

In dieser Einkleidung hat sich vielleicht in der Neuzeit ein großer Wandel vollzogen. Lesen wir die mittelalterlichen Formulierungen, so stoßen wir meist auf kosmisches, materielles Geschehen als Ausgangspunkt. Man hat ihnen das zum Vorwurf gemacht. Aber dabei hat man nicht bedacht, daß der antik-mittelalterliche Naturbegriff ein anderer war als unser naturwissenschaftlicher. Jener Mensch lebte vertraut in der Natur, sie gehörte zu ihm, und er verstand sie mit menschlichen Kategorien. So fand er in diesen Vorgängen verobjektivierend, was sein Inneres bewegte; sie spiegelten sein eigenes Sein gleichsam wieder; in ihnen fühlte er sich betroffen. Die heutige Naturwissenschaft und Technik hat mit diesem gewiß oft zu menschlichen Verstehen aufgeräumt. Sie hat uns gelehrt, daß wir im Stofflichen nur feststellen und wirkursächlich erklären können.

Im mechanischen Geschehen der Sternbewegungen finden wir nicht mehr so leicht die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens. Konstruieren, Machen liegt dem heutigen Großstadtmenschen näher als Wachsen, Werden. Darum bekümmert ihn der Hinweis auf die Bewegung weiter nicht. Er hat auch gelernt, daß Zielstrebigkeit in der Natur nicht immer da ist, wo wir sie zu sehen meinen, weil wir sie leicht in die Natur hineinsehen. Die stoffliche Welt erscheint nicht mehr als eine übersichtlich geordnete und sinnvoll abgeschlossene Stufenordnung, aus der die Vernünftigkeit des Weltgrundes hell entgegenleuchtet. Zu dieser neuen, unvertrauten Einstellung der Natur gegenüber kommt noch ein anderer Grund. Die

Fortschritte der Kultur haben an vielen, mehr oberflächlichen Stellen mehr oder weniger Sicherheit gegen unvorhergesehene Bedrohung gebracht. Der heutige Mensch fühlt sich vom Naturgeschehen insoweit weniger abhängig, als er gelernt hat, es zu lenken und zu beherrschen. Darum wird sich der heutige Gottesbeweis unmittelbarer dem Menschen und seinem Dasein hinwenden müssen. Dieses Dasein empfindet seine unaufhebbare Bedrohtheit ja zu jeder Zeit, und heute vielleicht wieder stärker als je. Aber man muß die Stellen zu finden wissen, wo sie heute sich meldet: man muß von jenen Bezirken sprechen, aus denen sich wie aus dem bloß Stofflichen der Puls menschlichen Lebens noch nicht zurückgezogen hat, ja überhaupt nicht zurückziehen kann. Die vielen neuzeitlichen Versuche, die Gottesbeweise durch etwas Wirksames zu ersetzen, lassen sich von hier aus verstehen und in dem, was an ihnen haltbar ist, hier einordnen. Sie werden vor allem viel unmittelbarer von dem Selbstzeugnis des Menschendaseins, besonders auch wie es uns die Religionsgeschichte immer mehr zugänglich macht, als von den Naturvorgängen allein auszugehen haben und so der religiösen Erfahrung in unmittelbarer Weise das Wort geben. Religiöse Erfahrung und Gottesbeweise werden dann nicht nebeneinanderstehen oder sich gar ausschließen, sondern diese werden auf jenen aufbauen und uns dafür deren echten Gehalt von jeder bloßen Zutat des Irrtums und des Scheines gereinigt in seiner ausnahmslosen Zuverlässigkeit aufleuchten lassen.

EIN UNVERSTANDENES UND MISSDEUTETES ZEICHEN IM RITUS DER TAUFWASSERWEIHE

Von Joseph Braun S. J.

In dem in seinen Hauptbestandteilen schon im sogenannten gelasianischen und im sogenannten gregorianischen Sakramentar vorliegenden Ritus der Taufwasserweihe am Karsamstag findet sich gegen Schluß der feierlichen Präfation, durch die die Weihe vollzogen wird, eine eigenartige Zeremonie. Es ist die Zeremonie des dreimaligen Anblasens des Taufwassers in Form eines kleinen Gabelkreuzes (Y). Voraus geht eine dreimalige Einsenkung der brennenden Taufkerze in das Taufwasser, bei der der Priester ebenso oft, aber jedesmal in höherer Tonlage, singt: „Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus Sancti.“ Es folgen im Präfationston die Worte: „Totamque huius aquae substantiam regenerandi foecundet effectus“ („Und befruchte den ganzen Bestand dieses Wassers mit der Fähigkeit, die Wiedergeburt zu bewirken“), die Herausnahme der Kerze, der Schluß der Weihepräfation und das Eingießen der heiligen

Öle, Katechumenenöl und Chrisam, in das Wasser. Gegenstand der nachfolgenden Ausführungen, die sich ausschließlich auf den besten Quellen, den Sakramentaren, Pontifikalien und Ritualen, aufbauen, ist nur die Zeremonie des dreimaligen Anblasens des Taufwassers.

Alter der Zeremonie

Eingefügt wurde die Zeremonie in den römischen Ordo der Taufwasserweihe, wie er sich in völlig gleicher Form im Gelasianum und Gregorianum findet, im Frankenreich.

Sie begegnet uns hier schon in dem um 775 geschriebenen Sakramentar von Gellone (Guilhem-le-Désert), einem der gelasianischen Sakramentare, das Bestandteile des gregorianischen Sakramentars in sich aufgenommen und die dem Gelasianum ursprünglich eigene Aufteilung in drei Bücher aufgegeben hat. Es ist das früheste Beispiel eines römischen Sakramentars, in dem

uns im Taufwasserweiheordo die Zeremonie begegnet. Ihren Platz aber hat die Rubrik, welche das dreimalige Anblasen vorschreibt, in ihm noch nicht, wie später, vor dem Gebet „Descendat“ oder in diesem, sondern, was sehr zu beachten ist, erst am Schlusse desselben unmittelbar vor der Rubrik, welche von dem Eingießen des Chrisam in das Taufwasser handelt. Zwei etwas jüngere Beispiele bieten ein 798 begonnenes, 800 vollendetes gregorianisiertes Gelasianum aus St-Remi zu Reims, das sich nur in einer Abschrift erhalten hat, und das dem Anfang des 9. Jahrhunderts entstammende, der gleichen Klasse angehörende Sakramentar von Angoulême, in denen die das Anblasen betreffende Rubrik jedoch nicht mehr der Präfation am Schluß des Gebetes „Descendat“ angefügt, sondern diesem bereits vorausgeschickt bzw. nach den Worten „Spiritus tui“ eingefügt ist.

In das gregorianische Sakramentar hat die Zeremonie erst seit dem dritten Viertel des 9. Jahrhunderts Eingang gefunden. Die frühesten Handschriften desselben, in denen sie uns im Ritus der Taufwasserweihe begegnet, sind die Sakramentare Cod. Vat. Reg. 337 und Cod. Vat. Ottob. 313 in der Vatikanischen Bibliothek, das Sakramentar Rodrads von Corbie von etwa 855 in der Nationalbibliothek zu Paris und ein Sakramentar von etwa 895 in der Kölner Dombibliothek (Cod. 137), alles Sakramentare, die im Frankenlande oder doch diesseits der Alpen geschrieben wurden. Andere Handschriften des 9. Jahrhunderts, die die Zeremonie im Ritus der Taufwasserweihe bereits kennen, sind ein „Ordo romanorum in ebdomada maiore“ aus der zweiten Hälfte desselben in der Bibliothek zu Wolfenbüttel und ein von J. Metzger herausgegebenes Pontifikale alemannischen Ursprungs aus dem Ende des Jahrhunderts in der Bibliothek zu Donaueschingen. In keiner dieser Handschriften steht die das Anblasen des Wassers vorschreibende Rubrik mehr am Schlusse der Weihepräfation wie im Sakramentar von Gellone. Bei den vorhin genannten gregorianischen Sakramentaren geht sie vielmehr dem Schlußgebet „Descendat“ voraus, im „Ordo baptismi“ der Wolfenbütteler und der Donaueschinger Handschrift ist sie nach den Worten „Spiritus tui“ eingeschoben.

Herkunft der Zeremonie

Die Zeremonie entstammt, obwohl sie seit Jahrhunderten Bestandteil des römischen Ordo der Taufwasserweihe ist, nicht dem römischen liturgischen Brauch.

Denn sie fehlte als solche nicht nur im ursprünglichen Gelasianum, das in dem berühmten Cod. Vat. Reg. 317 noch vorliegt, sondern auch im ursprünglichen Gregorianum, das sich in dem von P. Kunibert Mohlberg O. S. B. herausgegebenen Sakramentar von Padua erhalten hat, ja selbst nach Ausweis eines 812 geschriebenen gregorianischen Sakramentars zu Cambrai, das von Professor Lietzmann veröffentlicht wurde, in dem von Papst Hadrian Karl d. Gr. 791 auf dessen Bitten hin geschickten hadrianischen Gregorianum, dessen Kopie das Cambraier Sakramentar ist. Aber auch Amalar von Metz kennt in Kap. 82 des ersten Buches seiner auf römische liturgische Libelli sich gründenden Schrift „De officiis ecclesiasticis“, wo er in ihr von

der Segnung des Taufwassers handelt, noch nicht die Zeremonie. Denn wenn das der Fall gewesen wäre, hätte er sie sicher ebenso mystisch gedeutet wie das Einsenken der Kerzen, das er erwähnt. Ebenso findet das Anblasen noch keine Erwähnung in den von Mabillon veröffentlichten, spätestens um 800 geschriebenen römischen Libelli, die die Feier der Kartage regeln und dabei auch die Weihe des Taufwassers am Kar Samstag beschreiben, und in der wohl noch älteren römischen Skrutinienordnung, dem siebten Ordo Mabilons (Migne, P. L. 78, 956, 964, 999).

Woher aber stammt die Zeremonie des dreimaligen Anblasens des Taufwassers, die seit dem späten 8. Jahrhundert im Frankenreich ihre Aufnahme in den dort mit dem Gelasianum und Gregorianum an Stelle des gallikanischen angenommenen römischen Ordo der Taufwasserweihe fand, nach dem Vorgesagten aber nicht dem römischen Brauch entnommen sein kann? Die Antwort gibt das sogenannte Missale Gothicum in der Vaticana (Vat. Reg. 317), ein um 700 wahrscheinlich für die Kirche von Autun geschriebenes rein gallikanisches Sakramentar. Denn in ihm findet sich schon am Schluß des von dem römischen völlig verschiedenen Ordo der Taufwasserweihe vor der das Eingießen von Chrisam vorschreibenden Rubrik: „Et mittis chrisma in modum crucis“, die auch in dem Sakramentar von Gellone den Weiheritus abschließende, in der Folge aber dem Schluß der Weihepräfation vorausgeschickte oder eingefügte Rubrik: „Deinde sufflas aquam per tres vices.“ Sie bekundet, daß die völlig gleiche Rubrik im Sakramentar von Gellone und den weiteren gelasianischen und gregorianischen Sakramentaren nicht etwas Neues, sondern ein dem gallikanischen Ritus schon lange vorher eigentümlicher Bestandteil des Taufwasserweiheordo war, und daß die Zeremonie demnach dem gallikanischen Ritus entnommen wurde.

Verbreitung der Zeremonie

In Sakramentaren, Pontificalien und Ritualien des 10. und 11. Jahrhunderts begegnet uns die Zeremonie im Ordo der Taufwasserweihe oft.

So z. B. im sog. Eligiussakramentar und einem Sakramentar von Moissac in der Nationalbibliothek zu Paris, in einem Sakramentar im Priesterseminar zu Mainz, im Sakramentar Clm 3005, und einem Freisinger Sakramentar Clm 6421 der Staatsbibliothek zu München, in einem von Martène veröffentlichten Ordo baptismi eines Sakramentars von St-Germain-des-Prés zu Paris und eines Sakramentars von Chelles, im Sakramentar Leofrics von Exeter, in dem sog. Sacramentarium triplex in der Zentralbibliothek zu Zürich, in einem Mainzer Sakramentar in der Staatsbibliothek zu Wien, in einem Fuldaer Sakramentar in der Universitätsbibliothek zu Göttingen, im Sakramentar Heinrichs II. und in einem Sakramentar aus Weihenstephan in der Staatsbibliothek zu München, in dem Sakramentar C. 88 der Kölner Dombibliothek und als nach-

trägliches Eintrag in einem aus St. Gallen stammenden, um 860 geschriebenen Sakramentar in der Wiener Staatsbibliothek (Cod. theol. 1815).

Ein ständiger Bestandteil des Ritus der Taufwasserweihe war aber die Zeremonie noch nicht.

So fehlt sie beispielsweise noch in ihm im Sakramentar Ratolds von Corbie in der Pariser Nationalbibliothek, im sog. Pontifikale des Bischofs Prudentius von Troyes daselbst und namentlich auch noch im sog. Ordo Romanus vulgatus von etwa 950 bei Hittorp. Selbst im späteren Mittelalter hatte sie sich noch keineswegs allgemein eingebürgert, wie wir aus dem 1286 verfaßten „Rationale divinarum officiorum“ des Durandus (l. 6, c. 82, n. 11), einem von Chavalier veröffentlichten Ordinarium der Kathedrale von Bayeux aus dem 13. Jahrhundert, einem Pontifikale französischer Herkunft aus dem 14. in der Münchner Staatsbibliothek und andern liturgischen Handschriften, die den Ordo der Taufwasserweihe enthalten, ersehen. Sie fehlte sogar vereinzelt noch zu Beginn des 16. Jahrhunderts im Ritus der Taufwasserweihe, wie im Liber ordinarius des Domes zu Erlau von 1509.

Allgemein heimisch wurde sie erst durch und mit Aufnahme des römischen Missales, in welchem sie im Ordo der Taufwasserweihe vorgeschrieben ist, seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert. Bis zum 13. Jahrhundert war die die Zeremonie betreffende Rubrik dem mit den Worten „Descendat“ beginnenden letzten Abschnitt der Weihepräfation bald vorausgeschickt, bald nach den Worten „Spiritus tui“ ihm eingefügt. Im späteren Mittelalter wird dann das letztere jedoch das Gewöhnlichere, ja fast die Regel.

Wann die Zeremonie zu Rom in dem Ritus der Taufwasserweihe sich einbürgerte, ist nicht festzustellen.

Ob man aus ihrem Fehlen im Taufwasserweihe-Ordo des der Mitte des 10. Jahrhunderts entstammenden Ordo Romanus vulgatus schließen darf, daß man sie damals dort noch nicht gekannt habe, muß dahingestellt bleiben. Im 12. Jahrhundert bildete sie jedenfalls auch zu Rom einen Bestandteil des Ritus der Taufwasserweihe, wie sich aus n. 21 des 10. römischen Ordo Mabillons und aus dem den damals zu Rom in Brauch stehenden Ritus derselben wiedergebenden, 1212 geschriebenen Pontifikale von Apamea ergibt.

Bemerkenswert ist, daß sich die Taufwasserweihe im späteren Mittelalter meist nicht in den an die Stelle der Sakramentare, denen sie bis zum 13. Jahrhundert eingefügt war, getretenen Missalien findet, die darum auch nur wenig Beiträge zur Geschichte der Zeremonie bieten, sondern in den Ritualien, Obsequialien, Agenden und Ordinarien.

Bedeutung der Zeremonie

Ihrer Bedeutung nach hat die Zeremonie nicht exorzistischen Charakter wie das dreimalige Anblasen des Täuflings zu Beginn des Taufritus. Sie

symbolisiert weder Läuterung des Taufwassers von dämonischen Einflüssen und Abwehr solcher von ihm, noch wirkt sie kraft des Gebetes der Kirche beides. Der Sinn des Anblasens ist vielmehr ein analoger, wie der des „insufflare“ bei Joh. 20, 22, das die Mitteilung des Heiligen Geistes zum bildlich sinnfälligen Ausdruck bringt. Denn die Zeremonie des Anblasens kann keinen andern Charakter und keine andere Bedeutung haben als die Worte „Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus Sancti“, die sie als sie versinnbildende Zeremonie begleitet. Jene Worte bitten nun aber, es möge die Gnadenkraft des Heiligen Geistes auf das zu Weihende Taufwasser herabsteigen, damit dieses, durch sie geheiligt, würdiges und geeignetes Mittel zur übernatürlichen Wiedergeburt bei Spendung der Taufe werde. Das Anblasen des Wassers kann deshalb nur als symbolische Darstellung eben dieses Herabsendens der Gnadenkraft des Heiligen Geistes auf das Wasser verstanden werden.

Diesen sanktifikatorischen Charakter hat das dreimalige Anblasen des Wassers auch schon im Ritus der Taufwasserweihe des Missale Gothicum. Allerdings enthält das in ihm die Weihe schließende Gebet in seinem ersten Teil einen Exorzismus, doch ist nicht diesem das Anblasen als ihn versinnbildende Zeremonie beigegeben, sondern dem den Abschluß der Weihe und die Vorbereitung auf das nun folgende Eingießen des Chrisams in das durch die Weihe geheiligte Wasser bildenden sanktifikatorischen zweiten Teil: „Da locum Spiritui Sancto, ut omnes, qui descenderint in hunc fontem, fiat eis lavacrum baptismi regenerationis in remissionem omnium peccatorum.“ Ihre Bestätigung erhält diese Deutung des Charakters, der der Zeremonie im Missale Gothicum eignete, durch das Sakramentar von Gellone.

Denn wie dieses sie bei ihrer Herübernahme in den römischen Ordo der Taufwasserweihe dort beließ, wo sie sich im Ordo des Missale Gothicum befunden hatte, d. i. am Schlusse der Weihegebete vor dem Eingießen des Chrisams, so hat es sie ersichtlich auch unter Beibehaltung des Sinnes, den sie in diesem hatte, dem römischen Ordo eingefügt. Nun enthält aber der mit „Descendat“ beginnende Schlußabsatz des römischen Taufordos nichts, was Exorzismus genannt werden könnte, und hat die Zeremonie darum in ihm einen zweifellos sanktifikatorischen Charakter, also wird sie einen solchen auch schon am Schluß der gallikanischen Taufwasserweihe besessen haben.

Noch klarer als im Sakramentar von Gellone kam der sanktifikatorische Charakter der Zeremonie zum Ausdruck, als die sie betreffende Rubrik zu Ende des 8. Jahrhunderts vom Schluß des Weihegebetes vor oder nach die den letzten Abschnitt desselben beginnenden Worte: „Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus tui“, versetzt und die Zeremonie des Anblasens dadurch mit eben

diesen Worten als ein sie symbolisch darstellender Akt verbunden wurde.

Stets war das Anblasen, wie schon im *Missale Gothicum*, so auch im römischen *Ordo* der Taufwasserweihe, seitdem es in diesen Eingang gefunden hatte, ein dreimaliges. Warum, liegt zu Tage. Symbolisierte das Anblasen des Wassers durch den Priester die Heiligung desselben durch die auf es herabsteigende Gnadenkraft des Heiligen Geistes, so sollte das dreimalige Anblasen zum Ausdruck bringen, daß diese Heiligung das Werk des dreieinigen Gottes sei und daß das Anblasen zum Zweck derselben erfolge im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Jede andere Deutung des dreimaligen Anblasens ist ausgeschlossen. Fand vor dem dreimaligen Anblasen des Taufwassers das Einsenken einer oder zweier brennenden Kerzen in das Wasser statt, wie es im *Ordo* der Taufwasserweihe der gelasianischen Sakramentare von Gellone, von St-Remi zu Reims und von Angoulême schon zu Ausgang des 8. Jahrhunderts, in dem gregorianischen erst seit dem Ende des 9. vorgeschrieben ist, dann jedoch allgemein die Regel wird, gesellte sich also in diesem Falle zu den Worten „*Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus tui*“ eine doppelte Zeremonie, so wies das Einsenken der Kerzen auf die Wirkung der Taufwasserweihe, das Heiligwerden des Taufwassers, das dreimalige Anblasen aber auf dessen Heiligung als Akt durch die von dem Dreieinigen bewirkte Herabkunft der Gnadenkraft des Heiligen Geistes als des Mittels derselben hin.

Form des Anblasens

Betreffs der Form, in der das Anblasen des Taufwassers geschehen sollte, gibt das *Missale Gothicum* noch keine Anweisung. Es schreibt lediglich ein dreimaliges Anblasen desselben vor. Anders verhält es sich jedoch dann im Sakramentar von Gellone, das der Rubrik: „*Et insufflat sacerdos ter (sic) vicibus in aqua hoc modo.*“ Leider hat der Schreiber es unterlassen, die Worte „*hoc modo*“ durch ein beigefügtes Zeichen zu verdeutlichen. Ein Kreuzchen kann mit ihnen nicht gemeint sein. Bei dem „*hoc modo*“ im Sakramentar kann es sich vielmehr nur um ein Zeichen gehandelt haben, wie es später immer wieder der Rubrik beigefügt wird, wenn in ihr ein Anblasen des Wassers in einer bestimmten Form durch einen und denselben Zusatz wie „*hoc modo*“, „*in hunc modum*“, „*ad hanc figuram*“, „*iuxta hanc figuram*“, „*secundum hanc figuram*“ angeordnet ist. Hätte nämlich das Anblasen in Gestalt eines Kreuzchens erfolgen sollen, ein Brauch, der uns übrigens erst in Ritualen des 14. und 15. Jahrhunderts und auch in diesen nur ganz vereinzelt begegnet — Beispiele bieten das von Franz herausgegebene *Rituale* des Bischofs Hein-

rich I. von Breslau († 1319), ein *Rituale* des 14. Jahrhunderts in der Staatsbibliothek zu München (Clm 17028), ein *Rituale* (Clm 2776) aus dem 15. sowie ein *Rituale* aus Polling (Clm 11323) daselbst, sowie die von Freisen veröffentlichte Schweriner Agende von 1512 —, so hätte die Rubrik sicher gelaute: „*Sufflet in fontem tribus vicibus ad modum crucis*“, wie es in den genannten Ritualien wirklich der Fall ist.

Übrigens war der Brauch, das Anblasen in einer bestimmten Form vorzunehmen, keineswegs überall heimisch, wo dieses bereits zum Ritus der Taufwasserweihe gehörte. Er hat sich nur langsam eingebürgert.

Von den Ordines der Taufwasserweihe des 9. Jahrhunderts kennt ihn erst einer, der *Ordo* in dem dem Ausgang desselben entstammenden Pontifikale von Donaueschingen. Denn im *Ordo* des Sakramentars von etwa 860 in der Wiener Staatsbibliothek sind die Rubrik: „*Hic fla ter in aquam*“, und das ihr beigefügte Zeichen nicht ursprünglich, sondern spätere, am Rand angebrachte Zutat, und nicht anders verhält es sich mit dem erst nachträglich im Kölner Sakramentar von etwa 895 der Rubrik: „*Hic suffla in aqua tribus vicibus*“, am Rande beigegebenen Zeichen. Von elf Ordines der Taufwasserweihe des 10. Jahrhunderts weisen den Brauch erst fünf auf.

Größere Verbreitung erlangt derselbe erst seit dem 12. Jahrhundert, doch begnügt sich noch der *Ordo* der Taufwasserweihe in einem *Rituale* des 15. Jahrhunderts in der Staatsbibliothek zu München (Clm 2776), ein Anblasen des Taufwassers ohne Angabe der Form, in der es erfolgen solle, vorzuschreiben.

Das Zeichen der Form des Anblasens

Sollte das Anblasen in einer bestimmten Form geschehen, dann ist die es vorschreibende Rubrik durch ein dieselbe angegebendes Zeichen ergänzt. In der Regel enthält sie in diesem Falle einen Hinweis auf das Zeichen, wie „*hoc modo*“, „*in hunc modum*“, „*iuxta hanc figuram*“, „*in similitudinem huius figurae*“ u. a., doch hat man auch wohl ohne einen solchen der Rubrik das Zeichen beigefügt, wie schon in Cod. 137 der Kölner Dombibliothek und im St. Gallener Sakramentar der Wiener Staatsbibliothek, in beiden als späteren Zusatz, im Clm 3005, Clm 6424, Clm 4456, Clm 6427 und noch in dem aus der Zeit um 1500 datierenden Clm 3904 der Münchner Staatsbibliothek, in dem von Franz herausgegebenen *Rituale* von St. Florian und einigen andern Handschriften.

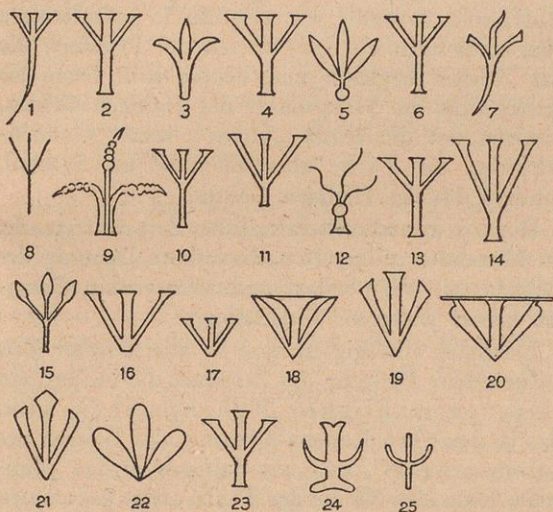
Aus der Zeit vor dem 10. Jahrhundert liegen noch keine Beispiele des Zeichens vor.

Im Sakramentar von Gellone und im Pontifikale von Donaueschingen wird zwar auf ein solches hingewiesen, doch hat der Schreiber vergessen, es beizufügen. Das Zeichen im Cod. 137 der Kölner Dombibliothek und

im Cod. theol. 1815 der Wiener Staatsbibliothek entstammt nicht wie diese Handschriften dem 9. Jahrhundert, sondern frühestens dem 10.—11. Jahrhundert. Das Zeichen aber, welches im Cod. Ottob. 313 den Worten „Hic suffla tribus vicibus in aqua“ beigesetzt ist, ist keines von der Art der hier in Frage kommenden Zeichen, noch auch ein Zeichen, „das die Bewegung des Hauptes beim Hauchen darstellen soll“, wie man vermutet hat, sondern lediglich ein Versetzungszeichen, das angibt, die vor „Descendat“ stehende Rubrik gehöre erst nach „Spiritus tui“.

Seit dem 10. Jahrhundert begegnet uns das Zeichen in den Ordines der Taufwasserweihe immer häufiger, im späteren Mittelalter wenn auch nicht ständig, doch immerhin sehr oft.

Seiner Form nach setzt sich das Zeichen bis zum 14. Jahrhundert wie im heutigen Missale aus drei Zinken zusammen, einer längeren mittleren und zwei kürzeren, in einer ihrer Länge entsprechenden Entfernung vom oberen Ende der mittleren aus



1. C. l. mon. 3005; 9.—10. Jh. — 2. C. Col. 113; 9.—10. Jh. — 3. C. l. Vindob. theol. 1815; 10. Jh. — 4. C. l. Vindob. 1888; 10. Jh. — 5. C. l. mon. 6481; 10. Jh. — 6. C. Col. 43; 10. Jh. — 7. C. Goetting. theol. 231; 10. Jh. — 8. C. l. mon. 21587; 11. Jh. — 9. C. l. mon. 4456; 1014. — 10. C. l. mon. 6428; 12. Jh. — 11. C. l. mon. 3909; 12. Jh. — 12. C. l. mon. 6427; 12. Jh. — 13. C. Col. 88; 12. Jh. — 14. Ordin. lib. Essend.; 14. Jh. — 15. C. l. mon. 507; 14. Jh. — 16. C. l. mon. 4118; 14. Jh. — 17. C. l. mon. 23310; 14. Jh. — 18. C. l. mon. 10073; 14. Jh. — 19. Rit. Brixin.; 1494. — 20. C. l. mon. 3904; 15. Jh. — 21. Rit. Brixin.; 1550. — 22. Rit. Swerin.; 1521. — 23. Rit. Rom. 1584. — 24. Rit. Brixin.; 1609. — 25. Pam. liturg.; 1571.

dieser rechts und links schräg aufwärts herauswachsenden seitlichen. Die Zinken bestanden bald aus überall gleich breiten, hier dünneren, dort dickeren Strichen, bald verbreiterten sie sich oben in Angleichung an lateinische Majuskeln zu einem Kopf, die mittlere aber in gleicher Weise auch wohl unten zu einem Fuß. Leicht geschweift sind die Zinken ungewöhnlicherweise im Fuldaer Sakramentar der Universitätsbibliothek zu Göttingen,

einen schweifartigen Fortsatz zeigt unten die mittlere in dem dem 9.—10. Jahrhundert entstammenden Sakramentar Clm 3005 in der Staatsbibliothek zu München. In dem aus dem 14. Jahrhundert datierenden Rituale Clm 507 derselben Bibliothek enden die Zinken oben statt in Köpfen in mandelförmigen Ansätzen. Die Form von schmalen lanzettförmigen Gebilden zeigen die Zinken in einem Freisinger Sakramentar aus dem späten 10. Jahrhundert in der Münchner Staatsbibliothek (Clm 6421), in welchem zudem der mittlere Zinken unten mit einer Kugel abschließt. In eine dreiteilige Rispe ist das Zeichen umgebildet im Sakramentar Heinrichs II. in der gleichen Bibliothek (Clm 4456), in ein dreiteiliges Blatt im Sakramentar aus St. Gallen in der Staatsbibliothek zu Wien. Eine eigenartige Bildung eignet dem Zeichen in einem Freisinger Benediktionale aus dem 12. Jahrhundert in der Staatsbibliothek zu München (Clm 6427). Die Zinken bestehen bei ihm in gekrümmten oder gewellten Linien, aus dem unteren Teil der mittleren aber ist bei ihm ein aus einem abgestumpften Kegel und einer Kugel sich zusammensetzender Untersatz geworden.

Die wesentliche Grundform des Zeichens ist aber auch bei diesen dem 10., 11. und 12. Jahrhundert entstammenden, ornamental gedachten Umbildungen desselben beibehalten und noch deutlich zu erkennen. Stärker weicht von ihr eine Form des Zeichens ab, die uns im 14., 15. und frühen 16. Jahrhundert neben der Urform, die sich auch in diesen noch behauptet, nicht wie jene älteren Umbildungen nur vereinzelt, sondern sehr oft begegnet. Sie unterscheidet sich von der ursprünglichen, und zwar auch von deren Umbildungen, dadurch, daß die mittlere Zinke bei ihr sich nicht mehr über die seitlichen hinaus nach unten verlängert, und daß infolgedessen bei ihr die seitlichen vom unteren Ende der mittleren schräg nach oben aufwachsen, alle drei Zinken die gleiche oder fast die gleiche Länge zeigen und das Zeichen eine der Urform fremde fächerartige Gestalt erhalten hat. Dazu kommt als weitere Eigentümlichkeit der neuen Form, daß die Zinken bei ihr sich von unten nach oben zu verbreitern pflegen, ja manchmal förmliche Keile oder wie in der Schweriner Agende von 1521 mandelförmige, unten spitze, oben abgerundete Gebilde darstellen. Geblieben ist aber die für das Verständnis und die Deutung des Zeichens entscheidende Art der Verbindung der Zinken, infolge deren die seitlichen nach wie vor aus der mittleren herauswachsen und mit ihr ein einheitliches Ganzes bilden.

Zu einem griechischen Psi (ψ) wurde das Zeichen erst in nachmittelalterlicher Zeit, nicht jedoch, weil die Drucker, wie man reichlich naiv gemeint hat, keine Type mit dem Zeichen Ψ in ihrem Setzerkasten hatten und sie es deshalb durch den grie-

chischen Buchstaben Psi ersetzten. Findet es sich in Form des Psi doch selbst in Drucken der berühmten Antwerpener Plantinschen Druckerei, wie in einem aus ihr hervorgegangenen Missale romanum von 1614 und in einem in ihr gedruckten Kölner Missale von 1626; einer Druckerei, die sicher nicht nötig hatte, ja sich nicht einmal dazu verstanden haben würde, zu jenem Behelf ihre Zuflucht zu nehmen. Zudem haben die Drucker doch nur so das Zeichen wiedergegeben, wie ihre Auftraggeber es wollten. Denn es waren letztlich nicht sowohl jene, welche dem Zeichen die ψ -Form geben, als vielmehr die Liturgiker, wie schon Pamelius 1571 in seinem Liturgicon und später Martène in seinem so hochwissenschaftlichen Werke „De antiquis ecclesiae ritibus“, um nur diese zu nennen. Selbst im Memoriale Rituum Benedikts XIII. von 1724 wird das Zeichen als der griechische Buchstabe ψ gedeutet.

Daß man das Zeichen in nachmittelalterlicher Zeit in der Form eines ψ darstellte, hatte seinen Grund darin, daß man es tatsächlich als ein ψ deutete; ein Irrtum, der übrigens unschwer erklärlich ist. Der Brauch entstammt der Zeit, in der man anfang, die Sakramentare und Ritualien des 9. und der nächstfolgenden Jahrhunderte zu studieren. In diesen aber hatte das Zeichen eine Form, die einigermaßen an die Gestalt erinnerte, wie sie zur gleichen Zeit dem griechischen Majuskel-Psi eignete. Bemerkenswert ist, daß das „Rituale romanum, iussu Gregorii editum“ von 1583 das Zeichen noch nicht durch ein Psi wiedergibt, sondern in der ursprünglichen Form, wie sie sich heute wieder im römischen Missale findet.

Das Mittelalter hat in dem Zeichen kein Psi gesehen. Das beweisen die schon aus dem 10. und 11. Jahrhundert in Sakramentaren vorliegenden Umbildungen des ursprünglich schlicht geometrisch gestalteten Zeichens, die in keiner Weise als solches verstanden werden können und sicher auch nicht verstanden worden sind, und noch mehr die Umbildung des Zeichens im späten Mittelalter, bei der es durch Einbuße des unteren Teiles der mittleren Zinke zu einem fächerartigen Gebilde wurde. Das beweist auch die Weise, wie in der das Anblasen betreffenden Rubrik des Ordo der Taufwasserweihe auf das Zeichen hingewiesen wird: „in hunc modum, iuxta hanc figuram“ u. a. Denn hätte man in ihm den griechischen Buchstaben Psi gesehen, hätte man doch wohl „iuxta hanc literam“ oder „in modum, iuxta figuram huius literae“ geschrieben, denn einen Buchstaben bezeichnet man nicht als „modus“, als „figura“. Und wie konnte man, darf man auch wohl fragen, ausgerechnet im Frankenland im späten 8. Jahrhundert — denn schon bei dem leider fehlenden Zeichen im Sakramentar von Gellone handelte es sich zweifellos um die seit dem 10. Jahrhundert in den Handschriften ständig als solche bezeugte Figur Ψ — dazu kommen, für das Zeichen den griechischen Buchstaben Psi zu wählen. Den Heiligen Geist, der in der Heiligen Schrift nie $\psi\upsilon\chi\eta$, sondern stets $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$, genannt wird, kann es nicht bezeichnen; die „virtus Spiritus Sancti“ wird durch den Luftstrom symbolisiert, den der Priester auf das Wasser bläst, die Wirkung der

Weihe aber, d. h. die Heiligung des Wassers und die Eignung desselben, als entferntere Materie des Taufwassers zu dienen, hat nicht den Charakter einer $\psi\upsilon\chi\eta$. Wie viele hätten übrigens auch das Zeichen zur Zeit, als es in den Ordo der Taufwasserweihe Aufnahme fand, verstanden, ja nur verstehen können, wenn es ein griechisches ψ darstellte?

Bedeutung des Zeichens

Über die Bedeutung des Zeichens geben uns die mittelalterlichen Liturgiker keinen Aufschluß, auch nicht die späteren, wie Honorius, Belet, Sicard von Cremona und selbst nicht Durandus. Sie erwähnen es nicht einmal. Als „figura Spiritus Sancti“ wird es ganz vereinzelt in dem aus dem 14. Jahrhundert datierenden Liber ordinarius der Essener Stiftskirche bezeichnet; aus welchem Grunde, ist nicht angegeben. Vielleicht, weil man in dem Zeichen Ψ ein skizzenhaftes Bild einer herabschwebenden Taube gesehen hat. Doch entspricht die dem Ordo in ihm beigefügte Figur einer solchen Auffassung so wenig wie möglich. Es paßt letztere aber auch nicht zu den Worten des Priesters, die das Zeichen begleitet und deuten soll. Denn sie bitten nicht um Herabkunft des Heiligen Geistes, sondern um die seiner „virtus“, seiner Gnadenwirkung, die Taube aber ist nicht ihr Symbol, sondern das des Heiligen Geistes.

Die erst in nachmittelalterlicher Zeit auftretende, im Mittelalter nirgends nachweisbare Deutung des Zeichens als $\psi\upsilon\chi\eta$ bedarf nach dem vorhin Gesagten keiner weiteren Widerlegung.

Durchaus abwegig ist eine in allerjüngster Zeit aufgetretene Deutung des Zeichens, die in ihm „ein altes germanisches Runenzeichen sieht, das in den alten Runenalphabeten das Zeichen des Lebens gewesen“, und das dadurch in den römischen Ritus der Weihe des Taufwassers gekommen sein soll, daß „Mönche aus dem Norden die Bücher, in denen es sich fand, nach Rom brachten oder daß solche Bücher zur kirchlichen Gutheißung zum Mittelpunkt des katholischen Lebens gesandt wurden“; zwei Behauptungen, die beide trotz der Sicherheit und Bestimmtheit, mit der sie vorgetragen wurden, gleich unzutreffend sind. Denn was die zweite betrifft, so ist, wie früher eingehend nachgewiesen wurde, das Zeichen nicht zu Rom, sondern im Frankenland in den römischen Ordo der Taufwasserweihe gekommen, in den des gelasianischen Sakramentars schon, jedoch für lange nur als Einzellerscheinung, um 775, in den des gregorianischen frühestens erst seit dem Ende des 9. Jahrhunderts und auch seitdem zunächst nur vereinzelt und nur allmählich. Zu Rom aber hat es in ihm wohl kaum vor dem 11. Jahrhundert Aufnahme gefunden, wenn nicht gar noch später. Welchen Anlaß hätte man zudem zu Rom gehabt, ein dort völlig fremdes und unverständliches nordisches Zeichen

in den Taufwasserweiheritus herüberzunehmen? Was aber die erste anlangt, so stellte das Zeichen Ψ in den alten Runenalphabeten entweder lediglich den Buchstaben Z dar, wie im angelsächsischen, oder den Buchstaben R, wie im älteren nordischen, oder endlich den Buchstaben M, wie im jüngeren nordischen. In der Bedeutung eines Lebenszeichens begegnet es uns zu keiner Zeit in den drei Alphabeten. Aber auch in den Runenliedern, die doch den Sinn der einzelnen Runenzeichen erklären, erscheint das Zeichen nirgends als Lebensrune, weder in dem von Grimm übersetzten angelsächsischen Runenlied (Faulmann, Geschichte der Schrift [Wien 1880] 183), noch in den Runengedichten der älteren Edda und in den norwegisch-isländischen Runenliedern, wie mir der Professor der nordischen Sprachen an der Universität Stockholm, Dr. El. Wessén, als Fachmann freundlichst mit dem Beifügen mitteilte, daß ihm das in Frage stehende Runenzeichen im Sinne von Lebensrune überhaupt völlig unbekannt sei. Den Sinn „Lebensrune“ hat man, wie mir Herr Professor Wessén ebenfalls schrieb, unzweifelhaft erst in jüngerer Zeit in es hineingedeutet. Dem Mittelalter war diese Bedeutung der Rune völlig fremd; so fremd, daß sie im Runenkalender nach Faulmann (a. a. O. 106) vielmehr die Zeit des Schlachtens angab.

Daß das den Worten „Descendat in hanc“ beigefügte Zeichen in seiner einfachsten Form, in der es sich als ganz vereinzelter Beispiel in einem dem 11. Jahrhundert entstammenden Pontifikale aus Weihestephans (vgl. Tafel Nr. 8) findet, der Ψ -Rune ähnlich ist, beweist nicht, daß es auch eine solche darstellen soll. Das um so weniger, als in allen andern Fällen niemand, der die Runenschrift kennt, in dem Zeichen jene Rune sehen wird, ganz besonders nicht, wenn es eine Bildung zeigt wie in Clm. 3005, C. Vindob. theol. 1815, Cod. Goetting. theol. 231, Clm. mon. 4456, Clm. mon. 6427 und im späten Mittelalter (vgl. Tafel Nr. 1, 3, 7, 9, 12, 16–22).

Eine andere Deutung des Zeichens aus jüngster Zeit sieht in ihm den Lebensbaum des Paradieses symbolisiert. Mit Unrecht. Denn keines der in den mittelalterlichen Ordines der Taufwasserweihe sich findenden Beispiele des Zeichens ist formal so beschaffen, daß es als der Lebensbaum des Paradieses zu deuten wäre, ja auch nur als solcher gedeutet werden kann. Das gilt selbst von dem Zeichen im Cod. Vindob. theol. 1815 und im Clm 4456 (Abb. Nr. 3 u. 9), die nur ornamentale Umbildungen der gewöhnlichen Form des Zeichens des 10., 11. und 12. Jahrhunderts darstellen. Ganz und gar ist jene Deutung ausgeschlossen bei Zeichen, wie sie uns in Clm 6481 und Clm 6427 (Abb. 5 u. 12) begegnen, sowie bei dem fächerartigen Zeichen des späten Mittelalters. Wer wird in Zeichen ihrer Art den Lebensbaum des Paradieses auch nur vermuten, zumal dieser in

der ganzen langen Weihepräfation nicht nur nirgends ausdrücklich erwähnt wird, sondern uns in ihr überhaupt keine Spur irgend eines Hinweises auf ihn begegnet, und zwar selbst in ihrem Schlußabschnitt da, wo die Herabkunft der Gnade des Heiligen Geistes auf das Wasser erfleht wird. Mit dem in vier Arme sich teilenden Paradiesstrom verhält es sich anders; denn er wird ausdrücklich in dem Weihegebet genannt. Der Lebensbaum des Paradieses hatte ersichtlich keinen Platz in dem diesen beherrschenden Ideenkreise, weil ohne Beziehung zur Weihe des Wassers und der durch sie ihm zuteil gewordenen Befähigung, als materielles Element der Taufe dem Täufling übernatürliches Leben zu vermitteln.

Begreiflich freilich; denn der Lebensbaum des Paradieses ist nicht, wie unzutreffend gesagt wurde, ein Fruchtbarkeitssymbol. Er hatte nicht die Bestimmung, immer wieder neues Leben zu schaffen. Der Genuß seiner Früchte sollte vielmehr lediglich bereits vorhandenes Leben dauernd erhalten. Nie wird darum in der Karolingischen Zeit, der das Zeichen des Anblasens des Wassers entstammt, der Lebensbaum des Paradieses als Fruchtbarkeitssymbol gedeutet. Wo immer von seiner sinnbildlichen Bedeutung in ihr die Rede ist, ist er Symbol Christi. Selbst als Symbol des Kreuzes, eine seit dem 13. Jahrhundert gern mit ihm verbundene Symbolik, erscheint er in der Karolingerzeit nur erst ganz vereinzelt, wie in den „Laudes sanctae crucis“ des Hrabanus Maurus, als Symbol der Taufe und des Taufwassers niemals. So aber verhielt es sich auch noch im 12. Jahrhundert, wie die Schriften Ruperts von Deutz, die „Allegoriae veteris et novi testamenti“ des Pseudo-Hugo von St. Viktor und die „Glossa ordinaria“, die bis ins 14. Jahrhundert das exegetische Handbuch des Mittelalters darstellte und von größtem Einfluß auf die Auslegung der Schrift war, bekunden. Man wird daher auch der Deutung der lilien- und bäumchenförmigen Gebilde an Taufsteinen des 12. und 13. Jahrhunderts, an denen sie den Lebensbaum im Paradiese symbolisieren sollen, trotz der Bestimmtheit, mit der sie vorgetragen wird, mit berechtigtem Zweifel gegenüberstehen und in ihnen statt eines unbewiesenen Symbols das sehen dürfen, was sie an zahlreichen andern Werken der Kunst sind, ein bloßes Ornament. Auf keinen Fall gestatten sie nach dem vorhin Gesagten einen Schluß auf die Bedeutung, welche man mit dem Zeichen verband, als es Aufnahme in den Ordo der Taufwasserweihe erhielt.

Wenn also nach dem bisher Gesagten das Zeichen nicht als ψ , nicht als Taube, nicht als Lebensrune und erst recht nicht als Lebensbaum gedeutet, aber ebensowenig ein willkürliches, aller Bedeutung entbehrendes Gebilde darstellen kann, welchen Sinn wird es dann haben? Nun, den gleichen wie die Dreimaligkeit des Anblasens des Taufwassers. Was diese Zeremonie zum Ausdruck bringen sollte und soll, daß nämlich die durch das Anblasen symbolisierte Heiligung des Taufwassers das Werk des dreieinigen Gottes ist, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, eine Auffassung, die die

ganze Weihepräfatation durchzieht und beherrscht, soll durch das Zeichen noch mehr verdeutlicht, noch sinnfälliger ausgedrückt, noch faßlicher dargestellt, noch stärker betont, wie auch noch darüber hinaus darauf hingewiesen werden, daß der Priester das Anblasen vollzieht an Stelle und im Namen der heiligsten Dreifaltigkeit.

Das Zeichen ist nämlich ein Symbol des einen Gottes in drei Personen, und zwar ein bezeichnenderes und zutreffenderes als ein gleichseitiges Dreieck, als drei ineinander geschlungene Ringe, als drei konzentrische Ringe und erst recht als drei einem Kreise eingefügte, laufende, mit den Ohren verwachsene Hasen, drei in gleicher Weise angeordnete laufende, am Schopf oder Nacken sich fassende Männer und andere ähnliche, reichlich kindische Spielereien des ausgehenden Mittelalters. Gott Vater, der Urgrund der beiden andern göttlichen Personen, wird versinnbildet durch die mittlere Zinke, die den Stamm des Zeichens darstellt, Gott Sohn, der von Ewigkeit her aus dem Vater geboren wurde, durch die rechts (heraldisch gesprochen links) aus der Mitte der mittleren Zinke schräg aufsteigende seitliche, der Heilige Geist, der vom Vater und Sohn von Ewigkeit ausging, durch die dort, wo die zweite an die mittlere stößt, links (heraldisch rechts) gleichsam aus beiden emporwachsende dritte Zinke. Der Umstand aber, daß die drei Zinken nicht lose nebeneinander angebracht sind, sondern miteinander ein einheitliches, geschlos-

senes Ganze bilden, weist daraufhin, daß alle drei göttlichen Personen nur ein Gott sind, bringt die Wesenseinheit derselben zu sinnfälligem Ausdruck. Am faßlichsten tritt dieser Symbolcharakter des Zeichens bei der Form zu Tage, welche dieses bis zum 14. Jahrhundert hatte, doch eignet er auch noch der spätmittelalterlichen Form desselben. Denn wenn auch bei ihr die mittlere Zinke nach unten zu verkürzt ist, hat der Sinn des Zeichens dadurch keine Änderung erfahren, da auch bei ihr noch nach wie vor die seitlichen Zinken mit der mittleren, von der sie unten ausgehen, noch immer eine Einheit, ein Ganzes bilden.

Nach heutigem Brauch geschieht das dreimalige Anblasen jedesmal in Form des ganzen Zeichens. Ursprünglich blies der Priester das erste Mal das Wasser an in der Richtung der mittleren Zinke, das zweite und das dritte Mal in der der beiden seitlichen. Das Anblasen des ganzen Zeichens vollzog sich demnach nach dem ursprünglichen Brauch nur einmal. Der heutige Brauch entstammt erst der Zeit, als an Stelle des einmaligen Einsenkens der Kerze in das Taufwasser, das dem Anblasen vorausging, ein dreimaliges trat, d. i. dem späten Mittelalter, und ist eine Anpassung an den Wandel, der sich mit dem Einsenken der Kerze vollzog. Ein lehrreiches frühes Beispiel des heutigen Brauches bietet der dem 14. Jahrhundert entstammende Liber ordinarius der Essener Münsterkirche.

RELIGIÖSE TONKUNST UND CHRISTLICHER GLAUBE

Von Hans Kühner

Mit Überlegung sei die religiöse Tonkunst an erster Stelle genannt, als lebenspendende Quelle, die dem christlichen Glauben entspringt. „Religiöse Musik ist ein wichtiger Faktor der Menschheitsgeschichte“¹. Das besagt mit andern Worten: Zutiefst ist die religiöse Musik als ein primärer Faktor organisch mit der Seelengeschichte der Menschen im allgemeinen, der Christenheit im besonderen verwachsen. Sie ist ein seelenformendes Element. Daraus ergibt sich von selber, daß es sich im Folgenden weder um eine musikalische Stilgeschichte, noch um eine Geschichte der Kirchenmusik handeln kann. Vielmehr soll das tonkünstlerische Geschehen in den göttlichen und ethisch-christlichen Rahmen des Glaubens und seiner Ausdrucksformen hineingestellt werden und sich so dem Betrachter von erhöhter, katholisch-universaler Warte aus darstellen. Die Musik wird somit folgerichtig aus der Enge relativer Bedingtheit herausgehoben in die Sphäre des absolut-christ-

lichen, wo ihr eine beherrschende, weithin wirkende Stellung zukommt. Der Weg, der in jene Sphäre führt, ist ein Weg göttlicher Gnade, den nur wenige Priestergenie der Tonkunst gegangen sind, um am Ende ihrer Bahn zum „universellen Stil“ (Papst Pius X.), zur Erkenntnis einer Art musikalischen Glaubensbekenntnisses zu kommen. Es ist jenes Endziel, wo Musik zum Gebet wird.

Diese Endziele, die wechselseitigen Beziehungen, Befruchtungen und Bereicherungen, die den christlichen Glauben und die religiöse Tonkunst auf das innigste miteinander verbinden, sollen Gegenstand besonderer Erwägungen sein. Da ist in erster Linie die Frage nach den Grenzen der religiösen Tonkunst entscheidend. Ist überhaupt auf dem Gebiet glaubensgebundener Musik eine konfessionelle Scheidung stets möglich oder durchweg notwendig? Und weiter: In welchem Maße kann außerhalb des Rahmens rein liturgischer Musik überhaupt von religiöser Musik gesprochen werden? Es will in gewissem Sinne verfehlt erscheinen, die beispielhafteste Gestalt, wie J. S. Bach, in welchem sich alle Gegensätze künstlerischer und konfessioneller Art restlos

¹ Cherbuliez, Zum Problem der religiösen Kunst, in: Schweizer Jahrb. für Mus.-Wiss. 1924.