und 30. April, daneben Jakobus, der Bruder des Herrn, am 12. Juli und 23. Oktober; der Name Erzengel Michael begegnet uns sogar achtmal, und Mariä Geburt wird zweimal gefeiert, am 26. April und 7. September. Man darf jedoch diesen Wiederholungen gar kein Gewicht beilegen, sie sind reine Willkür und aus dem Bestreben hervorgegangen, alle Tage des Kalenders möglichst mit Namen zu versehen und die leeren Stellen auszufüllen<sup>2)</sup>. Das erhellt insbesondere auch daraus, daß am 29. jedes ägyptischen Monats, der dem 25. des julianischen entspricht, eine Gedächtnisfeier der Geburt Christi angesetzt ist, und der 21. eines jeden Monats ist ein Marienfest (*Commemoratio Dominae s. Mariae*). Mariä Tod und Himmelfahrt ist auf den 16. Januar gesetzt. Auch Joseph der Zimmermann hat seinen Gedächtnistag am 20. Juli erhalten.

Noch wäre hervorzuheben, daß Fides, Spes und Caritas als drei Märtyrinnen unter Hadrian am 25. Januar vorgeführt werden. Sie sollen Töchter einer angeblichen Sophia gewesen sein. Eine hl. Katharina kommt weder in diesem Kalendar noch in dem jüngeren Synaxarium vor, wohl aber ist der Häretiker Severus mit zwei Tagen bedacht: 29. September (*Adventus Severi patriarchae in Aegyptum*) und 8. Februar, seinem Todestag. Er starb 539.

Die koptischen Heiligenverzeichnisse der folgenden Zeit sind noch reicher an Namen, aber auch die Fabeln und Albernheiten nehmen an Zahl zu, entsprechend dem immer weiter zurückgehenden Bildungs-

<sup>1)</sup> Ibid. II, 455—463.

<sup>2)</sup> Wenn der Name des Chrysostomus bei den Byzantinern und den Ägyptern und Syrern mehrmals im Kalender vorkommt, so hat es damit eine andere Bedeutung, und es werden damit außer dem Todestage, 14. September, auch noch andere ihn betreffende Ereignisse commemoriert. Solche Tage sind der 7. Mai und 13. November. Der 27. Januar ist der Tag seiner Rückkehr (*επάνοδος*) nach Konstantinopel, d. h. seiner Translation (*ἀνακομιδή* Menol. Basil.) durch Proklus unter Theodosius II. im Jahre 448, und wird bei den Griechen und Syrern gefeiert. Die Bedeutung der beiden andern Tage ist jedoch nicht zu ermitteln; cf. *Morcelli* I, 223; II, 41.

stande der Sekte unter mohammedanischer Herrschaft. Dies gilt insbesondere von dem Synaxarium, einer Sammlung von Legenden, welche der Bischof Amba Michael von Atriba und Malidsch am Ende des 14. Jahrhunderts nach älteren Quellen redigiert hat<sup>1)</sup>.

Zu Grunde gelegt ist ein älteres Werk dieser Art, das etwa um das Jahr 1090 verfaßt ist (vgl. 3. Athyr<sup>2)</sup>). Die Nachrichten über die Heiligen, welche in Klöstern gelebt haben, entnahm Michael aus einem sogen. „Wegweiser“, deren sowohl die Kopten als auch die Melchiten in Agypten besaßen<sup>3)</sup>. Einen solchen Wegweiser für Alexandrien speziell hatte z. B. der Bischof Amba Johannes von Kift verfaßt. Michael erwähnt in seinem Werke die Jahre 1382 und 1387 (vgl. 7. Bermahat und 19. Bermuda).

Da das Werk viele Nachrichten aus der Kirchengeschichte der Kopten und Abessinier enthält, so wurde es trotz seiner Mängel viel gebraucht und übersetzt. Es giebt über die Traditionen und den Festcyklus der ägyptischen Kirchen manchen dankenswerten Aufschluß. Darum hat Stephan Evang. Assemani es unternommen, einen vollständigen Auszug daraus zu machen, der im vierten Bande von *Mais Nova collectio* abgedruckt ist, und F. Wüstenfeld lieferte eine Übersetzung des ersten Teiles, der das erste ägyptische Halbjahr vom September bis Februar enthält; die zweite Hälfte, März bis August nebst den Epagomenai enthaltend, ist leider unübersetzt geblieben.

#### § 41. Das Menologium von Konstantinopel (8. Jahrhundert).

Die anatolische Kirche hat an einschlägigen Dokumenten einen Heiligenkalender aus dem 8. Jahrhundert aufzuweisen, welcher zwischen den bloß örtlichen und den universellen die Mitte hält und den Titel führt: *μηνολόγιον τῶν εὐαγγελίων ἑορταστικῶν*, weil er bei jedem Tage die evangelische Perikope beifügt, die gelesen werden soll.

Er enthält schon eine ansehnliche Zahl von Heiligen des Orients, doch sind noch lange nicht alle Tage besetzt; März und April haben sogar auffallend wenige Feste, was wohl damit zusammenhängen dürfte, daß nach einer älteren, aber schon nicht mehr genau befolgten Bestimmung des Trullanum in der Fastenzeit keine Märtyrerfeste begangen werden sollten.

Auf Konstantinopel als Ort der Entstehung und des Gebrauchs weisen verschiedene Umstände hin, so zunächst die Erwähnung bestimmter Lokalitäten dieser Stadt, z. B. der Blachernen und Chalkoprataia, ferner die Erwähnung ihres Gründungstages, 11. Mai, sowie des gewaltigen Erdbebens, welches am 24. September 557 die konstantinische Stadtmauer umstürzte.

<sup>1)</sup> *A. Mai, Nova collectio veterum script.* IV, 92—122.

<sup>2)</sup> *Wüstenfeld, Synaxarium etc.* S. 97.

<sup>3)</sup> *Ebd.* S. 120 f.

Sodann fällt ins Auge die große Zahl von Patriarchen dieser Stadt, welche eingereiht sind, im ganzen 29, anfangend mit Metrophanes, 4. Juni (305—325), und endigend mit Paulus iun., der September 686 bis 2. September 693 regierte. Dafs von den 21 Bischöfen, welche angeblich vor Metrophanes von Andreas an regierten, keiner als Heiliger mit aufgenommen ist, dürfte auf den Gedanken führen, dafs zur Zeit der Abfassung diese Erdichtung noch nicht Platz gegriffen hatte.

Dafs der soeben unter dem 2. September genannte Paul der Jüngere der Patriarch Paul II. ist, unter welchem die Trullansynode 692 abgehalten wurde, nimmt auch Morcelli an, möchte ihn aber von der Teilnahme an dieser schismatisierenden Synode entlasten, indem er sie später ansetzt. Allein das ist gegen die anerkannte Chronologie. Aus der Zeit des Bilderstreites unter Leo dem Isaurier und Konstantin Kopronymus ist weder ein Patriarch, nicht einmal Germanus, noch einer der vielen Märtyrer und Bekenner aufgenommen, woraus man schliessen kann, dafs dieses Menologium unmittelbar nach Beendigung des ersten Bilderstreites zusammengestellt wurde, zu einer Zeit, wo das Urteil über die Heiligkeit dieser Personen noch nicht abgeschlossen war oder wo man die an ihre Namen sich knüpfenden unliebsamen Erinnerungen nicht wiedererwecken wollte.

Von den Märtyrern, Bekennern und Kirchenlehrern der anatholischen Kirche sind eine ganze Reihe, jedenfalls alle bedeutenderen aufgenommen worden, ebenso auch aus den übrigen Patriarchaten des Orients, endlich sogar Ausländer, wie Anastasius der Perser († 628 am 22. Januar). Von Päpsten aber und Heiligen des Abendlandes hat keiner Aufnahme gefunden mit Ausnahme der drei Märtyrer Laurentius, Gervasius und Protasius.

Namen aus dem Alten Testament kommen mehrere vor: Moses, Aaron, Elias, Jeremias etc., auch ziemlich viele Apostel und Apostelschüler, aber zum großen Teil an andern Tagen, als wo wir sie im römischen Kalender zu finden gewohnt sind, nämlich Johannes der Evangelist 8. Mai und 26. September, Barnabas 11. Juni, Petrus und Paulus 29. Juni, Titus 25. August, Thomas 6. Oktober, Philippus 14. November, Andreas 30. November. Sodann erscheinen noch Joachim und Anna am 9. September, dem Tage nach Mariä Geburt, der Erzengel Michael am 8. November, Thekla mit dem Beinamen Protomartyr am 24. September, die unschuldigen Kinder am 31. Dezember. Konstantin und seine Mutter Helena erscheinen hier zum erstenmal als Heilige im Kalender und sind zusammen auf den 21. Mai, einen Tag vor dem wirklichen Todestage Konstantins, gesetzt. Sogar Justinian und seine Gemahlin Theodora haben ebenfalls ihren Gedächtnistag erhalten, aber nicht das Prädikat „heilig“. Sie stehen am 14. November, dem Todestage Justinians; Theodora war schon vor ihm, am 28. Juni 548, gestorben. Justinian wird übrigens von den

Päpsten Pelagius II. und Gregor d. Gr. ein Fürst frommen Andenkens genannt<sup>1)</sup>).

Somit hat es allen Anschein, als sei vorliegendes Martyrologium nicht gerade ausschliesslich, aber doch vorwiegend für Stadt und Diözese Konstantinopel berechnet; am sichersten wird man gehen, wenn man es als dasjenige des Patriarchats Konstantinopel ansieht, da es zwischen Partikularismus und Universalität gewissermassen die Mitte hält. Es ist das älteste von den uns bekannten Menologien oder Martyrologien der Griechen, bei welchen Johannes Damascenus als Urheber dieser Art von Verzeichnissen anzusehen ist<sup>2)</sup>, entsprechend Ado in der lateinischen Kirche. Ediert ist es mit einem vortrefflichen Kommentar von Steph. Ant. Morcelli, Rom 1788, 4<sup>o</sup>, 2 Bde., nachdem es zuerst blofs lateinisch zu Urbino aus dem Codex des Kardinals Albani 1717 herausgegeben war.

#### § 42. Das Menologium des Basilius Porphyrogenitus.

Es hat seinen Namen von Basilius II. Porphyrogenitus (976—1025) und wurde zuerst von Kardinal Albani in Urbino 1727 vollständig herausgegeben aus zwei Codices, von welchen jeder sechs Monate enthält. Den ersten dieser beiden hatte der genannte Kaiser für sich abschreiben lassen.

Außerlich unterscheidet es sich von dem zuletzt besprochenen Menologium schon dadurch, dafs alle Tage des Jahres mit Heiligennamen besetzt sind, die meisten sogar mehrfach. Dieselben sind aus dem Bereich der ganzen anatolischen Kirche gesammelt, und auch die abendländische Kirche, namentlich Sizilien und Rom, ist mehr berücksichtigt worden als in jenem.

Was Rom betrifft, so sind auch Päpste, die in letzgenanntem Werke ja ganz fehlen, in gröfserer Zahl aufgenommen: Silvester, Leo, Agatho, Gregor I., Cölestin u. a. Sie stehen aber, Gregor I. ausgenommen, meistens unter anderem Datum als dem im Abendlande üblichen, z. B. Silvester am 2. Januar, Leo am 18. Februar, ein Alexander am 16. März u. s. w. Es scheint überhaupt, als ob die Quellen, die dem Kompilator für das Abendland zu Gebote standen, ungenügend gewesen seien, da er z. B. Perpetua, Felicitas und Genossen einmal am 2. Februar vorführt und ein zweites Mal am 14. März mit dem Zusatz: zu Rom. Danach scheint er gemeint zu haben, die erstgenannten gehörten anderswohin. Agnes ist auf den 5. Juli verlegt.

Der Patriarchen von Konstantinopel sind nicht so viele aufgenommen, als man erwarten sollte, ja es fehlen deren sogar mehrere, die in dem vorhergehenden Menologium zu finden sind, z. B. Nek-

<sup>1)</sup> Morcelli, Calend. eccl. Const. I, 227.

<sup>2)</sup> Morcelli l. c. I, 15 erklärt es für das älteste und namentlich für älter als das Menologium Sirleti.

tarius, Paul II., Gennadius, Thomas II. Dafür finden sich dann solche, die nach der Abfassungszeit des ersteren lebten, namentlich Germanus, Tarasius und Antonius II., zubenannt Kauleas, † 12. Februar 896<sup>1)</sup>.

Im übrigen gleicht das Basilianum dem vorgenannten Werke, nur daß es in jeder Hinsicht reichhaltiger ist. Vor allem fällt die große Zahl von Ordensheiligen auf, denen man begegnet und die zum Teil besonders ausgezeichnet werden. Auch der Patriarch der abendländischen Mönche, der hl. Benedikt, ist nicht vergessen und sogar auf den richtigen Tag verlegt. Namen aus dem Alten Testament fehlen nicht, und aus dem Neuen Testament kommen fast alle namhaft gemachten Apostelschüler vor, als „zu den 70 gehörend“ bezeichnet. Auch die Zahl der Aposteltage ist ansehnlich, sie stimmen aber hinsichtlich des Datums nur selten mit den abendländischen überein, namentlich bei Markus, Barnabas, Petrus und Paulus und Andreas. Die beiden Jakobus fehlen gänzlich, aber am 30. Juni ist ein Fest aller Apostel. Die Mutter Anna findet sich beim 25. Juli, Johannes der Täufer beim 24. Juni und 29. August. Zu erwähnen ist, daß die vier ersten großen Synoden jede ihren besondern Tag haben, während sie sich im Constantinopolitanum mit einem gemeinschaftlichen Tage begnügen mußten, dem 16. Juli. Eigentümlich ist, daß nicht bloß Erdbeben erwähnt werden, sondern auch Niederlagen im Kriege mit den Persern, Arabern und Bulgaren eingereiht sind, leider ohne Angabe des Ortes, wo sie sich ereigneten. Das scheint etwas über die Grenzen, die hier festzuhalten sind, hinauszugehen. Beispiele bieten der 7. und 20. Februar, 23. März, 24. Mai u. s. w.

Da der Gründungstag von Konstantinopel, 11. Mai, wieder eingereiht ist, so wird man diese Stadt als Ort der Entstehung des Werkes anzusehen haben, das im übrigen, da auch Goten und Perser aufgenommen sind, sich durch Streben nach Katholizität und Universalität vor seinen Vorgängern auszeichnet<sup>2)</sup>.

Wenn die Aufnahme von auswärtigen Namen auch als ein Fortschritt zu begrüßen ist, so konnte sie andererseits doch auch Ursache von Verwirrungen werden und später Anlaß zu Mißverständnissen geben. Es zeigt sich nämlich gerade bei diesem Menologium, daß man sich bei den Namen der Auswärtigen nicht immer an das richtige Datum band, sondern sie nach Belieben auch an andere Stellen setzte, als wohin sie eigentlich gehörten, wofür ja verschiedene Gründe vorhanden sein mochten. Spätere Redaktoren konnten, indem sie denselben Namen an verschiedenen Stellen des Kalenders fanden, ihrerseits wieder zu dem Glauben verleitet werden, daß es sich dabei um

<sup>1)</sup> Cf. *Muralt*, Chronogr. Byz. I, 475.

<sup>2)</sup> Abdruck bei *Morcelli* l. c. I, 69—105.

verschiedene Personen handle, was dann zur Verdoppelung der Heiligennamen veranlassen kann. Sodann zeigt es sich hier, daß man bei Aufnahme neuer Namen, für welche das richtige Datum des Todes nicht überliefert war, nach Gutdünken verfuhr. So geschah es ohne Zweifel bei der Mehrzahl der 70 Jünger, von denen manche hier zum erstenmal erscheinen. Ebenso mußte man unter Umständen sogar bei Festen des Herrn verfahren, wie z. B. wenn hier die Flucht nach Ägypten eingereicht und auf den 26. Dezember, also zeitlich vor Beschneidung und Darstellung des Herrn gesetzt ist.

Auch die Aufnahme der Auswärtigen an sich war von Zufälligkeiten oder vom Gutdünken abhängig, so z. B. wenn von abendländischen Heiligen hier Ambrosius, Martin von Tours und Hosius aufgenommen sind, Hilarius, Augustinus, Hieronymus u. a. dagegen nicht.

Wenn man diese Art von Dokumenten zu historischen Forschungen benutzen, also etwa den Todestag einer historischen Persönlichkeit bestimmen will, so muß man immer auf die heimische Quelle zurückgehen, bei Personen der abendländischen Kirche also nichts darauf geben, daß die Morgenländer sie auf einen andern Tag verlegt haben, und umgekehrt, z. B. bei Ignatius von Antiochien. Findet sich der Tag in einer heimischen Quelle notiert, die sonst Anspruch auf Glauben hat, so kann man aber auch sicher sein, daß sie den wahren Todestag bietet. Auf diese Weise ist bei den Aposteln Petrus und Paulus zu verfahren, für welche die heimischen Quellen konstant den 29. Juni bieten, auswärtige Kalendarien aber andere Data, z. B. schon Polemius Silvius und der Arianer. Diese letzteren wollten das Andenken der Apostelfürsten feiern, kannten aber das wirkliche Datum ihres Todes nicht und setzten daher ihr Gedächtnis auf irgend einen andern Tag, der ihnen gerade passend schien, bis dann endlich in viel späterer Zeit das richtige Datum auch in den auswärtigen Kirchen Anerkennung und seine Stelle im Kalender fand<sup>1)</sup>.

### § 43. Das Kalendarium marmoreum von Neapel.

Im 9. Jahrhundert, der Zeit, in welcher auf dem Gebiete der Hagiographie allenthalben die regste Thätigkeit herrschte, erhielt auch die Kirche von Neapel eine Redaktion ihres Kalendariums, welche bemerkenswerte Eigentümlichkeiten an sich trägt.

Zunächst ist hervorzuheben, daß fast alle Tage des Jahres mit Heiligennamen besetzt sind, was auf Studium hinweist. Man erreichte dieses Ziel, indem man einerseits nach orientalischem Muster Personen des Alten Testaments aufnahm, wenn auch in geringer Auswahl und

---

<sup>1)</sup> Die beiden Jakobus haben auch Berücksichtigung gefunden, aber ihre Tage sind ganz abweichend von den älteren Kalendarien, mithin nach Gutdünken angesetzt, nämlich Jacobus maior Alphaei 9. Oktober und Jacobus frater Domini sogar zweimal: 30. April und 23. Oktober.

aus Gründen, die nicht erkennbar sind, z. B. Abraham 9. Oktober, Isaak 17. März, Elisäus 28. November, Daniel 17. Dezember, Zacharias 13. Mai, während andere bedeutende Personen, wie Isaias etc., vermisst werden. An orientalische Sitte erinnert ferner das Vorkommen der Synode von Ephesus 4. August, und sonstige Beziehungen zum Orient verraten sich in der Aufnahme einer kleinen Anzahl konstantinopolitanischer Bischöfe, z. B. Metrophanes, sowie des Kaisers Konstantin (21. Mai) ohne Helena und Theodosius (10. November) ohne Theodora. Bei Metrophanes ist dem Kompilator ein bemerkenswertes Versehen passiert: einmal hat er ihn auf den richtigen Tag gesetzt (4. Juni), aber ohne seinen Titel, und ein zweites Mal, am 4. Januar, mit seinem Titel *patr. Const.* Die Verwechslung von 4. Juni und 4. Januar konnte einem Abschreiber leicht passieren und muß sich in der Quelle des Kompilators schon befunden haben. Um keinen zu übergehen, setzte man lieber einen Namen zweimal, das eine Mal mit, das andere Mal ohne seinen richtigen Titel.

Dies erinnert daran, daß Markus ebenfalls zweimal aufgenommen ist, am 25. April und 17. Mai; Philippus findet sich mit Jakobus zusammen am 1. Mai und noch einmal allein am 14. November, Silvester am 31. Dezember und *Depositio Silvestri pp.* am 2. Januar; ein *Jacobus ap.* und Matthäus stehen an ungewohnten Stellen, nämlich 15. und 16. November, andere Apostel dagegen nicht, z. B. Judas 21. Mai.

Der Tag des Bartholomäus (25. August) ist irrtümlich als *Nat. pass.* bezeichnet, während er der Translationstag ist. Sonst sind Namen von Aposteln und Apostelschülern in hinreichender Anzahl aufgenommen.

Was die Verehrung des heiligen Kreuzes betrifft, so sind hier bereits beide Tage (3. Mai und 14. September) mit den noch jetzt üblichen Benennungen anzutreffen, während man sonst bei den Abendländern in älterer Zeit nur das Fest des 3. Mai, bei den Morgenländern nur das des 14. September antrifft, eine Erscheinung, wovon betreffenden Orts der Grund angegeben ist.

Bischöfe von Neapel finden sich begreiflicherweise in ansehnlicher Zahl: Maro 15. Juni gehört dem 3. Jahrhundert an, andere dem 6. bis 8., z. B. Redux 27. März († 584), Agnellus 9. Januar († 691), Adeodatus 1. Oktober († 671), Fortunatus 14. Juni († ca. 600), Paulus sen. 3. März († 760), und als letzter wahrscheinlich Paulus iun. 17. Februar († 820)<sup>1)</sup>. An Paulus II. von Konstantinopel wird hierbei nicht zu denken sein, da sein Tag der 30. August ist. Fügen wir noch hinzu, daß das Fest Allerheiligen noch nicht aufgenommen ist, so wird damit die wahrscheinliche Zeit der Entstehung des Kalendariums angedeutet sein, welches besonders darum wichtig ist, weil es zwischen den orientalischen und den occidentalischen als selbständiges Verbindungsglied in der Mitte steht.

<sup>1)</sup> Gams, Series epp. p. 904.

Dasselbe wurde 1742 in S. Giovanni Maggiore gefunden und von Marinius, wie Mai sagt, fehlerhaft, von Mazzochius korrekter ediert<sup>1)</sup>. Die neueste Ausgabe ist von A. Mai selbst<sup>2)</sup>.

#### § 44. Die abendländischen Quellen vom 5. bis 8. Jahrhundert.

Im Abendland gewann die Heiligenverehrung einen weit stärkeren Einfluß auf die Liturgie als im Morgenland, indem der römische und die ihm verwandten Riten für die Heiligenfeste besondere Messen einführten, während der Anteil, den die Heiligenverehrung dort am Kultus erhielt, auf die kanonischen Tagzeiten, die Psalmodie beschränkt blieb. Anfangs waren auch bei dieser nur Lesungen aus der Heiligen Schrift in Gebrauch, aber vom 6. Jahrhundert an lassen sich schon Lesestücke aus den *passiones martyrum* nachweisen<sup>3)</sup>. Dieselben wurden im Laufe der Zeit immer häufiger, und damit gelangten die Martyrologien immer mehr zur Geltung. Was den Meßritus angeht, so finden wir schon in den von Mone herausgegebenen ältesten gallikanischen Messen eine auf den Tag des hl. Germanus<sup>4)</sup> und mehrere im Sacramentarium Leoninum. Jahrhunderte hindurch blieben die Heiligenmessen zwar den Messen *de tempore* gegenüber noch in der Minderzahl, wurden aber später so häufig, daß man die in den Sacramentarien steckenden Heiligenfeste nachgerade in besondere Kalendarien herauszog, die in den Missalien vorangestellt wurden und nun einen eigenen Teil derselben bilden. Den Sacramentarien stehen in dieser Beziehung an Wert gleich die liturgischen Bücher, welche die Episteln und Evangelien enthalten, die sogen. Lectionarien. Wir führen dem Leser zunächst diese und dann diejenigen Martyrologien vor, welche für die historische Forschung besondern Wert haben.

Daß sich im 7. Jahrhundert die Heiligenverehrung in der Liturgie noch in recht engen Grenzen bewegte, zeigen die Lectionarien von Luxeuil und Silos sehr deutlich. Etwas reichlicher sind die Heiligenfeste vertreten im sogen. Sacramentarium Leos und in dem Missale Gothico-Gallicanum, welches Mabillon ediert hat und das dem Ende des 7. Jahrhunderts angehört. Im Sacramentarium Leoninum, das unter Felix II. (483—492) entstanden ist, fehlen leider die ersten drei Monate.

In den beiden folgenden römischen Sacramentarien ist eine Zunahme der Heiligenfeste bemerkbar. Das Gelasianum war zwar seiner

---

<sup>1)</sup> A. S. Mazzochius, In vetus marmoreum s. Neapolitanae eccl. Calendarium commentarius. Neapoli 1744.

<sup>2)</sup> Nova collectio script. vet. V (Romae 1821), 58—65.

<sup>3)</sup> Z. B. bei Aurelian von Arles, † 553; Migne 68, 596: In martyrum festiuitatibus etc.

<sup>4)</sup> Migne 138, 881. Mone, Lat. und griech. Messen aus dem 2.—6. Jahrhundert. Frankfurt 1850.

Entstehung nach ein speziell für die Stadt Rom bestimmtes liturgisches Buch, aber die uns erhaltene Rezension ist augenscheinlich für eine außerhalb Roms zu suchende Kirche Italiens hergerichtet, wenigstens enthält sie eine Anzahl von Heiligen, die nicht stadtrömisch sind, namentlich am 7. August den Confessor Donatus, der nach Imola gehört, am 19. desselben Monats einen Märtyrer Magnus, der nur für Cäsarea in Kappadocien nachweisbar ist, und am 27. einen Märtyrer Rufus, der nach Capua gehört. Das Vorkommen der sagenhaften Märtyrerfamilie Marius, Martha, Audifax und Ambacum oder Habakuk ist befremdlich. Außerdem finden sich darin noch eine Menge von Heiligen, die man sogar in den besseren älteren Rezensionen des Gregorianum vergeblich sucht, nämlich: Soter, Vitalis, Felicula, Juliana, Euphemia, Juvenal, Nereus und Achilleus, Cyrinus, Nabor, Nazarius und Vitus, von denen manche in Rom allerdings thatsächlich verehrt wurden, die aber in den Heiligenverzeichnissen der liturgischen Bücher bis daher noch keine Stelle gefunden hatten.

Was das Gregorianische Sacramentar betrifft, so wird meistens die Ausgabe von Menard benutzt, welche auch bei Migne abgedruckt ist. Sie ist der Vorrede zufolge erflossen aus einem *codex s. Eligii*, der der ältere ist, und einem *codex Rodrati*, der nach Menards Ansicht um 853 geschrieben wurde. Aber auch der erstere hat schon Zusätze aus späterer Zeit erhalten, z. B. Projectus (25. Januar)<sup>1)</sup> und Leo (28. Juni), wie schon eine Vergleichung mit dem Codex von St. Alban zeigt, den das Mainzer Priesterseminar besitzt. Derselbe ist, wie bisher angenommen wurde, zwischen 834 und 847 geschrieben und besteht aus drei verschiedenen Teilen, die zwar von derselben Hand herrühren, aber deutlich unterscheidbar sind. Der erste Teil enthält das Gregorianum (fol. 1—129), dem die Messen vom hl. Alban, von Sergius und Bacchus, von Allerheiligen und die des hl. Augustinus als Anhang beigefügt sind. Letztere vier Messen fand der Abschreiber also in der ursprünglichen Vorlage nicht. Im zweiten Teile, *collectio II*, fol. 165—183, werden die Ausdrücke *contestatio* und *ad complendum* gebraucht; er ist also fränkischen Ursprungs und enthält wieder das Kirchenjahr, wie der erste Teil, mit Weihnachten anfangend. Der dritte Teil endlich (fol. 183 bis 204) enthält einzelne Nachträge, bestehend in Gebeten und Messen für besondere Angelegenheiten.

Bemerkenswert ist, daß der erste Teil noch das veraltete Fest des 13. Mai, *dedicatio s. Mariae ad martyres*, enthält, dagegen am 1. November nur *Natalis s. Caesarii*, die Messe für Allerheiligen aber erst am Ende (fol. 131) außer der Reihe. Das erinnert an die Thatsache, daß Gregor IV. (827—844) das Fest des 13. Mai auf

<sup>1)</sup> Projectus, Diakon des Bischofs Evasius von Asti, scheint in die Langobardenzeit zu gehören, und seine Verehrung datiert etwa seit Luitprand (713—743).

den 1. November verlegte, was im Frankenreiche 835 auch geschah. Die ursprüngliche Vorlage war also sicher vor 835 geschrieben, ja sie war noch viel älter, weil auch die *litania minor*, welche Leo III. etwa um 801 in den römischen Ritus aufnahm, darin noch fehlte. Andererseits sind die drei großen Marienfeste bereits betreffenden Orts eingereicht. Die Rezension des Gregorianum also, welche der erste Teil des Mainzer *codex s. Albani* repräsentiert, ist älter als die, welche die gedruckten Ausgaben darbieten. In der Folgezeit bis zum 15. Jahrhundert fand die Aufnahme neuer Heiligenfeste in das römische Missale nur in sehr geringem Maße statt. Ein im Jahre 1374 geschriebenes Missale: *Ordo missalis secundum consuetudinem Romanae curiae*, welches die Münchener Hof- und Staatsbibliothek besitzt, weist gegenüber dem Gregorianum, also in mehr als 500 Jahren, nur eine Vermehrung von 25 Messen für Heiligentage auf<sup>1)</sup>.

Ein für die Liturgik wichtiges Lectionar hat der Kanzler der Pariser Universität F. Joh. Fronteau aus einem mit Goldtusche geschriebenen Prachtcodex der Kirche St. Genovefa in Paris herausgegeben<sup>2)</sup>. Der Herausgeber erklärt es mit Recht für stadtrömisch, weil überall die römischen Stationskirchen angegeben und fast nur stadtrömische Heilige aufgenommen sind. Hinsichtlich der Entstehungszeit ist entscheidend, daß das Fest der hl. Petronilla (31. Mai) noch keine Stelle gefunden hat. Papst Gregor III. nämlich fügte erst zu den übrigen Stationskirchen die im *coemeterium s. Petronillae* hinzu<sup>3)</sup>. Petronilla galt also bis dahin in der Stadt Rom als Heilige, ihr Fest hatte aber in der Liturgie noch keine Stelle, weil in ihrer Kirche und in ihrem *coemeterium* eine *statio* nicht gehalten wurde. Die *litania minor* der drei Tage vor Himmelfahrt, der Leo III. in Rom Eingang verschaffte, findet sich ebenfalls noch nicht. Daß das Lectionar von St. Genovefa aber jünger sei als Gregor II., folgert der Herausgeber daraus, daß auch die Donnerstage der Fastenzeit mit einem eigenen *officium* versehen sind, welches erst dieser Papst einführte<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Brauchbar für unsern Gegenstand, namentlich für die Heiligenfeste, erweist sich auch ein Lectionar der orthodoxen Syrer, welches in einem Codex Vaticanus XIX erhalten ist. Es ist zu Antiochien im Jahre 1030 im Kloster Mar Mussa geschrieben und bietet im ersten Teile die Lektionen für das Kirchenjahr, im zweiten die für die Heiligenfeste, vom 1. September als Neujahrstag beginnend. Es sind darin die Märtyrer aus der Zeit des Bilderstreites berücksichtigt, einige orthodoxe Patriarchen von Konstantinopel, als letzter Nicephorus († 2. Juni 828) aufgenommen, dann kommen viele alttestamentliche Namen sowie viele Apostelfeste vor, worunter *catenae Petri* am 16. Januar, vier Feste Johannes des Täuflers und sechs Muttergottesfeste. Römische und abendländische Heilige sind außer Laurentius nicht aufgenommen. Es ist im Text mehrfach benutzt und wurde herausgegeben unter dem Titel *Evangeliarium Hierosolymitanum* von Comes Franc. Miniscalchi-Errizzo (Verona 1862) in 2 Bänden 4°.

<sup>2)</sup> *Calendarium Romanum nongentis annis antiquius*, ed. F. Joh. Fronteau Parisiis 1652. Der Titel *Calendarium* ist nicht passend gewählt.

<sup>3)</sup> *Liber pontif.*, ed. Duchesne I, 420.

<sup>4)</sup> *Ibid.* 402 *vita Gregorii II.*

Dieses Lectionar ist mithin zwischen 714 und 731 unter Gregor II. entstanden und sehr wichtig für die Liturgie. Zu bemerken ist speziell noch seine Methode, die Sonntage nach Pfingsten zu benennen. Die Marienfeste des 15. August und 8. September sind nicht auf diese Tage, sondern wahrscheinlich nach griechischen Vorlagen auf 14. August und 9. September gesetzt, die Enthauptung Johannes des Täufers auf den 30. August. An griechischen Heiligen findet sich nur Mennas, an auferitalienischen nur Cyprian; *cathedra Petri, exaltatio crucis* (3. Mai) und *Ioannes ante portam Lat.* (6. Mai) sind noch unbekannt. Am 28. Juni, wo man jetzt *Leo II. papa et confessor* hat, steht hier eine *translatio corporis s. Leonis*. Fronteau weist nach, dafs dabei nicht an Leo II. zu denken sei<sup>1)</sup>.

Das sogen. Kalendarium Karls d. Gr. bildet nebst einer Oster- tafel den Anfang eines Evangeliarium, welches 781 auf Befehl dieses Kaisers und seiner Gemahlin Hildegard von einem Schreiber Namens Godescalc auf purpurfarbiges Pergament geschrieben wurde. Es ist nur dadurch bemerkenswert, dafs eine Anzahl von Namen fränkischer Heiligen in ein ursprünglich römisches Kalendar eingetragen sind<sup>2)</sup>, namentlich Bischof Maximin von Trier (31. Mai), Bonifatius (5. Juni), Medardus (8. Juni), Martialis (30. Juni), Kilian (1. August), Mauritius (22. September), Remigius (1. Oktober) u. a. Der Apostel Thomas ist auffallenderweise auf den 3. Juli gesetzt, die oben erwähnte Petronilla findet sich am 31. Mai.

#### § 45. Die Martyrologien von Beda, Florus und Wandelbert.

Die fränkische Kirche hat vor dem 9. Jahrhundert noch kein eigentliches Martyrologium hervorgebracht, abgesehen vom sogen. Hieronymianum. Dagegen hat die junge angelsächsische Kirche im 8. Jahrhundert schon ein solches Werk aufzuweisen. Beda, der gelehrte Geschichtschreiber der Angelsachsen, ist der Verfasser. Ob er das Werk aus eigenem Antriebe oder auf Wunsch der Obern arbeitete, ob es blofs für sein Kloster oder für weitere Kreise bestimmt war, wissen wir nicht, da keine Vorrede beigefügt ist, welche darüber Auskunft gibt. Das Werk wurde auch im Frankenreiche gebraucht, wie die dort vorfindlichen Handschriften und die Neubearbeitung des Florus beweisen.

Beda verfafste sein Martyrologium im Jahre 731. Es war seine Absicht, aufser dem Todestage der Heiligen auch die Art ihres Todes und die Namen der Richter anzugeben, durch welche sie verurteilt wurden, woraus dann auch die ungefähre Zeit ihres Todes ersichtlich ist<sup>3)</sup>. Er legte dabei das römische Kalendar der damaligen

<sup>1)</sup> Einleitung p. 98.

<sup>2)</sup> Kalendarium Karls d. Gr. von 781, herausgegeben von Ferd. Piper. Berlin 1858.

<sup>3)</sup> Martyrologium de natalitiis ss. martyrum diebus, in quo omnes, quos

Zeit zu Grunde, ging aber nach verschiedenen Richtungen über dessen Rahmen hinaus. Erstens fügte er die Heiligen Englands hinzu, welche damals verehrt wurden und deren nicht viele sind, also Albanus, Cuthbert, Augustinus, Mellitus, Edeltrud, Victor und Paulinus (10. Oktober), Brigida u. s. w. Dann findet sich aber auch eine verhältnismäßig große Anzahl von Namen fränkischer Heiligen darin, z. B. Maximin von Trier (31. Mai), Clodoald (S. Cloud), Remigius, Dionysius *cum sociis*, Lambertus († 17. September 709), die Thebäer und noch einige andere. Den Standpunkt des Nationalkirchentums und des Partikularismus hat Beda ferner auch darin überwunden, daß er einige Namen aus dem Alten Testament eingereiht hat, z. B. Ezechiel (10. April), Jeremias (1. Mai), Elisäus (14. Juni), Isaias (6. Juli), Samuel (20. August) u. s. w., deren Monatsdata meistens die der griechischen Menologien sind.

Beda hat für sein Martyrologium fleißig gesammelt und seine Vorlagen durch Notizen aus seiner Privatlektüre bereichert. Dies geht unter anderem daraus hervor, daß er bei den Märtyrern Castus und Ämilius (22. Mai) Cyprians Schrift *De lapsis* citiert, der er auch die Namen entnommen hat. Weitere Quellen, die er benutzte, waren die *gesta pontificum*, Eusebius' Schriften, Gregors Dialoge und namentlich eine Anzahl von *passiones martyrum*. Bedas Werk ist ein fleißiges Originalwerk, und die Art der Behandlung zeugt von guter Auffassung, aber trotz seines Fleißes hat er nur ungefähr für 180 Tage Material aufgefunden, die Hälfte der Tage des Jahres ist unbesetzt; andererseits ist es inhaltreicher als die fränkischen Kalendarien des 8. Jahrhunderts, und die den einzelnen Heiligennamen beigegebenen Notizen zeichnen sich durch Kürze und Präzision aus.

Obwohl also Bedas Arbeit ihre nicht zu leugnenden Verdienste hat, so genügte sie nicht für lange Zeit. Sie wurde fleißig abgeschrieben und benutzt, aber sofort mit Zusätzen aller Art versehen, wie die großen Verschiedenheiten in den vorhandenen Handschriften beweisen. Vielleicht hat sie sogar im Auslande mehr Anklang gefunden als in der Heimat. Denn ein Kanon der zweiten Synode von Cloveshove, die 747, also erst 12 Jahre nach Bedas Tode gehalten wurde, ordnete, ohne Beda auch nur zu erwähnen, den Gebrauch des römischen Martyrologiums an<sup>1)</sup>.

Was die Ausgaben angeht, so erschien Bedas Martyrologium zuerst Köln 1616. Da aber in dem hier dargebotenen Texte alle Tage des Jahres mit Heiligennamen besetzt sind, so konnte es un-

---

invenire potui, non solum qua die, verum etiam quo genere certaminis ~~et~~ sub quo iudice mundum vicerint, diligenter adnotare studui, sagt Beda bei der Aufzählung seiner Schriften.

<sup>1)</sup> Itemque per gyrum totius anni natalitia sanctorum uno eodemque die iuxta martyrologium eiusdem Romanae ecclesiae cum sua psalmodia et cantilena venerentur. Can. 13.

möglich den echten Beda darstellen; denn in diesem waren nach dem Zeugnisse alter Schriftsteller viele Tage leer geblieben. Der Bollandist Henschen fand nun zunächst unter den Manuskripten der Königin Christina von Schweden ein Fragment des echten Beda und später in Dijon den vollständigen Text, der im zweiten Bande des März der Acta SS. abgedruckt wurde<sup>1)</sup>.

Bedas Martyrologium wurde neu bearbeitet und ganz bedeutend vermehrt von einem gewissen Florus. Nach Wandelbert von Prüm<sup>2)</sup> soll das der Subdiakon Florus von Lyon, später Diakon daselbst, gewesen sein, der im Jahre 852 eine Streitschrift gegen Scotus Erigena richtete und im Jahre 860 starb, also ein Zeitgenosse des Wandelbert. Dem steht die Autorität des Trithemius gegenüber, der meint, Florus sei um 760 Mönch im Kloster S. Trudo, Diözese Lüttich, gewesen. Obwohl Trithemius für diese Meldung keine Quelle angiebt, stimmen ihm die Litterarhistoriker, namentlich auch Fabricius, durchgängig bei. Indessen, es fragt sich doch, ob er oder Wandelbert recht hat, da eine so bedeutende Vermehrung des Werkes — es sind alle Tage des Jahres mit Namen von Heiligen ausgefüllt — so bald nach Beda und vor Erscheinen des großen Martyrologiums von Ado sehr auffallend erscheint.

Eine Bearbeitung des Bedaschen Martyrologiums in Versen lieferte der Mönch Wandelbert zu Prüm im 25. Jahre des Kaisers Lothar I., d. i. 848<sup>3)</sup>. Wichtigkeit für die Geschichte oder Bedeutung für die Entwicklung des betreffenden Zweiges der Litteratur ist dem Werkchen nicht beizulegen, doch kann es für die Lokalgeschichte herangezogen werden<sup>4)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Beide Rezensionen sind nebeneinander gestellt bei *Migne* t. 94. Ebenda ist col. 1147 sqq. ein Calendarium Anglicanum abgedruckt. Auffallend und dunkel sind in *Bedas* Werke am 7. Februar: Britannii in Augusta natale Augusti episcopi et martyris und das Vorkommen von Allerheiligen am 1. November neben dem Feste des 13. Mai, dessen Verlegung auf 1. November erst unter Gregor IV. (827—844) erfolgte. Unverständlich bleibt 19. August: Andreas mit 2597 Genossen.

<sup>2)</sup> *Wandelbert*, ed. *Migne* 121, 577; cf. 119, 10. 11.

<sup>3)</sup> *Wandelbert* war 35 Jahre alt, als er das Martyrologium verfasste, also 813 geboren. *Binterim* V, 64.

<sup>4)</sup> Ebenso die genannten andern Werke; z. B. *Florus* hat beim 10. Oktober Gereon mit 315 Genossen aufgenommen, die bei *Beda* fehlen, Ursula aber kennt er noch nicht. Dagegen redet *Wandelbert* unter dem 21. Oktober von Scharen von Jungfrauen, die nach Tausenden zählen, die der Tyrann in Köln ermordet habe, deren Trophäen an den Ufern des Rheines erglänzen; Gereon aber werden als Gefährten Cassius, Florentius und Victor beigegeben (*Migne* 94, 1067. 1078; 121, 614), während nach dem viel jüngeren Kalendar, das *Binterim* ediert hat, Ursula nur 10 Gefährtinnen hatte.

§ 46. Die Martyrologien des 9. Jahrhunderts von Ado, Usuardus, Rabanus Maurus und Notker Balbulus. Schlufs.

Die bedeutendste Erscheinung auf diesem Gebiete der Litteratur und ein Werk, welches auch noch jetzt Bedeutung für die wissenschaftliche Forschung besitzt, ist das Martyrologium des Ado, Bischof von Vienne.

Ado war um das Jahr 800 im nördlichen Frankreich geboren, kam in früher Jugend in das Kloster Ferrières, Diözese Sens, und wurde von dort nach dem Kloster Prüm geschickt, wo er unter dem Abte Markward (829—853) mehrere Jahre lebte. Infolge von Anfeindungen verließ er Prüm und begab sich nach Rom, wo er fünf Jahre zubrachte, und ging von da nach Ravenna. Später kehrte er nach Frankreich zurück und lebte einige Zeit als einfacher Mönch in einem Kloster in der Nähe von Lyon. Nach dem Tode des Bischofs Agilmar von Vienne († 7. Juli 860) wurde er dessen Nachfolger und starb am 16. Dezember 873.

Das Martyrologium, welches seinen Namen trägt, stellte er zusammen, bevor er Bischof wurde, um 858, und die Grundlage dazu lieferte ihm ein sehr altes Martyrologium, welches er in Ravenna kennen gelernt hatte, und das, wenn seine Nachrichten zuverlässig sind, ein Bischof von Aquileja, dessen Namen er nicht angiebt, von einem römischen Bischof, den er auch nicht mit Namen kennt, erhalten habe. Das übrige Material sammelte er selbst, namentlich studierte und excerpierte er alle *passiones martyrum*, deren er habhaft werden konnte. Von diesen seinen Quellen ist im Laufe der Zeit manches verloren gegangen, wodurch sein Martyrologium für uns um so wichtiger geworden ist.

Es besteht aus drei Teilen: 1. einem Kalendarium, in welchem alle Tage einfach oder mehrfach mit Heiligennamen besetzt sind und das natürlich nur kurze Notizen enthält. Es führt in den Ausgaben, freilich mit Unrecht, den Titel *Vetus martyrologium Romanum*, den es den ersten Herausgebern Jak. Mosander und Heribert Rosweyde verdankt<sup>1)</sup>; 2. einem *libellus de festivitibus ss. apostolorum*<sup>2)</sup>; 3. dem eigentlichen Martyrologium<sup>3)</sup>, bestehend aus Excerpten aus den Märtyrerakten und andern Schriften.

Bemerkenswert sind besonders noch die Mitteilungen, welche er in der Einleitung zu diesem Werke macht<sup>4)</sup>. Es sei ihm von heiligen Männern, sagt er, offenbar seinen Vorgesetzten und dem damaligen Bischofe Remigius von Lyon, aufgetragen worden, das Martyrologium zu vervollständigen. In dem des Beda, welches schon Florus vermehrt habe, seien noch eine Anzahl von Tagen ohne Heilige geblieben.

<sup>1)</sup> *Migne* 123, 146—178.

<sup>2)</sup> *Ibid.* col. 182—202.

<sup>3)</sup> *Ibid.* col. 202—410.

<sup>4)</sup> *Ibid.* col. 143. 144.

Diese Lücken habe er ausfüllen sollen und sich zu diesem Zwecke die Handschriften der *passiones martyrum* verschafft, die er dann zum Nutzen der schwächeren Brüder excerpirt habe; als Grundlage habe ihm das erwähnte alte, aus Rom stammende Martyrologium gedient.

Das aufrichtige Geständnis seiner Absicht, die von seinen Vorgängern leer gelassenen Stellen ausfüllen zu wollen, könnte ein Vorurteil gegen die Zuverlässigkeit und Güte seiner Arbeit erwecken. Allein durch einen näheren Einblick in dieselbe wird das Vorurteil doch zerstreut und würde noch mehr schwinden, wenn man die ursprüngliche Form ganz genau vor sich hätte. Denn in den jetzigen Ausgaben ist doch einiges späterer Zusatz, z. B. Rictiovarus.

Dafs die Kölner Handschrift des Martyrologiums, die Rosweyde edierte, aus Stablo stammt, erhellt aus dem, was unter dem 20. April und 17. November notiert ist, und mögen dort auch wohl die Namen einiger fränkischen Heiligen hinzugesetzt worden sein. In der Aufnahme alttestamentlicher Heiligen verfuhr Ado noch freigebiger als Beda. Die Vermutung Rosweydes, das vorangestellte Kalendar, der sogen. kleine Ado, sei das römische Martyrologium, von welchem Gregor I. im Briefe an Eulogius spricht, ist durch nichts bewiesen und offenbar irrig; denn in jenem waren sicher keine alttestamentlichen Namen zu finden. Es ist gar kein Martyrologium, sondern ein Kalendarium und hat von den Eigentümlichkeiten des damals geltenden stadtrömischen Heiligenverzeichnisses nichts an sich. Es ist auch kein selbständiges Werk, sondern nur ein Auszug, den Ado aus seinem Werke machte, eine Inhaltsübersicht, die er ihm voranschickte. Die beiden Teilen vorangeschickte Vorrede betrifft wesentlich das Martyrologium, nicht diesen Auszug. Dafs dieser Auszug in Handschriften, mit einigen späteren Zusätzen versehen, auch für sich allein ohne das eigentliche Werk vorkommt<sup>1)</sup>, hat den ersten Herausgeber verleitet, es für eine besondere Schrift zu halten. Es ist aber nur der Auszug, dessen man sich in Stablo und Malmedy bediente, kein ursprünglich römisches Werk. Dafs der damalige römische Heiligenkalender mit hineingearbeitet ist<sup>2)</sup>, leuchtet ein und geht auch aus der Vorrede Ado's hervor<sup>3)</sup>.

Nach dem Vorgange und Muster Ados verfaßte ein oder zwei Dezennien später Usuardus sein Martyrologium, welches er 875 Karl

<sup>1)</sup> Darum hatte *Mosander* vor Rosweyde den großen Ado für sich allein herausgegeben, ohne den kleinen.

<sup>2)</sup> Allerheiligen z. B. ist am 1. November aufgenommen, aber am 13. Mai die *Dedicatio s. Mariae ad Martyres* noch beibehalten.

<sup>3)</sup> *Quod ego diligenti cura transcriptum . . . in capite huius libri ponendum putavi.* Vom bloßen Abschreiben kann das transcriptum nicht zu verstehen sein, sondern vom Umarbeiten. Denn das römische Heiligenverzeichnis hat keine alttestamentlichen Namen, Jeremias, Moses etc., keinen Albanus, keinen Servatius etc. etc. erwähnt. Dieses *Mart. Rom. parvum* verdient nicht die Stelle, die *Achelis* S. 112 ihm zuweist.

dem Kahlen widmete. Usuardus lebte als Mönch im Kloster des hl. Germanus *in pratibus* (St. Germain des prés), damals vor den Thoren von Paris gelegen, jetzt innerhalb der Stadt. Dasselbe ist lange nicht so reichhaltig als das von Ado, hat aber den Vorzug glatter, abgerundeter Form und ebenmäßiger Behandlung des einzelnen. Gerade dieser Vorzug machte es für den Gebrauch beim Chordienst besonders geeignet, und es wurde deshalb im ganzen Abendlande in allen Benediktinerklöstern gebraucht<sup>1)</sup> und auch in den Kirchen Roms, die vatikanische Basilika von St. Peter ausgenommen, so daß es am Ende des 15. Jahrhunderts sozusagen das allgemeine Martyrologium der abendländischen Kirche war und man vielfach kein anderes kannte<sup>2)</sup>.

Der Wert dieser Arbeiten hängt natürlich ab von den Quellen, welche den Redaktoren zu Gebote standen, und von ihren persönlichen Anlagen, ob sie von Wundersucht beherrscht oder kritisch veranlagt waren.

Gewissermaßen als Nachzügler auf diesem Gebiete sind noch zwei Martyrologien deutscher Verfasser zu nennen, nämlich das des Rabanus Maurus und des Notker Balbulus.

Ersterer arbeitete als Erzbischof von Mainz ein Martyrologium aus, welches er aber nur aus sekundären Quellen schöpfte. Es ist dem Abte Radleich von Seligenstadt gewidmet, der 853/54 starb und für welchen Raban auch das Epitaphium verfaßte<sup>3)</sup>. Die Abfassung des Martyrologiums ist also etwas früher zu setzen, etwa 850 oder 851; ein bestimmtes Jahr dafür ist nicht zu ermitteln. Als Quellen benutzte er außer den ihm zugänglichen Märtyrerakten das Hieronymianum, Beda und Florus. Die Behandlung der Materien ist eine sehr ungleiche, manchmal bietet es lange Erzählungen, manchmal aber nichts weiter als die Namen. Fabeln und historische Irrtümer sind darin nicht selten.

Dasselbe gilt vom Martyrologium des Notker Balbulus, der von 840—912 als Mönch in St. Gallen lebte und unter Papst Formosus (891—896) dieses Werk redigierte. Er hat das sogen. Hieronymianum gekannt und benutzt, z. B. beim 9. August, V Id. Aug. Sonst standen ihm aber gute Quellen nicht zu Gebote, ein Mangel, dessen er sich auch bewußt ist, wenn er z. B. sagt: *Cuius causae nos utpote barbari et in extremis mundi climate positi sumus ignari*<sup>4)</sup>.

Alle diese Schriften haben nur privates, kein offizielles Ansehen, und das Entstehen so vieler Martyrologien nach dem Hieronymianum ist ein Beweis, daß letzteres dem liturgischen Bedürfnis doch nicht

<sup>1)</sup> Bäumler, Gesch. des Breviers S. 474.

<sup>2)</sup> H. Laemmer, De martyrol. Rom. p. 19.

<sup>3)</sup> Boehmer-Will, Regesta archiep. Mogunt. I, 67. 68. Das Martyrologium Rabans ist abgedruckt bei Migne t. 110.

<sup>4)</sup> Migne 131, 1070. Vgl. Binterim V, 62.

recht genügte und verhältnismäßig wenig gebraucht wurde. Man sah es allenfalls vielleicht als ein Kapitel aus dem Buche des Lebens an, worin nach dem Ausspruch des Verfassers der Apokalypse die Namen derer eingetragen sind, welche gesiegt haben und in die himmlische Herrlichkeit eingehen<sup>1)</sup>, aber spezielle Erbauung läßt sich aus diesem dürren Namenverzeichnis nicht schöpfen. Jedoch auch die besseren Martyrologien genügten im 16. Jahrhundert längst nicht mehr, und Gregor XIII. hatte die ernstliche Absicht, für den gottesdienstlichen Gebrauch etwas Besseres herzustellen. Er trat der Verwirklichung dieser Absicht näher, indem er 1580 den gelehrten Kardinal Wilhelm Siret damit beauftragte, das in Rom gebrauchte Martyrologium auf Grund der älteren und besseren Handschriften von den Fehlern zu reinigen, welche sich im Laufe der Zeit eingeschlichen hatten<sup>2)</sup>. Dieser gesellte sich zehn andere Gelehrte als Gehilfen bei, worunter Cäsar Baronius und der Astronom Al. Lilius. Baronius wurde die Seele des Unternehmens, und nach dreijähriger Arbeit brachte man das *Martyrologium Romanum Gregorii XIII.* zu stande, welches durch ein vom 14. Januar 1584 datiertes päpstliches Schreiben zum ausschließlichen Gebrauch im Chore bei den kanonischen Tagzeiten vorgeschrieben wurde. Baronius legte seiner Arbeit den Usuardus zu Grunde, wobei er ihn durch Benutzung der damals vorhandenen Hilfsmittel berichtigte und vermehrte. Wenn er die Hilfsmittel hätte benutzen können, die später erschienen, oder gar die, welche wir jetzt besitzen, so würde die Arbeit natürlich noch besser ausgefallen sein. So aber blieben noch manche der früheren Fehler stehen, und die Herausgeber waren weit davon entfernt, für ihr Werk Fehlerlosigkeit zu beanspruchen, sondern nahmen in den späteren Auflagen und schon in der von 1586 Verbesserungen vor. Es ist auch nicht einmal notwendig, alle im römischen Martyrologium verzeichneten Personen als Heilige in liturgischem Sinne anzusehen, und die Aufnahme in dasselbe ist nach dem Ausspruch Benedikts XIV. keineswegs gleichbedeutend mit der Heiligsprechung<sup>3)</sup>. Seit Baronius ist zwar das offizielle Martyrologium nicht wieder umgearbeitet worden, aber die Wissenschaft ist in dieser langen Zeit nicht unthätig geblieben, sondern hat im einzelnen sehr vieles aufgeklärt und berichtigt, im großen und ganzen aber die Prinzipien erkannt, wonach auf dem Gebiete der Heiligengeschichte älterer Zeiten gearbeitet werden muß, nämlich, daß man überall auf die ältesten vorhandenen Nachrichten zurückgreifen und wo Widersprüche sich zeigen, den einheimischen offiziellen Quellen, wenn solche vorhanden sind, den Vorzug geben und ihnen Glauben beimessen muß.

<sup>1)</sup> Offenb. 3, 5; 20, 12; 21, 27. Phil. 4, 3.      <sup>2)</sup> Laemmer l. c. p. 10—17.

<sup>3)</sup> *Benedict. XIV.*, De servorum Dei beatificatione I, 43 und IV, pars 2, p. 17. Vgl. N. Paulus, Martyrologium und Brevier als historische Quellen, Katholik 1900, I, 355.

Nachtrag zu Seite 24 und 25.

Außer in den S. 24 genannten Ländern werden nur die vier französischen Feiertage auch noch gehalten: in Holländisch-Limburg (Diözese Roermond), Genf-Lausanne und im Fürstentum Birkenfeld nebst Oberamt Meisenheim (Diözese Trier).

In Holland gelten im Erzbistum Utrecht und Bistum Harlem als volle Feiertage mit Sonntagsruhe: die zweiten Feiertage der drei Hauptfeste, Neujahr, Epiphanie, Mariä Verkündigung und Himmelfahrt; für Lichtmeß, Mariä Geburt und Empfängnis besteht nur das Gebot, die Messe zu hören; in den Diözesen Breda und Herzogenbusch dagegen sind auch diese drei Tage noch volle gebotene Feiertage. (Pius-Almanach 1898, Amsterdam, A. Kusters.)

In Preußen feiert die Erzdiözese Gnesen-Posen auch den 15. August und 8. September, Gnesen überdies noch den 23. April als Tag des Diözesanpatrons, die Diözese Posen den Tag des hl. Stanislaus und die Diözese Hildesheim das Fest des Erzengels Michael.

In der Schweiz sind die Verschiedenheiten am bedeutendsten. Während in den katholischen Urkantonen die S. 25 genannten Tage gehalten werden, feiert man in den zur Diözese St. Gallen gehörigen Kantonen den 19. und 25. März, sowie den 24. und 29. Juni und 8. September nicht, dagegen den 16. Oktober als Tag des Diözesanpatrons, des hl. Gallus. In Basel-Solothurn, ausgenommen den Kanton Luzern, werden die zweiten Feiertage, sowie der 24. und 29. Juni, 8. September und Fronleichnam nicht am Tage gefeiert, in Wallis, Diözese Sitten, die zweiten Feiertage und Fronleichnam ebenfalls nicht, dagegen der 22. September als Fest des hl. Mauritius. In der Diözese Lugano wird auch der Tag des hl. Karl Borromäus, 4. November, festlich begangen.

---

## Chronologische Übersicht.

- Die wichtigeren Vorgänge auf dem Gebiete der Liturgie und Heortologie in zeitlicher Reihenfolge.
- I. Jahrhundert. Die Osterfeier erwähnt von Paulus 1 Kor 5, 7f.: *Pascha nostrum immolatus est Christus. Itaque epulemur, non in fermento veteri . . . sed in azymis sinceritatis et veritatis.*
- II. Jahrhundert. Der 6. Januar wird in Alexandrien von einem Teile der Christen als Geburtstag Christi angesehen.
- III. Jahrhundert. Die Feier von Ostern und Pfingsten bezeugt durch Tertullian, De bapt. 19, und Origenes, C. Cels. VIII, 22. Das Epiphaniefest bezeugt durch die Predigt Hippolyts auf Theophanie.
- 304 Die Feier von Epiphanie bezeugt für Thracien im Martyrium s. Philippi ep. Heracleensis c. 2.
- 320 Auffindung des hl. Kreuzes durch Helena. Excerpta lat. Barbari, ed. Fricke p. 358.
- 321 Konstantin verbietet durch Gesetz vom 8. Juli, an Sonntagen Gerichtssitzungen zu halten. Cod. Theod. II, 8, 1.
- 326 starb, 80 Jahre alt, die hl. Kaiserin Helena, Erbauerin einer Kirche zu Bethlehem und einer bei Jerusalem, auf dem Ölberge. Euseb., Vita Const. III, 43.
- 335 Am 14. September wird die von Konstantin erbaute Hauptkirche zu Jerusalem eingeweiht. Sie führt den Namen Martyrium oder Anastasis. Euseb. l. c. III, 25 u. 35. Der Tag der Kirchweihe ist zugleich *festum δψώσεως τοῦ τιμίου σταυροῦ*.
- 340 Das 40 tägige Osterfasten für Ägypten bezeugt durch Athanasius.
- Zw. 337 u. 352 Zur Zeit Julius' I. wurde in Rom der 25. Dezember als Geburtsfest Christi gefeiert.
- Um 350 Der Himmelfahrtstag ein allgemeines Fest. Socrates, h. e. VII, 26.
- 354 Der 22. Februar gilt in Rom als *natale Petri de cathedra* und der 29. Juni als Todestag der Apostelfürsten.
- 356 Übertragung der Reliquien des hl. Timotheus nach Konstantinopel am 1. Juli. Fasti Idat. Hieronymus, Chron. ed. Schoene II, 195.
- 357 Am 3. März Übertragung der Reliquien des Apostels Andreas und des Evangelisten Lukas nach Konstantinopel in die Basilika der hll. Apostel. Fasti Idat. Chron. pasch. Hieron. catal. 7.
- 360 Das Epiphaniefest für Gallien bezeugt durch Ammianus Marcellinus.
- 379 Am 25. Dezember das Weihnachtsfest zum erstenmal in Konstantinopel gefeiert durch Gregor von Nazianz.
- 380 Das Epiphaniefest für Spanien bezeugt. Syn. Sarag. c. 3. — Theodosius d. Gr. erläßt am 27. März ein Gesetz, wonach in der 40tägigen Fastenzeit keine Gerichtssitzungen gehalten werden sollen.
- Um 385—387 Das Fest der Darstellung Jesu im Tempel durch die Pilgerin von Bordeaux für Jerusalem bezeugt. Desgleichen die Feier des 14. September.
- Um 370—380 Abfassung eines arianischen Kalendarium oder Martyrologium.
- 386 Auffindung der Reliquien der hll. Gervasius und Protasius in Mailand durch Ambrosius. Migue 14, 93. — Theodosius verbietet durch Gesetz vom 26. Februar abermals die (eigenmächtigen) Translationen von Gebeinen der Heiligen, die Zerstückelung von Leichen der Märtyrer und den Handel damit.

- 386 Cod. Theod. IX, 17, 7. Iust. III, 44, 14. — Gesetz vom 26. Februar, wonach den Schiedsgerichten verboten wird, an Sonntagen Verhandlungen vorzunehmen und Schulden gerichtlich beizutreiben. Cod. Theod. II, 8, 18; VIII, 8, 8; XI, 7, 18. — Gesetz des Theodosius vom 20. Mai, worin verboten wird, an Sonntagen Zirkusspiele und theatralische Aufführungen zu veranstalten. Cod. Theod. XV, 5, 2. — Das Weihnachtsfest wird zum erstenmal in Antiochien begangen; nach andern 387 oder 388.
- 389 Theodosius I. und Valentinian II. erlassen ein Gesetz, wonach sieben Tage vor und sieben Tage nach Ostern keine Gerichtssitzungen sein sollen.
- 394 In Edessa werden die Gebeine des Apostels Thomas in die große Kirche übertragen. Socrates, Hist. eccl. IV, 18. Chron. Edess., ed. Assemani, h. a.
- 395 In Konstantinopel das Weihnachtsfest definitiv angenommen.
- 398 Johannes Chrysostomus am 26. Februar zum Patriarchen von Konstantinopel erwählt.
- 399 Honorius und Arkadius verbieten, an Sonntagen Wettrennen zu veranstalten. Cod. Theod. II, 8, 23.
- 400 Dieselben Kaiser verbieten am Weihnachtstage, an Epiphanie und in der Osterzeit die Zirkusspiele. Cod. Theod. II, 8, 24.
- 402 Auffindung der Reliquien des hl. Stephanus sowie der Gebeine des Gamaliel und Nikodemus durch den Priester Lucianus von Jerusalem in Caphargamala. Roncalli II, 259. Andere Chronisten geben 415 den 5. Dezember. Idatius und Marcellinus Comes Ronc. II, 100 und 279.
- 405 Der Todestag der Apostel Petrus und Paulus wird für Rom als kirchliches Fest bezeugt durch Prudentius, Perist. XII.
- 425 Theodosius dehnt das Verbot der Abhaltung von Spielen auf die Pfingstwoche aus. Cod. Theod. XV, 5, 5.
- 481 Die bereits erfolgte Annahme des Pfingstfestes von Alexandrien durch Bischof Paul von Emesa bezeugt.
- 438 Patriarch Proklus läßt die Gebeine des hl. Johannes Chrysostomus nach Konstantinopel transferieren am 27. Januar.
- 489 Kaiserin Eudokia überträgt die Reliquien des hl. Stephanus von Jerusalem nach Konstantinopel und deponiert sie am 21. September in der Basilika des hl. Laurentius.
- Um 440 Die Quatempferfasten für Rom durch Leo d. Gr. bezeugt.
- Um 448 Der Kalender des Bischofs Polemius Silvius von Sitten für Südgallien.
- 453 Auffindung des Hauptes Johannes des Täufers zu Emesa und Translation desselben nach Konstantinopel am 24. Februar.
- Um 470 Die Bittprozessionen der Rogationstage durch Mamertus von Vienne eingeführt.
- 491 Bischof Perpetuus von Tours ordnet das Adventsfasten an. — Die beiden Feste Johannes des Täufers *nativitas* und *decollatio* in Tours gefeiert.
- 492 Das Fest Peter und Paul am 29. Juni in Konstantinopel angenommen. Theodorus Lector, Hist. eccl. II, 10. Theophanes, Chron. ad an. 492.
- 492—496 Papst Gelasius gestattet, an den Quatempersamstagen und Mittfasten Ordinationen von Priestern vorzunehmen. Epist. ad episc. Luc. c. 11.
- Um 500 Palästinensische Mönche feiern in ihren Klöstern alljährlich das Gedächtnis der hl. Gottesgebäuerin (μνημὴ τῆς Θεοτόκου).

- 504 Kaiser Anastasius läßt die Gebeine des Apostels Bartholomäus nach der von ihm befestigten Grenzstadt Daras in Mesopotamien bringen. Theodorus Lector, Hist. eccl. II, 57. Niceph. Call., Hist. eccl. XVI, 37. Muralt, Chron. Byz. ad h. a.
- 506 Die Synode von Agde c. 63 zählt *Nativitas s. Ioh. Bapt.* zu den gebotenen Feiertagen.
- 534 Kaiser Justinian I. erneuert das Verbot, am 25. Dezember und am 6. Januar Gerichtssitzungen zu halten.
- 542 wurde das Fest Lichtmess am 2. Februar zum erstenmal in Konstantinopel begangen und von Justinian für das ganze Reich vorgeschrieben. Theophanes, Chron. ed. de Boor I, 345. — Patriarch Mennas überträgt die Reliquien von Andreas, Lukas und Timotheus in die eben vollendete Apostelbasilika zu Konstantinopel. Auf einem Wagen sitzend hielt er die *loculi* auf den Knien. Theophanes p. 352.
- Vor 565 Justinian I. erbaute der hl. Anna zu Ehren eine Kirche im zweiten Stadtviertel von Konstantinopel. Muralt, Chron. Byz. p. 222. Procopius, De aed. I, 2. 3.
- 582—602 Die drei Feste Mariä Geburt, Verkündigung und Reinigung angeblich von Kaiser Mauritius eingeführt.
- VI. Jahrhundert. Die Adventssonntage, fünf an der Zahl, erscheinen im *Gelasianum*.
- 592—600 Entstehung des sogen. *Martyrologium Hieronymianum*.
- Vor 604 Papst Gregor d. Gr. erhöht die Feierlichkeiten der *litania maior* in Rom.
- 609\_oder 610 Kaiser Phokas überläßt dem Papst Bonifatius IV. das Pantheon, welcher es in eine Kirche verwandelt und am 13. Mai der hl. Jungfrau Maria und allen hll. Märtyrern weihet. Es heißt seitdem *Maria ad martyres*.
- 629 Der Perserkönig Siroes liefert dem Kaiser Heraklius beim Friedensschluß den aus Jerusalem geraubten Teil des heiligen Kreuzes wieder aus.
- Um 650 Das Fest *exaltationis s. crucis* für Spanien durch den Lectornarius von Silos bezeugt.
- 687—701 Papst Sergius I. ordnet an, daß am Feste *Annuntiationis Domini* sowie *Dormitionis* und *Nativitatis b. M. V.* in Rom Prozessionen (*litaniae*) stattfinden.
- 731 Beda Ven. verfaßt sein Martyrologium.
- 747 Das Quatemperfasten in England gesetzlich angeordnet.
- 769 Desgleichen in Deutschland.
- Um 781 Die *octava Domini*, 1. Januar, erscheint als *festum circumcisionis* im Kalender Karls d. Gr.
- Zw. 784 u. 791 Unter Hadrian I. wird das *Sacramentarium Gregorianum* nach dem Frankenreich gesandt und dort eingeführt.
- Zw. 786 u. 797 Paulus Diaconus kompiliert auf Geheiß Karls d. Gr. ein Homiliarium.
- 787 Die zweite Synode von Nicäa stellt den Bilderkult wieder her.
- Um 800 Entstehung des *Menologium* von Konstantinopel.
- Zw. 827 u. 835 Gregor IV. verwandelt das Fest aller hll. Märtyrer, 13. Mai, in ein Fest Allerheiligen und legt es auf den 1. November.
- 835 Kaiser Ludwig der Fromme führt das Fest Allerheiligen im fränkischen Reiche ein.
- 848 Wandelbert von Prüm kompiliert ein Martyrologium.
- Um 850 Rabanus Maurus kompiliert ein Martyrologium.
- Um 858 Bischof Ado von Vienne verfaßt sein Martyrologium.

- 875 Der Mönch Usuardus widmet Karl dem Kahlen sein Martyrologium.
- Zw. 891 u. 896 Notker Balbulus, Mönch und Abt in St. Gallen, kompiliert ein Martyrologium.
- Zw. 902 u. 920 wird in Lüttich durch Bischof Stephan der 1. Sonntag nach Pfingsten als Fest *ss. Trinitatis* gefeiert.
- Zw. 925 u. 1000 Entstehung des Martyrologium von Silos.
- 993 Erste päpstliche Heiligsprechung (der hl. Ulrich durch Papst Johann XV. kanonisiert).
- 998 Abt Odilo von Clugny führt in seinem Orden die *commemoratio omnium fidelium defunctorum*, 2. November, ein.
- Im X. Jahrhundert wird das *festum conceptionis b. M. V.*, 8. Dezember, in mehrere Kirchenkalender (Neapolit.) aufgenommen.
- 1000—1025 Entstehung des *Menologium Basilianum*.
- 1068—1071 Annahme des römischen Ritus in Aragonien unter König Sancho Ramirez.
- 1078 Annahme des römischen Ritus in Kastilien.
- 1075—1084 Gregor VII. reduziert die Zahl der Adventssonntage auf vier.
- Zw. 1093 u. 1109 wird durch Anselm von Canterbury das *festum conceptionis b. M. V.* in England eingeführt.
- 1198 Innocenz III. ermahnt den Bischof von Worms, das *festum conversionis s. Pauli ap.* in seiner Diözese zu feiern, wie es in Rom üblich sei. Reg. I, 44.
- Vor 1216 Innocenz III. regelt den Gebrauch der Farben in betreff der Kultusgewänder.
- 1247 wurde in Lüttich zum erstenmal das Fronleichnamfest begangen.
- 1260 wurde das Fest Pauli Bekehrung in Köln durch Erzbischof Konrad von Hochstaden angenommen.
- 1263 findet sich das Fest Mariä Heimsuchung im Minoritenorden gefeiert.
- 1264 wurde dasselbe durch Urban IV. für die ganze Kirche vorgeschrieben.
- 1298 Bonifatius VIII. erhebt alle Aposteltage zu *festis duplicia*.
- 1311 wiederholte Clemens V. auf der Synode von Vienne die Vorschrift, das Fronleichnamfest überall zu feiern.
- 1316 wiederholte und bestätigte Johann XXII. die Bulle Urbans IV. in betreff des Fronleichnamfestes.
- 1328 machte die Synode zu London *Conceptio b. M. V.* zum vollen Feiertag für die Kirchenprovinz.
- 1334 wurde das *festum ss. Trinitatis* durch Johann XXII. allgemein vorgeschrieben.
- 1354 ordnet Innocenz VI. auf Wunsch Kaiser Karls IV. das *festum lanceae et clavorum* an.
- 1371 führt Gregor XI. das *festum praesentationis b. M. V.* ein.
- 1389 macht Urban VI. das *festum visitationis b. M. V.* zu einem allgemeinen für die ganze Kirche.
- 1408 Kanzler Joh. Gerson mißbilligt die große Zahl der Feiertage.
- 1416 erschien die Schrift des Nikolaus von Clemang gegen Vermehrung der Festtage.
- 1423 Das *festum VII dolorum b. M. V.* in Köln angenommen.
- 1452 Fest der sieben Schmerzen Mariä vom Kölner Provinzialkonzil approbiert.
- 1456 befiehlt Calixtus III., nach dem Vorgang der Griechen das Fest der Verklärung des Herrn am 6. August zu feiern.

- 1474 Sixtus IV. genehmigt die öffentliche Verehrung des hl. Joseph und der hl. Anna.
- 1477 nahm Sixtus IV. die *Conceptio immaculatae virg. Mariae* ins römische Brevier auf.
- 1523 Luthers verdeutsches Taufbüchlein. Zweite Auflage. 1526 Anweisung zur Spendung der Taufe.
- 1536/37 Das vierzigstündige Gebet in Mailand eingeführt.
- 1568 überträgt das Konzil von Trient in der Sitzung vom 5. Dezember, sess. XXV, dem Papste die endgültige Regelung der auf Brevier und Missale bezüglichen Angelegenheiten.
- 1568 erschien das revidierte römische Brevier.
- 1570 erschien das revidierte römische Missale.
- 1582 Kalenderreform durch Gregor XIII. vom 15. Oktober.
- 1584 erschien das von Baronius bearbeitete offizielle *Martyrologium Romanum*, eingeführt durch Bulle vom 14. Januar.
- 1588 Sixtus V. errichtet die *Congregatio rituum* durch die Bulle *Immensa aeterni*.
- 1602 Clemens VIII. veranstaltet eine Revision des römischen Breviers.
- 1604 Clemens VIII. veranstaltet eine Revision des römischen Missale.
- 1608 Paul V. gestattet die Feier des Schutzengelfestes. Erlaß vom 27. September.
- 1621 Gregor XV. macht den 19. März zu einem allgemeinen Feiertag zu Ehren des hl. Joseph.
- 1631 Urban VIII. veranstaltet abermals eine Revision des römischen Breviers.
- 1634 Urban VIII. veranstaltet abermals eine Revision des römischen Missale.
- 1642 Urban VIII. reduziert die Feiertage (*in foro*) durch die Bulle *Universa per orbem*.
- 1669 Clemens IX. errichtet die *Congregatio indulgentiarum et ss. reliquiarum*.
- 1683 Innocenz XI. gestattet auf Antrag Kaiser Leopolds die Feier des *festum nominis Mariae* zum Andenken an die Befreiung Wiens.
- 1688 Die öffentliche Verehrung des hl. Herzens Jesu nimmt ihren Anfang.
- 1721 Papst Innocenz XIII. verordnet auf Antrag Kaiser Karls VI., daß das *festum nominis Iesu* am zweiten Sonntag nach Epiphanie gefeiert werde.
- 1727 Benedikt XIII. nimmt eine weitere Reduktion der Feiertage für Spanien vor.
- 1765 Clemens XIII. gestattet die Feier des Herz-Jesu-Festes.
- 1772 Neuordnung der Festtage in Preußen.
- 1788 Verminderung der katholischen Feiertage in Preußen durch Pius VI. Grundlage der jetzigen Feiertagsordnung.
- 1802 Konkordat mit Frankreich, wodurch die an einem Wochentage zu feiernden Feste auf vier reduziert werden.
- 1828 Konvention Leos XII. mit Preußen in betreff der Feiertage.
- 1854 Dogmatisierung der *Conceptio immaculata* und Einführung des betreffenden Festes in der ganzen Kirche.
- 1870 Pius IX. legt dem hl. Joseph den Titel *patronus eccl. univ.* bei.
- 1892 Leo XIII. erhebt das Fest des hl. Joseph zum *duplex I. cl.*
- 1893 Fest der heiligen Familie für den 3. Sonntag nach Epiphanie eingeführt.



MAY 10 1946

MAY DEC 1943

MAY 21 1944

MAY 28 1962

5002



MAY 10 1962

MAY 29 1962

MAY 21 1962

MAY 28 1962

5002

