

BERNWARD SCHMIDT

Zwischen Reform und Erklärung.

Anmerkungen zur „tridentinischen“ Messe
aus liturgiehistorischer Perspektive

Das *Motu proprio Summorum pontificum* Papst Benedikts XVI. hat im Jahr 2007 und darüber hinaus eine teils stark emotional geführte Debatte über Wert und Berechtigung von „altem“ und „neuem“, „ordentlichem“ und „außerordentlichem“ Ritus ausgelöst. Dies ist sicherlich grundsätzlich zu begrüßen, denn wann seit der Einführung des neuen Messbuchs durch Paul VI. hatten Katholiken außerhalb liturgiewissenschaftlicher Fachdiskurse mit intellektuellem Tiefgang und persönlichem Engagement über einen Kern des christlichen Lebensvollzugs diskutiert?¹ Zugespitzt ließen sich die Polemiken in folgenden Bereichen benennen:

a) Gott und Mensch. Der „tridentinischen“ Messe wird die (möglicherweise nicht intendierte) Vermittlung eines düsteren Bildes vom erhaben-entfernt thronenden Gott zugeschrieben, der das Opfer seines Sohnes als Wiedergutmachung für die Sünden der Menschheit verlangt – und von den Menschen seither die Wiederholung des Opfers in der Messe. Umgekehrt wird der nachkonziliaren Liturgie die Verharmlosung Gottes bis zur Unkenntlichkeit vorgeworfen, indem nur noch vom „lieben“ Gott die Rede ist, der uns „Gäste an seinem Tisch“ sein lässt und unsere Sündhaftigkeit letztlich nicht so schlimm findet.

1 Zur Diskussion u.a. Michael Kunzler: Die „Tridentinische“ Messe: Aufbruch oder Rückschritt?, Paderborn 2008; Albert Gerhards (Hg.): Ein Ritus - zwei Formen: die Richtlinie Papst Benedikts XVI. zur Liturgie, Freiburg 2008; Eckhard Nordhofen (Hg.): Tridentinische Messe: ein Streitfall. Reaktionen auf das *Motu proprio „Summorum Pontificum“* Benedikts XVI., Kevelaer 2008; Stephan Wahle u.a. (Hgg.): Römische Messe und Liturgie in der Moderne, Freiburg 2013.

b) Priester und Gemeinde. Während es unbestritten ist, dass der Priester gewissermaßen am Schnittpunkt zwischen Gott und Menschen steht, erhebt sich jedoch die Frage, wie dieses Amt in der Liturgie auszuführen sei. Die Alternativen lauten (aus jeweils „gegnerischer“ Sicht): „Priesterzentrierte“ Liturgie, bei der der Priester als alleiniger Vermittler zwischen Menschen und Gott steht und die Gemeinde zum Vollzug der Liturgie letztlich nicht braucht, oder die totale „Verweltlichung“ des Priesters, der hinter dem Altar „wie hinter einer Theke [steht], seine zum Publikum gewordene Gemeinde [ansieht] und ihr mit froh geöffnetem Mund ins Gesicht [singt].“²

c) Tradition und Beliebigkeit. Die Vertreter beider liturgischer Formen nehmen für die je ihre die kirchliche Tradition in Anspruch, freilich mit unterschiedlichen Geschichtsmodellen. Während die Verfechter der nachkonziliaren Liturgie auf das frühe Christentum verweisen und die Geschichte zwischen dem 4. und dem 20. Jahrhundert als mehr oder weniger starke Dekadenz deuten, propagieren die Anhänger der „tridentinischen“ Messe selbige als „Messe aller Zeiten“.³ Damit geht nicht nur die Frage nach Kontinuitäten und Wandel in der Liturgiegeschichte einher, sondern auch und vor allem nach deren Legitimität, präziser: Welche Form von Wandel ist in der Liturgiegeschichte erlaubt? Waren die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils und vor allem die im Anschluss daran umgesetzte Liturgiereform autoritär-tyrannische Akte Pauls VI., wie Martin Mosebach es behauptet?⁴ Wie „organisch“ war aber die Liturgieentwicklung bis dahin?⁵ Die Frage

2 Martin Mosebach: *Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind*, München 2012, S. 8.

3 So das im Verlag der Piusbruderschaft erschienene Werk von Matthias Gaudron: *Die Messe aller Zeiten: Ritus und Theologie des hl. Meßopfers*, Stuttgart ³2012. Ähnlich auch Mosebach 2012 (wie Anm. 2), S. 68.

4 Vgl. Mosebach 2012 (wie Anm. 2), S. 18.

5 Vgl. Arnold Angenendt: *Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgieentwicklung?*, Freiburg 2001.

nach Kontinuitäten und Brüchen in Trienter und Zweitem Vatikanischem Konzil legt es nahe, besonders auf den letzten Punkt einzugehen und an dieser Stelle die „tridentinische“ Messe in liturgie- und frömmigkeitsgeschichtlicher Perspektive zum Thema zu machen.⁶ Doch sei eine wesentliche These vorausgesetzt, die im Laufe der Ausführungen noch klarer wird: „Messe“ existiert nicht nur als liturgische Form, schon gar nicht als objektiv vorgegebene, die dann von den jeweiligen Akteuren mehr oder weniger umgesetzt bzw. gefüllt werden muss, sondern auch als Vorstellung.⁷ Den Debattenbeiträgen, aber auch dem je eigenen Liturgiefeiern liegt ein Liturgieverständnis voraus, das seinen Niederschlag bzw. Spiegel in den Liturgiekommentaren gefunden hat. Will man nicht bei einer rein positivistischen Beschreibung der Geschichte liturgischer Formen und Elemente stehen bleiben, sind diese Quellen für die historische Analyse unverzichtbar.

1. Die Gestalt der Messe im späten Mittelalter

In der zeremoniellen Entwicklung der Eucharistiefeyer im Lauf des Mittelalters lassen sich zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Kontexten Bemühungen um eine „Romanisierung“ der Messe beobachten, mithin das Bemühen um eine liturgische und theologische Orientierung an der Kirche von Rom. Daher versteht es sich von selbst, dass die Kehrseite dieser Medaille stets eine Pluralität liturgischer Traditio-

6 Umfassend und grundlegend für diesen Beitrag: Josef Andreas Jungmann: *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2 Bde., Wien 1949; Hans B. Meyer: *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral* (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft; 4), Regensburg 1989; Helmut Hoping: *Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie*, Freiburg 2011.

7 Dies gilt insbesondere für die Vorstellung von der „tridentinischen Messe“, vgl. auch: Günther Wassilowsky: *Trient*, in: Christoph Marksches/Hubert Wolf (Hgg.): *Erinnerungsorte des Christentums*, München 2010, S. 395.

nen war, die sich in den jeweiligen liturgischen Büchern, insbesondere den Sakramentaren, niederschlug.⁸

In der Karolingerzeit gingen die Bemühungen um eine Vereinheitlichung der liturgischen Texte nach römischer Norm vom Kaiserhof aus, wo man die entsprechenden Manuskripte sammelte und von wo aus man sie weiter verbreitete. In der Reformzeit des 11. Jahrhunderts fungierte das Kloster Cluny als Multiplikator, und das nicht nur für das cluniazensische Mönchtum, sondern auch für die Zisterzienser und Kartäuser, die im 12./13. Jh. die cluniazensischen Messordnungen übernahmen und für weitere Verbreitung sorgten. Die entsprechenden Bemühungen um Einheitlichkeit nach römischem Muster bezeugt zur gleichen Zeit etwa auch Bernold von Konstanz in seinem „Micrologus“. Bedeutsam ist weiterhin die Ausbreitung der Bettelorden, insbesondere der Franziskaner, im 13. Jahrhundert, die bekanntlich von Innozenz III. (1198-1216) und Honorius III. (1216-1227) protegiert wurden. Unter diesen Päpsten wiederum kam es zur Normierung des Messordinariums der päpstlichen Kapelle, das unter Honorius III. für andere Kirchen zum Vorbild wurde und an das sich auch die Franziskaner hielten. Neben den normativen Texten für das Zeremoniell der Messe waren es nicht zuletzt die Messerklärungen, die ebenfalls halfen, die Gewohnheiten der römischen Kurie zu verbreiten; hier wäre neben Innozenz III.⁹ insbesondere an Guillaume Durand den Älteren (1237-1296) zu erinnern.¹⁰ Als Endpunkt der mittelalterlichen Liturgieentwicklung darf jedoch der *Ordo missae secundum consuetudinem Sanctae Romanae Ecclesiae* des aus Straßburg stammenden päpstlichen Zeremonienmeisters Johannes Burckard von 1498 bzw. 1502 gelten, der im 16. Jahrhundert häufig gedruckt wurde und schließlich auch die Vorlage für die Reformarbei-

8 Vgl. Meyer 1989 (wie Anm. 6), S. 189-196; Hoping 2011 (wie Anm. 6), S. 290-293.

9 *De sacro altaris mysterio*, PL 217, Sp. 773-916.

10 Zu Durand: Stephan Haering: *Art. Durandus*, 1) *Wilhelm d.Ä.*, in: LThK 3 (3¹⁹⁹⁵), Sp. 411.

ten in der Folge des Trienter Konzils bildete.¹¹ Selbstverständlich war damit noch nicht die umfassende „Romanisierung“ der Eucharistiefiern der gesamten westlichen Kirche erreicht; lokale Formen des Ritus, die häufig auf der römisch-fränkischen Messe des frühen Mittelalters basierten, bestanden u.a. in Köln, Lyon, Braga, Aquileia und Salisbury.¹² Im Laufe der mittelalterlichen Entwicklung nahm das Gewicht der stillen Messe ohne Beteiligung einer Gemeinde an Gewicht zu, dass Hans Bernhard Meyer sie als „neue Grundform der Meßfeier“ titulierte.¹³ Diese Entwicklung wurde durch die Konzentration der Eucharistieförmigkeit auf die Realpräsenz und die Messfrüchte zweifellos gefördert. Während die reale Gegenwart Christi in den Augen der Zeitgenossen Ehrfurcht und Zurückhaltung gegenüber dem Sakrament forderten, die bis hin zum Ersatz der physischen Kommunion durch die „Augenkommunion“ reichte, brachte das andere ein instrumentelles Verständnis der Messe mit sich, das auf dem Grundsatz „do ut des“ beruhte: Messen konnte man (gegen Gebühr) für alle möglichen Anliegen „lesen“ lassen, wobei nicht selten die Wirksamkeit der Messen von ihrer Quantität abhängig gemacht wurde. Beide Aspekte kamen zusammen in einem nahezu abergläubischen Verständnis der Eucharistie als in höchstem Maße wundertätiger Materie.¹⁴

Nur vor dem Hintergrund dieser Eucharistieförmigkeit sind auch die seit dem 16. Jahrhundert als Fehlformen bewertete „Missa sicca“ und

11 Vgl. Jörg Bölling: *Das Papstzeremoniell der Renaissance. Texte – Musik – Performanz*, Frankfurt u.a. 2006, S. 33f.

12 Vgl. Meyer 1989 (wie Anm. 6), S. 213.

13 Ebd., S. 215. Helmut Hoping argumentiert dagegen mit dem hierarchischen Aspekt der spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Liturgie, die vom Papsthof und den Bischofssitzen ausgehend von den Kirchen vor Ort übernommen worden sei, so dass feierlichere Formen bis hin zum levierten Hochamt als Grundform angenommen werden müssten. Burckard habe die stille Messe lediglich aus praktischen Erwägungen als Ausgangsbasis gewählt. Vgl. Hoping 2011 (wie Anm. 6), S. 297f.

14 Ausführlicher Arnold Angenendt: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, S. 491-514; ders. 2001 (wie Anm. 5), S. 149-168.

„Missa bifaciata“ zu verstehen.¹⁵ Während in der „Missa sicca“ der eigentlich eucharistische Teil von der Gabenbereitung bis einschließlich dem Hochgebet ausgelassen wurde und die Kommunionsspendung fakultativ war, wurde bei der „Missa bifaciata“ (respective trifaciata, quadrifaciata) die Wortfeier bis zu viermal wiederholt und danach die Eucharistie gefeiert (mit Wiederholungen einzelner Teile nach der Kommunion). Dies ist zum einen auf das Verbot Innozenz' III. für Priester zurückzuführen, mehr als eine Messe am Tag zu lesen, zum anderen darauf, dass Messen eine nicht unerhebliche Einnahmequelle für Kleriker bzw. Klöster und Stifte geworden waren.

Diverse Reformforderungen, die im Lauf des 15. Jahrhunderts laut wurden, setzten nicht nur hier, sondern auch beim Verhältnis von Musik und Liturgie an, wurden aber nicht gesamtkirchlich umgesetzt.¹⁶ Gleiches gilt für einen römischen Reformvorschlag am Vorabend der Reformation, den *Libellus ad Leonem X*, der insbesondere angesichts immer mangelhafterer Lateinkenntnisse auf die Verwendung der Muttersprache in der Liturgie drängte.¹⁷

Die äußere Gestalt der Messe bei Johannes Burckard wurde von der nachtridentinischen Reformkommission und im Messbuch von 1570 weitgehend unverändert übernommen.¹⁸ Freilich gab es zahlreiche

15 Vgl. Meyer 1989 (wie Anm. 6), S. 219f.; Hoping 2011 (wie Anm. 6), S. 298f.

16 Die Reformforderungen bezogen sich vor allem auf Sonderbräuche in Ordo Missae, Kalender, Heiligenfesten und Tropen in Kyrie und Gloria, Sequenzen und Präfationen, die auf Einflüsse der Volksfrömmigkeit zurückgehen und teilweise als theologisch bedenklich eingestuft wurden. Die Konzilien von Konstanz (1414-1418) und Basel (1431-1449) bemühten sich ebenso um Reformen wie Nikolaus von Kues in der Diözese Brixen (1453/1455). Vgl. Meyer 1989 (wie Anm. 6), S. 252f.; Josef A. Jungmann: *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, Freiburg u.a. 1962, S. 174.

17 Text: *Annales Camaldulenses Ordinis Sancti Benedicti*, Bd. 9, Venedig 1773, S. 612-719 (digitalisiert von der UB Halle, URN: urn:nbn:de:gbv:3:3-5310). Hierzu Albert Gerhards: *Ein Reformprojekt am Vorabend der Reformation: Der Libellus ad Leonem X*, in: Johannes Laudage (Hg.): *Frömmigkeitsformen in Mittelalter und Renaissance*, Düsseldorf 2004, S. 391-408.

18 *Das vollständige Römische Meßbuch: lateinisch und deutsch, mit allgemeinen und besonderen Einführungen im Anschluß an das Meßbuch von Anselm Schott* hrsg. von Benediktinern der Erzabtei Beuron, Freiburg 1956.

regionale und ordensspezifische liturgische Traditionen, die vor allem in den eröffnenden und abschließenden Teilen der Messe, aber auch im Kommunionteil sichtbar wurden.

2. „Evangelische Messe“

Die Reformation war bekanntlich bei weitem nicht nur ein theologisches, politisches und publizistisches Geschehen, sondern spielte sich in besonderer Weise auch auf der Ebene von Symbolen, Riten und Zeremonien ab.¹⁹ So ist es angesichts der reformatorischen Kritik an der altgläubigen Eucharistietheologie kein Wunder, dass auch die rituelle Gestalt der Messe in Frage gestellt wurde: Der Gottesdienst sollte schriftgemäße Feier der Gemeinde und von jedem Verdacht der Leistungsfrömmigkeit (bzw. „Werkgerechtigkeit“) frei sein. Martin Luther hatte sich 1520 in der *Babylonischen Gefangenschaft der Kirche* eindeutig positioniert.²⁰

Seine erste Sorge hatte dabei nicht der äußeren Reform des Gottesdienstes gegolten; und auch als während seiner Abwesenheit auf der Wartburg Andreas Bodenstein aus Karlstadt in Wittenberg eine erste Messe in deutscher Sprache mit Streichung des Kanons, der Kommunion unter beiderlei Gestalt und als Handkommunion feierte, äußerte er sich zurückhaltend. Übereilte Schritte lehnte er wegen der Gefahr von Spaltungen ebenso ab wie die Schaffung neuer (radikaler) Gesetzlichkeiten.²¹

19 Vgl. Natalie Krentz: *Auf den Spuren der Erinnerung. Wie die „Wittenberger Bewegung“ zu einem Ereignis wurde*, in: ZHF 36 (2009) S. 563-595.

20 Vgl. Dorothea Wendebourg: *Taufe und Abendmahl*, in: Albrecht Beutel (Hg.): *Luther Handbuch*, Tübingen ²2010, S. 414-423.

21 Vgl. Helmut Zschoch: *Predigten*, in: Albrecht Beutel (Hg.): *Luther Handbuch*, Tübingen ²2010, S. 318f. Zur Theologie der Liturgie siehe auch Reinhard Messner: *Reformen des Gottesdienstes in der Wittenberger Reformation*, in: Martin Klöckener/Benedikt Kranemann (Hgg.): *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes*, Bd. 1: *Biblische Modelle und Liturgiereformen von der Frühzeit bis zur Aufklärung*, Münster 2002, S. 381-416.

Dennoch entstanden unabhängig von Luther und der Wittenberger Reformation in den Jahren 1522 bis 1525 in Nördlingen, Worms, Straßburg und Nürnberg reformatorische Messordnungen, von denen die *Evangelische Messe des Kaspar Kantz aus Nördlingen die älteste ist*.²² Wie sich an diesem Beispiel zeigt, orientierte man sich noch sehr weitgehend an der römischen Messe und konzentrierte sich auf den eucharistischen Teil der Messe; erst in späteren Bearbeitungen ging man auch darüber hinaus: So wurden etwa grundsätzlich die auch auf altgläubiger Seite teils skeptisch beurteilten Sequenzen gestrichen sowie Schuldbekennnis und Sündenvergebung mit der Predigt verbunden, um die sündenvergebende Kraft des Wortes sichtbar zu machen. Die bemerkenswertesten Änderungen werden von vornherein im eucharistischen Teil vorgenommen, wo der Kanon auf seinen Beginn und die Einsetzungsworte reduziert wird; darüber hinaus wird besonderes Augenmerk auf die Kommunikanten gelegt, die sich vor dem Gabengebet zu melden haben und die vor dem Kommunionempfang noch einmal eigens ermahnt werden. Dabei ist übrigens der Laienkelch nur fakultativ vorgesehen und dient noch nicht als konfessionelles Unterscheidungsmerkmal.²³

Der hergebrachte Messritus wurde also mit Rückendeckung aus Wittenberg abgewandelt, ohne ihn umzustürzen; auf Kantz' Beispiel beriefen sich auch etliche folgende reformatorische Messordnungen. Erst ein Jahr nach Kantz, 1523, veröffentlichte Martin Luther mit der *Formula Missae et Communionis* seine erste Messordnung, die ebenso wie diejenige Kantz' ein Zeugnis eines gemäßigten Reformationsverständnisses

22 Benutzte Ausgabe: Kaspar Kantz: *Von der evangelischen Meß*, Augsburg 1524. Vgl. auch Meyer 1989 (wie Anm. 6), S. 405f.; Hoping 2011 (wie Anm. 6), S. 255-257.

23 Vgl. für Wittenberg: Johann Pommer: *Von der Evangelischen Meß*, Wittenberg 1524. Das Werk Kantz', das nur den eucharistischen Teil der Messe wiedergibt, wurde hier offenbar gemäß der Wittenberger Praxis und unter Berufung auf Johannes Bugenhagen bearbeitet.

ist.²⁴ Auch Luther konzentriert sich dabei zunächst auf den eucharistischen Teil, aus dem Gabengebet und Kanon als unbiblisch entfernt werden. Der erste Teil der Messe bleibt weitgehend unverändert, einschließlich der lateinischen Sprache; nach Evangelium und Credo (oder schon nach dem Introitus) soll die Predigt gehalten werden.²⁵

Tiefgreifende Änderungen nahm Luther erst 1526 mit seiner *Deutschen Messe* vor, die ihrem Titel gemäß vor allem in deutscher Sprache gehalten werden sollte.²⁶ Lateinische Gesänge wie Introitus, Graduale oder Credo wurden durch deutsche Lieder ersetzt, die Sequenz ganz abgeschafft. Der eucharistische Teil schließlich wurde reduziert auf eine Vaterunserparaphrase,²⁷ Einsetzungsworte und Austeilung von Brot und Kelch, wobei Sanctus und Agnus Dei (in deutscher Sprache) als Begleitgesänge dienen konnten. Größeren Einfluss auf die weiteren reformatorischen Messordnungen als die *Deutsche Messe* hatte jedoch die *Formula Missae et Communionis* von 1523, deren Spuren sich u.a. in den rezeptionsgeschichtlich bedeutsamen Messordnungen Johannes Bugenhagens oder aus Straßburg finden. Lutherischer Gottesdienst – so ließe sich etwas verkürzend resümieren – war also nur bedingt Luthers Gottesdienst.²⁸

3. Das Konzil von Trient und das Missale von 1570

Auch wenn hinsichtlich der äußeren Gestalt der Messe die Kontinuitäten zwischen Mittelalter und Neuzeit über das Trienter Konzil hinweg

24 Ausführlich hierzu Reinhard Messner: *Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche: ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft* (Innsbrucker theologische Studien 25), Innsbruck 1989, S. 191-198.

25 Text in WA 12. Siehe auch die Übersicht bei Meyer 1989 (wie Anm. 6), S. 408.

26 Martin Luther: *Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts*, in: WA 19, S. 72-113. Hierzu Messner 1989 (wie Anm. 24), S. 198-202.

27 Hier ist für spätere Jahre auch an Luthers Lieddichtung „Vater unser im Himmelreich“ zu denken.

28 Auf die eigenständigen reformatorischen Abendmahlstraditionen Zwinglis oder Calvins kann hier nicht eingegangen werden.

zu überwiegen scheinen, markieren das Konzil und seine Nachgeschichte doch einen wesentlichen Punkt in der Geschichte der Messfeier.²⁹

Für unsere Zwecke kann die zweite Trienter Tagungsperiode (1551/1552), in der man sich mit der Theologie der Eucharistie befasste, vernachlässigt werden.³⁰ Beachtung verdient jedoch der Vorstoß des Bischofs Tommaso Campeggio von Feltre in der ersten Tagungsperiode (1545-1547), ein Einheitsmessbuch zu schaffen, das von fragwürdigen Texten gereinigt sein sollte. Insbesondere die Sequenzen und marianischen Tropen im Gloria, in die sich der Liturgie fremde Elemente der Volksfrömmigkeit gemischt hatten, sollten hier überprüft werden; die Liturgie sollte vornehmlich aus biblischen Texten bestehen.³¹ Die konziliare Debatte zur Liturgie der Eucharistie sollte jedoch erst in der dritten Tagungsperiode (1562/1563) stattfinden.³²

Hier zeigte sich, dass man einerseits zwar zur Verteidigung der Eucharistietheologie und einzelner liturgischer Elemente durchaus auf die Schrift bzw. die Alte Kirche rekurrierte und zumindest Widerspruchsfreiheit postulierte; dass man andererseits aber durchaus auch bereit war, Missbräuche zu benennen und damit einzugestehen. Letzteres geschah in der Arbeit einer eigenen Reformkommission, die eine lange Liste von Missbräuchen erstellte, aus der schließlich durch einige Redaktionsarbeit das knappe *Decretum de observandis et vitandis in celebratione missarum* entstand.³³ Messfeiern gegen Geldzahlung wurden hier ebenso verboten wie die Eucharistie in Privathäusern oder durch vaga-

29 Zur Geschichte des Konzils ausführlich Hubert Jedin: *Geschichte des Konzils von Trient*, 4 Bde., Freiburg 1949-1975. Siehe neuerdings auch die Beiträge in: Stefan Heid (Hg.): *Operation am lebenden Objekt. Roms Liturgiereformen von Trient bis zum Vaticanum II*, Berlin 2014.

30 Vgl. auch den Beitrag von Josef Wohlmuth.

31 CT 1, 503. Vgl. Jedin 1949-1975 (wie Anm. 29), Bd. 2, S. 55f.

32 Jedin 1949-1975 (wie Anm. 29), Bd. 4/1, S. 138-209

33 Vgl. CT VIII, S. 916-924. Das Dekret findet sich bei Josef Wohlmuth: *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, Bd. 3: Neuzeit, Paderborn 2002, S. 736f.

bundierende Kleriker. Außerdem sollen nur die von der Kirche rezipierten Riten, Zeremonien und Gebete gebraucht werden. Mit diesen knappen Stichworten wird nur unzureichend zusammengefasst, was die Reformkommission zuvor an Missbräuchen gesammelt hatte: Da war noch von Priestern die Rede, die ihre Messen nach Art von Gauklern zelebrierten („histrionico modo“), von neu in die Liturgie aufgenommenen Texten, die Aberglauben transportierten, vom Ablecken der Patene durch den Priester nach der Kommunion, vom vorzeitigen Abbruch der Feier, von vielerlei pekuniären Missbräuchen, von Geschwätz und Herumgehen während der Messe oder von der gleichzeitigen Feier von feierlichen und stillen Messen in einer Kirche.³⁴

Da das Trienter Konzil stets auch unter (kirchen-)politischem Druck stand, konnten die Reformarbeiten an den liturgischen Büchern nicht während der dritten Tagungsperiode zu Ende geführt werden. Man übertrug diese Aufgabe daher in der Schlussitzung Papst Pius IV., der eine eigene Reformkommission dazu bestellte. Insbesondere Kardinal Guglielmo Sirleto dürfte die Arbeiten maßgeblich geprägt haben.³⁵

Was letztlich als das Reformwerk dieser Kommission im Bereich der Eucharistiefeier zustande kam, promulierte Papst Pius V. am 14. Juli 1570 als *Missale Romanum* mit seiner Bulle *Quo primum*.³⁶ Das neue Messbuch wurde mit diesem päpstlichen Akt als gesamtkirchlich verbindlich eingeführt und wurde so zur ersten zentralkirchlich initiierten Liturgiereform.³⁷ Ausgenommen waren diejenigen Diözesen und Orden,

34 Vgl. Wohlmuth 2002 (wie Anm. 33), S. 916-921. Die ursprüngliche Sammlung wurde dann auf ein *Compendium* verkürzt (ebd., S. 921-924), das wiederum die Vorlage für das konziliare Dekret bot.

35 Vgl. Meyer 1989 (wie Anm. 6), S. 261.

36 Hierzu Martin Klöckener: *Die Bulle „Quo primum“ Papst Pius' V. vom 14. Juli 1570. Zur Promulgation des nachtridentinischen Missale Romanum. Liturgische Quellentexte lateinisch-deutsch*, in: ALW 48 (2008) S. 41-51.

37 Ausführlich: Winfried Haunerland: *Einheitlichkeit als Weg der Erneuerung. Das Konzil von Trient und die nachkonziliare Reform der Liturgie*, in: Martin Klöckener/Benedikt Kranemann (Hgg.): *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen*

in denen eine mehr als zweihundertjährige andere Tradition bestanden hatte, wovon im deutschen Sprachraum abgesehen von Orden benediktinischer Prägung die Bistümer Würzburg, Münster, Trier und Köln Gebrauch machten, die – nach Annäherungsprozessen im 17. und 18. Jahrhundert – teilweise erst im 19. Jahrhundert das römische Messbuch übernahmen.³⁸

Legitimität wurde dem neuen Missale durch die Berufung auf zwei unbestreitbare Autoritäten verliehen: Als *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum* berief es sich auf das Konzil von Trient; die Vokabel „restitutum“ deutet aber auch schon an, dass man die Wiederherstellung von Norm und Ritus der Väter – sprich: der frühen Kirche – geschafft habe. Dieses Kontinuitätsargument trat in direkte Konkurrenz zum reformatorischen Geschichtsmodell, das den reformatorischen Gottesdienst ebenfalls als Wiederherstellung der ursprünglichen Form ansah.³⁹ „Das trifft zwar auf die Absicht der Deputation zu, aber sie hat aufgrund der ihr zur Verfügung stehenden Mittel nur den Stand der römisch-fränkischen Mischliturgie nach Gregor VII. (1073-1085) erreicht.“⁴⁰ Freilich war wohl auch keine Aussage über die Quellenkenntnisse der Deputation intendiert, als vielmehr die Legitimation des Messbuchs durch eine lange Tradition. Der Verdacht einer Diskontinuität sollte gar nicht erst aufkommen. Deswegen und wegen seiner unmittelbaren Vorlage, des Messbuchs Johannes Burckards von 1502, blieb die Liturgie des *Missale Romanum* von 1570 letztlich mittelalterlich.⁴¹

Gottesdienstes, Bd. 1: Biblische Modelle und Liturgiereformen von der Frühzeit bis zur Aufklärung, Münster 2002, S. 436-465.

38 Vgl. Hopping 2011 (wie Anm. 6), S. 300; Meyer 1989 (wie Anm. 6), S. 266; Hauerland (wie Anm. 37), S. 458-461.

39 Vgl. hierzu auch den Beitrag von Josef Rist.

40 Meyer 1989 (wie Anm. 6), S. 262.

41 Zu den Bewertungen der Messe nach dem *Missale* von 1570 als „mittelalterlich“ und kaum innovativ siehe Angenendt 2001 (wie Anm. 5), S. 171-174.

Ob nun die „missa solitaria“ des Priesters oder die „missa sollemnis“ die Grundform des *Missale* von 1570 ist, mag an dieser Stelle dahingestellt bleiben.⁴² Fest steht, dass die Messe als reine Klerusliturgie kodifiziert wurde.⁴³ An Weiterentwicklungen war dabei nicht gedacht, woran weder die Errichtung der Ritenkongregation⁴⁴ noch die Mission in Lateinamerika und Ostasien etwas änderten; das unter Paul V. (1605-1621) approbierte japanische Rituale wurde rasch wieder zurückgezogen. Die Uniformierung der Liturgie, mit deren Hilfe man Missbräuchen, Unsicherheiten und Willkür vorbeugen sowie eindeutige Abgrenzungsmerkmale gegenüber dem Protestantismus schaffen konnte, erschien als das Gebot der Stunde. Doch wäre es voreilig, daraus auf römischen Zentralismus in der Liturgie zu schließen, denn die Regelungen von 1570 ließen reichlich Raum für bestehende Eigentraditionen, der freilich nur in wenigen Ausnahmefällen genutzt wurde. Insofern dürfen die Uniformierung und letztendliche Erstarrung der Liturgie, die sich besonders in den Missionsgebieten auswirkten, offensichtlich als nicht-intendierte Folgen von Prozessen der katholischen Konfessionalisierung gesehen werden. Durchaus intendiert war freilich der Zentralismus, der sich in Errichtung und Amtsführung der Ritenkongregation seit dem Jahr 1588 spiegelt, die „romanitas“ und Einheitlichkeit als Ideale pflegte.⁴⁵ Die daraus entstehende Tendenz zur Kasuistik spiegeln

42 Unterschiedliche Positionen vertreten Hauerland (wie Anm. 37), S. 447 und Hoping 2011 (wie Anm. 6), S. 298.

43 Die damit zusammenhängende wichtige Frage nach Inklusion und Exklusion von Laien diskutiert Marc Breuer: *Religiöser Wandel als Säkularisierungsfolge. Differenzierungs- und Individualisierungsdiskurse im Katholizismus*, Wiesbaden 2012, S. 366-378.

44 Mit der Bulle *Immensa Dei aeterni Sixtus' V.* vom 22. Januar 1588, wo die Kongregation an fünfter Stelle rangiert. Vgl. Hauerland 2002 (wie Anm. 37), S. 449.

45 Zur Ritenkongregation siehe auch Theodor Klauser: *Kleine Abendländische Liturgiegeschichte*, Bonn 1965, S. 130-135. Bedauerlicherweise widmet die aktuelle historische Forschung zur nachtridentinischen Epoche der Liturgie relativ wenig Aufmerksamkeit, siehe etwa Paolo Prodi: *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Brescia 2010.

auch die päpstlich approbierten Bearbeitungen des *Missale Romanum* von 1604, 1634 und 1920.⁴⁶

Temporär durchbrochen wurde die Einheitlichkeit zwischen dem Ende des 17. und der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durch die neogallikanischen bzw. römisch-französischen Messbücher auf Diözesanebene in Frankreich. Liturgiegeschichtliche und bibelwissenschaftliche Forschungen, katechetische Anliegen und das Selbstbewusstsein der „Église gallicane“ trugen zur Erstellung von Messbüchern bei, die einige Varianten zum *Missale Romanum* aufwiesen: Eine größere Zahl von Sequenzen und Präfationen wurde aufgenommen, freilich in textlich purgierten Fassungen; die Zahl der Heiligenfeste wurde reduziert; die Messtexte stärker auf das Tagesevangelium abgestimmt; Kommunikanten sollten auf die Spendeformel mit „Amen“ antworten; der Zelebrant sollte zudem das nicht selber lesen, was andere Akteure sprachen oder sangen – teilweise also durchaus zukunftsweisende Reformideen.⁴⁷

Zwischen etwa 1840 und 1870, als sich auch die französische Kirche auf allen Ebenen stärker ultramontan ausrichtete,⁴⁸ wurden auch die römisch-französischen Messbücher wieder vermehrt durch das *Missale Romanum* ersetzt. Eine Vorreiterrolle bei dieser neuerlichen Uniformierung nahm dabei die 1837 gegründete Benediktinerabtei Solesmes mit ihrem ersten Abt Prosper Guéranger (1805-1875) ein. Dieser bedeutende Liturgiewissenschaftler nahm offenbar vor allem Anstoß an der Uneinheitlichkeit der Liturgien in Frankreich, die z.B. gemeinsames Stundengebet von Priestern verschiedener Diözesen verhinderte, ohne deswegen zum radikal restaurativen Ultramontanisten zu werden.⁴⁹

46 Vgl. Meyer 1989 (wie Anm. 6), S. 268f.

47 Vgl. ebd., S. 270f.

48 Zum Hintergrund vgl. etwa Jaques Gradille/Jean-Marie Mayeur (Hgg.): *Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas (1830-1914)* (Die Geschichte des Christentums; 11), dte. Ausg. bearb. v. Martin Greschat, Freiburg 1997.

49 So Meyer 1989 (wie Anm. 6), S. 270.

Nichtsdestotrotz wurde vor allem das Missale von Paris (1738) zu einer wichtigen Vorlage für die liturgischen Texte des *Missale Romanum* von 1970.⁵⁰

4. Messerklärungen

Gerade die römisch-französischen Messbücher bieten sich als Beispiel dafür an, dass man in der Frühen Neuzeit durchaus auch an die nicht-klerikalen Teilnehmer einer Messfeier dachte. Denn zahlreiche (lateinisch-)französische Ausgaben des Messbuchs für den Privatgebrauch erschienen seit dem späten 17. Jahrhundert, die gewissermaßen als Vorläufer des in Deutschland seit dem späten 19. Jahrhundert gängigen „Schott“ gelten können.⁵¹ Zu diesen frühen Übersetzungen gehören in Deutschland etwa die bis ins 20. Jahrhundert vielfach aufgelegten des Prämonstratensers Leonhard Goffiné (1648-1719).⁵² Diese Werke ordnen sich aber in eine in der gesamten Neuzeit zu beobachtende Tendenz ein, das Geschehen der Messe für Gläubige auszulegen und nachvollziehbar zu machen. Insofern liegen sie durchaus auf der Linie von Dekreten des Trienter Konzils: Während der Messe sollte die Liturgie selbst in Volkssprache ausgelegt und ihr Gehalt so den Gläubigen zugänglich gemacht werden, um den durch den Gebrauch des Lateinischen entstandenen Graben zu überbrücken.⁵³ Freilich scheint sich

50 Vgl. Meyer 1989 (wie Anm. 6), S. 271; Bruno Kleinheyer: *Liturgie an Apostelfesten*, in: *LJ* 33 (1983), S. 133-152.

51 So etwa das vielfach aufgelegte *L'Office de la sainte messe en français pour tous les jours de l'année. Traduit du Missel Romain*, Paris 1676. Vgl. auch Meyer 1989 (wie Anm. 6), S. 271. Entgegen der ebd. getätigten Aussage, die Übersetzungen seien „von Rom verboten“ worden, finden sich nur wenige volkssprachliche Ausgaben liturgischer Texte im zeitgenössischen *Index librorum prohibitorum*, Rom 1758, S. 195f. (s.v. *Office*, s.v. *Missale* bzw. *Missel* kein Eintrag).

52 Leonhard Goffiné: *Die heilige Messe wie sie der Priester am Altare bethet nebst Angabe und Erklärung der Bestandteile und Ceremonien derselben*, Dillingen 1846. Zu Leonhard Goffiné: Kurt Küppers: Art. *Goffiné, Leonhard*, in: *LThK* 4 (³1995), Sp. 817f.

53 So in den Reformdekreten der 22. und 24. Session vom 17. September 1562 und 11. November 1563, in deren *Canones* 8 bzw. 7, siehe Wohlmuth, *Dekrete*, S. 735 bzw. S. 764. Vgl. auch Hauerland 2002 (wie Anm. 37), S. 439-441; Theobald Freudenberger, *Die Meßliturgie in der*

diese Form der liturgischen Homilie nie wirklich durchgesetzt zu haben.

Die geistlich-theologische Messerklärung für Gebildete war freilich wesentlich älter. Wurzeln ließen sich in den spätantiken Mystagogien finden, für die abendländische Tradition bedeutsamer wurden aber die Kommentare aus der Zeit der karolingischen Liturgiereform im frühen 9. Jahrhundert. Die Theologen dieser Zeit, wie Amalarius von Metz oder Florus von Lyon, übertrugen die allegorische Methode der Bibelauslegung auf die rituelle Gestalt der Messliturgie.⁵⁴ Mit Rupert von Deutz erreichte diese Form im frühen 12. Jahrhundert einen Höhepunkt, mit Guillaume Durand dem Älteren und seinem *Rationale divinatorum officiorum* im späten 13. Jahrhundert ihre Summe.

Eine Mischform verschiedener Erklärungen und Verständnishilfen finden wir am Ende des Mittelalters in der frühesten überlieferten deutschsprachigen Messerklärung (um 1480).⁵⁵ Sowohl die liturgischen Gewänder als auch die einzelnen rituellen Handlungen werden nicht nur in ihrer Begrifflichkeit erläutert, sondern darüber hinausgehende Verständnishilfen auf dreifache Weise geboten: Sie können in rememorativer Funktion auf die Passion Christi, verweisen; sie können anagogisch-typologisch auf andere Ereignisse der Heilsgeschichte bzw. Glaubenslehren bezogen werden; sie können zuletzt tropologisch auf die Lebenspraxis der Gläubigen hin gedeutet werden.

In der Frühen Neuzeit zeichnen sich im Wesentlichen zwei Typen von Messerklärungen ab, die bis ins 19. Jahrhundert hinein ihre Bedeutung behalten sollten. Auf der einen Seite zeigt zum Beispiel die vielfach

Volkssprache im Urteil des Trienter Konzils, in: Remigius Bäumer (Hg.): *Reformatio ecclesiae. Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit* (FS Erwin Iserloh), Paderborn 1980, S. 679-698.

54 Vgl. Hoping 2011 (wie Anm. 6), S. 185-189.

55 Franz Rudolf Reichert (Hg.): *Die älteste deutsche Gesamtauslegung der Messe* (Erstausgabe ca. 1480) (CCath 29), Münster 1967.

aufgelegte *Erklärung des heiligen Meßopfers* von Martin von Cochem⁵⁶ gewissermaßen ein systematisches Interesse und handelt ausführlich von Wesen und Wirkungen der Messe.

Ähnlich wie die mittelalterlichen Messallegoresen vollständig am rituellen Ablauf der Messe orientiert ist das bemerkenswerte Büchlein *Misse*, das Andreas van der Kruyssen 1651 in Amsterdam herausbrachte.⁵⁷ Hier wird jedoch nicht nur erbaulicher Text geboten, sondern die wesentlichen Handlungen der Messe in ein zwei- oder dreigeteiltes Bild gebracht. Dessen Zentrum bildet stets das Geschehen am Altar, das mit einer am oberen Rand über einem Wolkenband dargestellten Szene aus der Passion Christi in Verbindung gebracht wird. Diese Parallelisierung drückt sich sodann in den Begleittexten, einer „aenmerckinge“ und einem Gebet, aus, die auf der jeweils gegenüberliegenden Seite abgedruckt sind. Die allegorische Auslegung wird somit reduziert auf Rememoration der Passion, was aber dem Gebrauch des Büchleins als geistliche Hinführung zur Messe nicht abträglich gewesen sein dürfte.

56 Erstaussgabe 1700 unter dem Titel *Medulla Missae*. In der hier benutzten Ausgabe (Landshut 1853) sind Messtexte für verschiedene Feste sowie Totenmessen in deutscher Übersetzung als Anhang beigegeben.

57 Andreas van der Kruyssen: *Misse. Har korte uytlegginge en godvruchtige oeffeningen onder de zelve*, Amsterdam 1651. Zahlreiche weitere Ausgaben erschienen im Lauf des 18. Jahrhunderts vor allem in Antwerpen.



ADSCENSUS ET OSCULUM ALTARIS

5

5.

Christus creedt tot Judas / en wordt doo:
een kus van hem verraden.

De Priester gaet naar den Altaer / en kust
het midden des zels.

Aenmerckinge .

O Verdencht hoe verradenheit het teechen
van vrendeschap tot het verraden / en
leberen uws Zaligmakers misgavelt
wordt : En hoe die wilts ghy den genen /
daer u zoo veel wehdaden van geschieden /
noch om minder prijs verraden / en uw
even-naesten doo: een valschen schijn bedzo-
gen hebt.

t Gebedt .

Christe Jesu : die uwe vbanden te ge-
moet creedende / van uwen afvalligen
Discipel doo: den verradelyschen kus over-
gelevert zyt / verleenet my dat ick in alle
mijn wercken / met u en mijn even-naesten
oprechtelych handelende / uwe vrede hier en
hier namaels magh genieten. Amen.

Christus

Abb. 1 Andreas van der Kruyssen: *Misse. Haer korte uytlegginge, en Godvruchtige oeffeninge onder de zelve*, Nr. 5.

Auf die Gattung der Messandachten und ähnlicher eucharistischer Erbauungsliteratur kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Doch bleibt festzuhalten, dass die Messe von der Frühen Neuzeit bis ins 19. Jahrhundert nur in äußerlicher Betrachtung notwendigerweise Klerusliturgie war. Mittel zu einem inneren Mit- und Nachvollzug standen durchaus zur Verfügung und es wäre anachronistisch, diese Werke an den hohen Maßstäben der liturgischen Bildung eines Romano Guardini oder anderer Protagonisten der liturgischen Bewegung messen zu wollen.

5. Reformgedanken zwischen katholischer Aufklärung und liturgischer Bewegung

Vor allem im Kontext der katholischen Aufklärungsbewegungen im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert kam es zu ernsthaften Überlegungen hinsichtlich Reformen der Messfeier.

Hierbei ist an erster Stelle die vom österreichischen Spätjansenismus und staatskirchlichem Gedankentum beeinflusste Diözesansynode von Pistoia im September 1786 zu erinnern, der teilweise Richtlinien für die Kirchenreform des habsburgischen Großherzogs Leopold von der Toskana zugrunde lagen (die sog. „Punti Ecclesiastici“).⁵⁸ Die in Pistoia verabschiedeten Dekrete zur Liturgiereform, über die aus ekklesiologischen Demonstrationsgründen auch Landpfarrer mit abstimmten, waren neben dem großherzoglichen Reformprogramm von den liturgiehistorischen Forschungen des 18. Jahrhunderts durch Giuseppe Maria Tomasi, Ludovico Antonio Muratori und anderen beeinflusst. Deren Arbeiten wurden in eine breitere theoretische Reflexion auf die Liturgie aufgenommen, die durch die zunächst als Teildisziplin der Pastoraltheologie entstehende Liturgiewissenschaft vorgenommen wurde.⁵⁹ Die mittlerweile besser als zu Zeiten des Trienter Konzils rekonstruierbare Liturgie der Alten Kirche bildete in Pistoia die Richtschnur, der entsprechend barocke „Auswüchse“ in Liturgie und eucharistischer Frömmigkeit zurückgeschnitten werden sollten. Dies spiegelt sich etwa in den Beschlüssen zum Kirchenraum, in dem nur ein Altar ohne Bilder

58 Vgl. Albert Gerhards: *Die Synode von Pistoia 1786 und ihre Reform des Gottesdienstes*, in: Martin Klöckener/Benedikt Kranemann (Hgg.): *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes*, Bd. 1: *Biblische Modelle und Liturgiereformen von der Frühzeit bis zur Aufklärung*, Münster 2002, S. 497-510, wo u.a. eine systematisierende Relecture der Dekrete von Pistoia geboten wird. Zur ekklesiologischen Problematik siehe Bernhard Schmidt: *Die Konzilien und der Papst. Von Pisa (1409) bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-65)*, Freiburg 2013, S. 207-212.

59 Vgl. Franz Kohlschein: *Zur Geschichte der katholischen Liturgiewissenschaft im deutschsprachigen Bereich*, in: ders./Peter Wünsche (Hgg.): *Liturgiewissenschaft – Studien zur Wissenschaftsgeschichte*, Münster 1996, S. 1-72.

und Reliquien zu finden sein sollte; generell sollten Bilder lediglich didaktische Funktionen haben, nicht aber Gegenstand der Verehrung werden.

Eine wichtige Rolle spielte die Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie, wozu eine Vereinfachung der Riten, der Vollzug in Muttersprache und mit lauter Stimme, die bereits vom Trienter Konzil erfolglos geforderten liturgischen Erklärungen sowie die Kommunion aller Teilnehmer dienen sollten. Entsprechend wurde die Reform von Messbuch und Brevier gefordert, damit beispielsweise im Lauf des Kirchenjahres die gesamte Bibel im Brevier gelesen werden konnte.

Auch wenn der Bischof von Pistoia und „spiritus rector“ der Synode, Scipione de' Ricci, mit seinen Reformideen am Widerstand von Bischofskollegen in der Toskana und Gläubigen in seinem Bistum scheiterte, war den in Pistoia 1786 formulierten Gedanken eine beachtliche Rezeptionsgeschichte beschieden. Denn zum einen wurden zahlreiche Aussagen aus den Dekreten von Pistoia nach aufwendigen Vorarbeiten in der Kurie im Jahr 1794 mit der Bulle *Auctorem fidei* Papst Pius' VI. verurteilt, zum anderen lassen sich eine ganze Reihe der hier verurteilten Gedanken in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils nachweisen, insbesondere der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* – beispielsweise zur Vereinfachung der Riten, zur Verwendung der Muttersprache, der Gestaltung des Kirchenraumes oder der Bibelleseung.⁶⁰

Generell wird in der katholischen Aufklärungsliturgik der einzelne Mensch in den Mittelpunkt der Betrachtung gestellt. Liturgie ist hier demgemäß weniger der objektiv gegebene „cultus debitus“, wie es später in der romantisch-ultramontanen Gegenbewegung dargestellt werden sollte, sondern soll „den Ansprüchen der Vernunft, aber auch des

60 Siehe etwa die Zusammenstellung bei Gerhards 2002 (wie Anm. 58), S. 506f.

Gefühls und des Herzens“ entsprechen.⁶¹ Und weil kirchliches Leben in erster Linie in Pfarreien organisiert war, rückte der Pfarrgottesdienst in den Fokus, der mit Hilfe von Gebet- und Gesangbüchern sowie einigen Vereinfachungen die Teilnahme aller Anwesenden ermöglichen sollte. „Es ist ein charakteristisches Merkmal jeder guten Liturgie, daß die anwesenden Laien miteinander und den Priester mit allen vereinigt; im Bethaus müssen alle versammelten Christen nur eine moralische Person ausmachen; sie müssen gleichsam nur einen Mund und ein Herz haben; das Gebet des einen muß das Gebet aller sein.“⁶²

Aus diesen Grundlagen wurden unterschiedliche Konsequenzen gezogen. Der bayerische Kirchenhistoriker und Liturgiker Vitus Anton Winter (1754-1814) etwa schrieb der Liturgie explizit katechetisch-didaktische Funktion zu: sie sollte der „religiös-sittlichen Aufklärung und Besserung der Herzen“ dienen.⁶³ Aus diesem Grund wollte er die Liturgie reformieren, um sie der Fassungskraft der Gläubigen anzupassen. Sein *Erstes deutsches kritisches Meßbuch* geht vom *Missale Romanum* aus, sieht aber für die gesamte Feier die deutsche Sprache vor, erklärt Gloria und Agnus Dei für fakultative Teile, lässt die Präfation komplett weg und ersetzt die Offertoriumsgebete durch neue Texte.⁶⁴

Anderer Ansicht war zu diesem Thema sein zeitweiliger Kollege an der Landshuter Universität, Johann Michael Sailer (1751-1832), der vor allem das innere geistliche Leben zum Schwerpunkt seiner Theologie

61 Franz Kohlschein: *Liturgiereform und deutscher Aufklärungskatholizismus*, in: Martin Klöckner/Benedikt Kranemann (Hgg.): *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes*, Bd. 1: *Biblische Modelle und Liturgiereformen von der Frühzeit bis zur Aufklärung*, Münster 2002, S. 511-533.

62 [Benedikt Werkmeister]: *Beyträge zur Verbesserung der katholischen Liturgie in Deutschland. Erstes Heft*, Ulm 1789, S. 346.

63 Hoping 2011 (wie Anm. 6), S. 306.

64 Vitus A. Winter: *Erstes deutsches kritisches Meßbuch*, München 1810. Vgl. auch Hoping 2011 (wie Anm. 6), S. 306. Zu Winter: Josef Steiner: *Liturgiereform in der Aufklärungszeit. Eine Darstellung am Beispiel Vitus Anton Winters*, Freiburg 1978.

erhob, wie er auch in seinen *Neue[n] Beyträge[n] zur Bildung des Geistlichen* zu verstehen gab:

„[...] wenn du dem geistlosen Manne am Altare, anstatt eines lateinischen, ein deutsches Meßbuch unterschiebest, und ihn daraus seine Messe deutsch heruntersagen lässest: so wird er jetzt für das Volk, das sein Wort versteht, ein Scandal seyn; da er doch zuvor, als er die lateinische Messe gleich geistlos herunterlas, wenigstens mit dem Laute, den das Volk nicht verstand, die Andacht nicht zu stören vermochte. [...] Wenn ihr also dem deutschen Volke gute Priester bilden wolltet, so bildet vor allem erleuchtete, gottselige Priester, in denen die Liebe Johannis', in denen der Glaube Petri, in denen die Andacht Pauli, in denen der ganze Geist Christi sichtbar ist. [...] Wer also immer den öffentlichen Gottesdienst reformieren will, der fange damit an, dass er erleuchtete, gottselige Priester heranbilde.“⁶⁵

Die Ansätze der aufklärerischen Reformen des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts wurden zunächst nicht weiter verfolgt, was nicht zuletzt der mit den Begriffen Restauration, Romantik und Ultramontanismus zu skizzierenden Gegenbewegung zuzuschreiben ist.⁶⁶ Erst im Zuge der liturgischen Bewegungen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts erhielten die Gedanken von der liturgischen Bildung und von der den Gläubigen angemessenen Liturgie wieder mehr theologische Aufmerksamkeit. Das

65 Johann Michael Sailer: *Neue Beyträge zur Bildung des Geistlichen*, Bd. 2, München 1811, S. 252f. Zu Sailer: Manfred Probst: *Ansätze zur Bestimmung von Liturgie und Liturgik bei Johann Michael Sailer (1751-1832)*, in: Franz Kohlschein/Peter Wünsche (Hgg.): *Liturgiewissenschaft – Studien zur Wissenschaftsgeschichte*, Münster 1996, S. 88-97; Bernward Schmidt: *The rejected maxim. Images of Fénelon in Rome 1699 and by Catholic Reformers around 1800*, in: Doohwan Ahn u.a. (Hgg.): *Fénelon in the Enlightenment: Traditions, Adaptations, Variations*, Amsterdam 2014 [im Druck; mit weiterer Literatur].

66 Ein berühmtes Beispiel wäre Valentin Thalhofer: *Handbuch der katholischen Liturgik*, Bd. 1, Freiburg 1883. Hierzu: Reinhold Malcherek: *Liturgiewissenschaft im 19. Jahrhundert : Valentin Thalhofer (1825 - 1891) und sein „Handbuch der katholischen Liturgik“*, Münster 2001.

Zweite Vatikanische Konzil schließlich griff etliche Anliegen auf und wies den Weg zu einem erneuerten Liturgieverständnis.