

Jürgen Bärsch / Benedikt Kranemann (Hg.)
Geschichte der Liturgie

Band 2

Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens

Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte
und kulturelle Kontexte

Herausgegeben von
Jürgen Bärsch und Benedikt Kranemann
in Verbindung mit Winfried Haunerland und Martin Klöckener

Band 2

Moderne und Gegenwart

 **Aschendorff**
Verlag

Münster
2018

© 2018 ASCHENDORFF VERLAG GMBH & CO. KG, MÜNSTER
www.aschendorff-buchverlag.de

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Printed in Germany 2018

ISBN 978-3-402-13187-9

ISBN (E-Book-PDF) 978-3-402-13210-4

INHALT

15	<i>Hélène Bricout – Gilles Drouin</i> Liturgie in Frankreich in der nachtridentinischen Epoche	7
16	<i>Benedikt Kranemann</i> Katholische Liturgie der Aufklärungszeit	51
17	<i>Benedikt Kranemann</i> Katholische Liturgie von der Aufklärung bis zur Jahrhundertwende	83
18	<i>Karl-Heinrich Bieritz</i> Liturgische Bewegungen im deutschen Protestantismus im 20. Jahrhundert	125
19	<i>Winfried Haunerland</i> Liturgische Bewegung in der katholischen Kirche im 20. Jahrhundert	165
20	<i>Winfried Haunerland</i> Das Zweite Vatikanische Konzil und die Liturgiereform	207
21	<i>Jürgen Bärsch – Winfried Haunerland,</i> Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in den deutschsprachigen Diözesen	247
22	<i>Joachim G. Piepke</i> Liturgie der jungen Kirchen am Beispiel Brasiliens	307
23	<i>Paul F. Bradshaw</i> Anglikanische Liturgie im 19. und 20. Jahrhundert	343
24	<i>Michael Meyer-Blanck</i> Lutherische Liturgie im 20. Jahrhundert	365

INHALT

25	<i>Ralph Kunz</i>	
	Reformierte Liturgie im 20. Jahrhundert	399
26	<i>Urs von Arx</i>	
	Alt-katholische Liturgie im 19. und 20. Jahrhundert	441
27	<i>Christopher Tschorn</i>	
	Glossar	483
	Danksagung	503
	Register	505
	1. Schriftstellen	505
	2. Namen	513
	3. Sachen	547
	Autorinnen und Autoren	603

Hélène Bricout – Gilles Drouin

LITURGIE IN FRANKREICH IN DER NACHTRIDENTINISCHEN EPOCHE

1. Einleitung

Unter Historikern ist im Allgemeinen anerkannt, dass die Epoche der Moderne in Frankreich mit der Erfindung des Buchdrucks am Ausgang des 15. Jahrhunderts beginnt und mit der Französischen Revolution endet, die das Ancien Régime, also das monarchische politische System, das bis 1789 herrschte, zu Fall brachte. Die Moderne umfasst also das 16., 17. und 18. Jahrhundert, auch wenn im religiösen Bereich das Konzil von Trient (1545–1563) eine echte Zäsur zwischen dem in verschiedener Hinsicht noch mittelalterlich geprägten 16. Jahrhundert, das zudem von der Reformation bestimmt war, und den beiden folgenden Jahrhunderten bedeutete. Deshalb wenden wir uns in diesem Beitrag vor allem dem 17. und 18. Jahrhundert zu. Diese bildeten den Rahmen für eine durchgreifende katholische Reform, die mitunter immer noch als »Gegenreformation« in Abgrenzung zur protestantischen Reformation bezeichnet wird; doch ist der Begriff nicht adäquat, da diese Bewegung sich nicht ausschließlich und nicht einmal vorrangig als Gegenmaßnahme oder Konkurrenz zum Protestantismus verstand. Vielmehr waren – so der französische Historiker Jean Delumeau – die protestantische Reformation und die katholische Reform zwei Bewegungen, die sich voll auf der unzureichenden Vertiefung des christlichen Glaubens bei der Bevölkerung bewusst waren und je auf ihre Weise versucht haben, mit allen verfügbaren Mitteln dem religiösen Unwissen entgegenzutreten (Delumeau – Cottret 2010). In diesen beiden Jahrhunderten nahm die Zahl der Klöster erheblich zu, sowohl bei den männlichen als auch bei den weiblichen Orden; sie entwickelten Charismen im Bereich des Sozialen, der Evangelisierung und/oder der Bildung; außerdem kamen anspruchsvolle geistliche Strömungen auf, die eine wachsende Elite von »Frommen« erreichten, das heißt Laien, die ein intensives geistliches Leben führten.

Seit dem 15. Jahrhundert war das kirchliche Leben in Frankreich, zumindest im Klerus, vom wachsenden Bewusstsein einer nationalen Identität geprägt. Die Theo-

logische Fakultät in Paris spielte dabei eine bedeutende Rolle, denn sie bemühte sich darum, die Autorität der Bischöfe einerseits gegen den Einfluss des Papstes und andererseits gegen die Orden zu festigen und zu verteidigen. Ebenfalls haben die Klerusversammlung (»Assemblée du clergé«) von Frankreich und die Traditionen der französischen Monarchie die Entwicklung des sogenannten »Gallikanismus« mitbestimmt; dieser Begriff stammt aus dem 19. Jahrhundert, als die Bewegung bereits im Untergang begriffen war. Das Wort ist als Oberbegriff für verschiedene Haltungen und Ideen zu verstehen. Insbesondere bestanden ein politischer Gallikanismus, der vom König und seinem Umfeld gepflegt wurde, und ein im Klerus verbreiteter ekklesiologischer Gallikanismus. Beide waren in der Forderung nach den »Freiheiten der gallikanischen Kirche« seit dem Beginn des 15. Jahrhunderts verwurzelt; dabei wollte man das alte Recht der Kirche Frankreichs wiederherstellen, das ihr das Papsttum genommen habe, und nötige Reformen in der Kirche Frankreichs durchführen. Die beiden Formen des Gallikanismus hatten im Wesentlichen drei Punkte gemeinsam: a) die Bestreitung der Überordnung des Papstes über die königliche Gewalt, b) die Forderung nach einer Kirchenreform unabhängig von römischen Vorschriften und c) die Ablehnung der beträchtlichen Abgaben, die der Heilige Stuhl von den nationalen Kirchen forderte.

Im Laufe der Moderne grenzte sich der klerikale Gallikanismus vom politischen Gallikanismus ab. Er hob vor allem den rein geistlichen Charakter der Autorität des Papstes hervor, die Überordnung des ökumenischen Konzils über den Papst, die Unabhängigkeit und die Rechtmäßigkeit der gallikanischen Bräuche gegenüber der Autorität des Heiligen Stuhls sowie die Autonomie der Bischöfe gegenüber den exemten Orden und den Eingriffen der in Entwicklung befindlichen römischen Kongregationen. Nicht zuletzt bestritt er auch die Unfehlbarkeit des Papstes unabhängig von der Zustimmung der Universalkirche. Die »Erklärung der Vier Artikel« (»Déclaration des Quatre articles«), die die französische Klerusversammlung 1682 verabschiedete, fasst diese Positionen zusammen.

Die Liturgie im Westen war damals von lokalen Gewohnheiten geprägt, die in Synodalstatuten oder anderen Eigengebräuchen der einzelnen Diözesen geregelt waren. Die Diözesen rekurrten im 17. und 18. Jahrhundert im Allgemeinen auf ihr seit unvordenklichen Zeiten bestehendes Recht, um ihre liturgischen Bücher unabhängig von den römischen Ausgaben zu erneuern, zumindest bei jenen Büchern, die im Zuge der tridentinischen Liturgiereform mit Rücksicht auf die mindestens 200-jährige Eigentradition (Missale und Brevier) nicht verpflichtend vom Apostolischen Stuhl vorgeschrieben oder, wie beim Rituale, nur nachdrücklich empfohlen worden waren. Im 19. Jahrhundert beschuldigten die Verfechter des römischen Ritus wie Abt Prosper Guéranger (1805–1875) von Solesmes die diözesanen Liturgien der Häresie. Henri Leclercq nannte sie abwertend »neo-gallikanische Liturgien« (Leclercq 1930). Jedoch trifft weder die Anklage Guérangers zu noch ist die Bezeichnung Leclercqs sachgerecht. Im Anschluss an Pierre Jounel ist deshalb der Begriff »römisch-französische Liturgien« vorzuziehen (Jounel 1971), denn die Unterschiede zur römischen Litur-

gie beabsichtigten nicht in erster Linie, sich vom Apostolischen Stuhl zu distanzieren oder sich ihm gar entgegenzustellen. Vielmehr reichten die Reformen aus der Zeit des Gallikanismus weitaus tiefer; sie waren unter anderem das Ergebnis seriöser Forschung in den kirchlichen Wissenschaften und Ausdruck des Bemühens, das Glaubensleben und das Gebet der Gläubigen von neuem zu intensivieren.

Im Folgenden werden die wichtigsten Charakteristika der Liturgie im Frankreich der Moderne dargestellt. Behandelt werden dabei zuerst die allgemeinen größeren Zusammenhänge, sodann der Aufschwung der liturgiewissenschaftlichen Forschung, die liturgischen Reformen und schließlich die Debatten um die Moderne sowie das Ende der römisch-französischen Liturgien im 19. Jahrhundert, das sich in einem neuen politischen und religiösen Kontext vollzog.

2. Der politische und religiöse Kontext des 17. und 18. Jahrhunderts

2.1 Die Rezeption des Konzils von Trient in Frankreich und dessen Auswirkungen auf die Liturgie

Damit die Dekrete des Konzils von Trient (1545–1563) als staatliche Gesetze eingeführt und in Frankreich angewandt werden konnten, mussten sie vom König unterzeichnet und von den höchsten Gerichtshöfen (Parlamenten) registriert werden. Allerdings wehrten sich die französischen Parlamentarier standhaft dagegen, da das Konzil die Überlegenheit des Papstes über die Konzilien und den Vorrang der geistlichen gegenüber der weltlichen Macht bekräftigte. Das Konzil zurückzuweisen, bedeutete demnach, sich in weltlichen Dingen gegen die päpstliche Gewalt zu stellen und die Rechte des Königtums und der Kirche von Frankreich zu schützen, wie sie 1516 im Konkordat von Bologna vereinbart worden waren.

Das 1516 von Papst Leo X. (1513–1521) und König François I. (1515–1547) in Bologna unterzeichnete Konkordat gab dem französischen König eine Macht über die Kirche, die bis dahin kein katholischer Souverän innegehabt hatte. Insbesondere hatte er das Recht, Bischöfe zu ernennen, während dem Papst die geistliche Einsetzung vorbehalten blieb. Der König hatte ebenfalls das Recht zur Ernennung der Äbte der meisten großen Abteien; es wurde auch als »Kommendenrecht« (»droit de commende«) bezeichnet. So standen diese Gemeinschaften formal unter der Autorität eines Kommendenabtes, oft eines Adligen, der immer ein nicht-residierender Kleriker war und für den die Abtei nur als Einkommensquelle diente, während die geistliche Verantwortung an einen dort lebenden Prior delegiert war. Die politischen Haltungen der Parlamentarier, die dem König außerordentlich wohlgesinnt waren, und die Schwäche des Papsttums erklären, weshalb die römischen Konzessionen so weit gingen. Dieses Konkordat stützte bis zum Ende des Ancien Régime beständig die Autonomieforderungen der französischen Kirche.

Zudem widerstrebte es den Parlamentariern, in die nationalen Gesetze Dekrete einzufügen, die von einem externen Konzil promulgiert worden waren, auf dem Frankreich außerdem nur am Ende eine nennenswerte Rolle gespielt hatte. Der Klerus hingegen wünschte die Annahme des Konzils, um ernsthaft die für die Kirche notwendige Reform in Angriff nehmen zu können. Angesichts dieser fortdauernden Blockade beschloss im Jahre 1615 die Klerusversammlung, eine Instanz, die regelmäßig die Vertreter der Kirche von Frankreich versammelte, die Annahme der Konzilsdekrete von Trient in der Kirche Frankreichs und ihre Umsetzung durch die Provinzialkonzilien, sodass die tridentinische Reform durchgeführt werden konnte.

Das Konzil von Trient förderte die Reform des Episkopats, der die allgemeine Erneuerung der Kirche zu bewerkstelligen hatte. Es beharrte ebenfalls auf der Kontrolle und Verbesserung des Lebens, der Sitten und der Ausbildung des Pfarrklerus. Schließlich drängte es auf eine bessere Unterweisung des christlichen Volkes, auf die Festigung des Glaubens und auf eine größere Fruchtbarkeit religiöser Ausdrucksformen. Im Bereich der Liturgie hob das Konzil die Würde des Gottesdienstes hervor, um alle Formen von Nachlässigkeit zu bekämpfen, die als Quelle von schädlichem Missbrauch betrachtet wurden; dies verband sich mit der Ablehnung von Aberglauben und Geiz. Im Kampf gegen Nachlässigkeiten erinnerte das Konzil daran, dass »alle Mühe und Sorgfalt darauf zu verwenden ist, dass das [furchterregende Geheimnis] mit größtmöglicher innerer Reinheit und Unbeflecktheit des Herzens und mit äußerer Verehrung und Frömmigkeit vollzogen wird« (Disziplinardekret »De observandis et vitandis in celebratione missarum« vom 17.9.1562; vgl. COD 712). Diese Forderung des Konzils fasste das neue Verständnis des Gottesdienstes und das pastorale Bemühen der post-tridentinischen Epoche zusammen. Sie erstreckte sich auf drei Bereiche: die beim Vollzug der gottesdienstlichen Handlungen zu beachtenden Regeln, das Verhalten der Kleriker und Laien in der und außerhalb der Liturgie und – zumindest im Laufe des 17. Jahrhunderts – auf die Abwehr des Aberglaubens, der sich zuvor oft mit dem Volksbrauchtum verband. So entstand ein neues Verhältnis von profanen Personen, Dingen und Handlungen und dem Bereich dessen, was mehr und mehr als »sakral« bezeichnet wurde.

Die hauptsächliche liturgische Forderung der Zeit betraf die »Würde«, den »Anstand« und die »Dezenz« im Gottesdienst. Die Rubriken und liturgischen Kommentare benutzten diese Begriffe häufig und verlangten deren Umsetzung. Die Forderungen sind teilweise durch die Konkurrenz, der sich der katholische Gottesdienst angesichts protestantischer Anschuldigungen von »Erfindungen« oder zumindest übertriebenem Aufwand ausgesetzt sah, zu erklären. Aber sie hatten ihren Grund ebenfalls in der Suche nach Sakralität, einem angemessenen Ausdruck des Respekts gegenüber Gott und der Erhabenheit der Mysterien, die der Kirche anvertraut waren.

2.2 Die Pastoralreform

Der Historiker Paul Broutin hat die nachtridentinische katholische Reform in Frankreich ausgezeichnet analysiert und dabei besonders die Bischöfe als deren Akteure

sowie deren Inspirationsquellen genauer untersucht. Als Letztere dienten das Vorbild des Karl Borromäus (1538–1584), die französische Spiritualität (Oratorium sowie Saint-Sulpice) und die Prinzipien des Jansenismus. Die Umsetzung geschah mit Hilfe von Pastoralbesuchen, Diözesansynoden und Nationalkonzilien, durch die Gründung von Seminarien, durch Pfarremissionen sowie durch die liturgischen Bücher und Veröffentlichungen für die Pastoral (Broutin 1956).

Die Pastoralreform war ein langwieriges Unternehmen. Mit ihren Schwierigkeiten, ihrer fortschreitenden Entwicklung und ihrer Vielfalt war sie ein bedeutendes Element der Rezeption des Konzils von Trient. Sie trug dazu bei, dass die katholische Kirche durch den Katechismusunterricht und die moralische Belehrung ein modernes Gesicht erhielt. Ebenso gehörten dazu ein Klerus mit einer priesterzentrierten Frömmigkeit und einer für den priesterlichen Dienst ausreichenden Bildung, die sakramentale Praxis, klar umrissene Frömmigkeitsformen sowie ein vielfältiges schriftlich fixiertes Zeremoniell, das mancherorts eine barocke Ausprägung erhielt (Wehnert 2016).

2.3 Die Krise des Jansenismus

Der Jansenismus stellt eines der bedeutenden Elemente des politischen und religiösen Lebens der Moderne in Frankreich dar. Dies lag am hohen Einsatz seiner Anhänger, aber auch an deren Zahl und Zusammensetzung. Sein intellektuelles Zentrum befand sich im Umfeld der Abtei Port-Royal unweit von Paris. Sehr viele Priester, besonders in der nördlichen Hälfte Frankreichs, bekannten sich zu ihm, selbst wenn ihnen die Einzelheiten der theologischen Positionen teilweise nicht bekannt waren. Die jansenistischen Priester zeichneten sich in der Regel durch ein asketisches Leben aus, einen gewissen Pessimismus im Blick auf die menschliche Natur, die Ernsthaftigkeit ihrer Pfarrseelsorge, ihre Nähe zum Volk, vor allem zu den am meisten Benachteiligten, durch das Teilen der Verantwortung mit den Laien in den Angelegenheiten der Pfarrei und durch ihre pastorale Aufmerksamkeit, die gleichzeitig von Großzügigkeit und Strenge gekennzeichnet war. Die Mehrheit von ihnen pflegte die antirömischen Haltungen jener Zeit.

Der Jansenismus bildete ein komplexes und vielgestaltiges Phänomen. Der Widerstand gegen andere Richtungen oder kirchliche Bewegungen (beispielsweise die Jesuiten) war heftig und hinterließ im französischen religiösen Leben tiefe und nachwirkende Spuren, sogar über das Ende seiner institutionellen Strukturen hinaus. Auf pastoraler Ebene war die Bilanz zwiespältig: An gewissen Orten, wie im Osten Frankreichs, hat er durch seine geistliche und theologische Nähe zu manchen Aspekten des Protestantismus die Rückkehr von Protestanten zur katholischen Kirche begünstigt, was Pierre Chaunu als »einen Weg aufeinander zu im Sinne eines christlichen Radikalismus« bezeichnete (Chaunu 1962, 133). In anderen Regionen wie in Burgund oder in der Champagne hat er aufgrund seiner extremen Strenge eindeutig zu einer Dechristianisierung beigetragen. Denn er stützte sich weitreichend auf eine »Pastoral der Angst«. Deren charakteristischste Merkmale waren die Verweigerung oder der Aufschub der sakramentalen Absolution, die Verweigerung der Kommunion, die Verle-

gung der Erstkommunion auf ein höheres Alter, die Strenge in Predigt und Unterweisung, die ausführlich das Gericht Gottes, die Bestrafung, die Angst vor der Hölle und der Verdammnis usw. thematisierten. In der Aufklärungszeit wurden diese Positionen zurückgewiesen, vor allem von den intellektuellen Eliten.

Insgesamt zeichneten sich die Jansenisten durch eine Sensibilität für die Liturgie aus, die sie nach den Weisungen des Konzils von Trient mit Würde sowie geprägt durch Bescheidenheit, Ehrfurcht und Kargheit vollziehen wollten. Die Askese wurde auch im Gottesdienst gelebt. Die jansenistischen Priester waren auf die rechte Ordnung der Versammlungen und Gottesdienste bedacht und predigten häufig. Sie übersetzten die Bibel, das Messbuch und das Brevier auf Französisch und ermutigten die Laien zu deren Lektüre und Gebrauch. Auf diese Weise wollten sie den Laien helfen, sich eine tragfähige religiöse Kultur anzueignen, an den Gottesdiensten mit mehr Verständnis teilzunehmen und mit Hilfe der Übersetzungen der Liturgie besser zu folgen. Einige Priester förderten ziemlich radikale liturgische Innovationen, so etwa der bekannte Jacques Jubé (1674–1745), Pfarrer von Asnières: Er las die biblischen Lesungen nicht selbst, während sie in der Messe von anderen, etwa das Evangelium vom Diakon, vorgelesen wurden, predigte in jeder Messe auf Französisch, bereitete den Altar erst zur Gabenbereitung und sprach unter anderem das Gabengebet und den Canon Romanus laut. In den meisten Fällen hingegen schöpften die liturgischen Initiativen weitgehend nur die Möglichkeiten aus, die das Konzil von Trient eröffnet hatte, ohne über das Erlaubte hinauszugehen.

3. Der Aufschwung der liturgiewissenschaftlichen Studien

3.1 Der Beitrag der Mauriner

Die vom Konzil von Trient angestoßene Reformbewegung erfasste nach und nach auch die klassischen Orden. In Frankreich begannen die Benediktinerabteien, deren Niedergang durch das Kommendensystem in der Folge des Konkordats von 1516 beschleunigt worden war, von Lothringen ausgehend sich zu reformieren. Die frühzeitige Rezeption der Konzilsdekrete von Trient in Lothringen, zu jener Zeit ein unabhängiger Staat, hatte ab 1604 die Errichtung einer reformierten benediktinischen Kongregation erlaubt, die sich nach Saint-Vanne (bei Verdun) benannte. Um diese Reform auf das Gebiet Frankreichs auszudehnen, wurde eine Schwesterkongregation errichtet und 1618 von Ludwig XIII. (1610–1643) bestätigt, die Kongregation von Saint-Maur. Diese entwickelte sich sehr schnell und umfasste am Ende des 17. Jahrhunderts beinahe 200 Niederlassungen im ganzen Königreich, obwohl der Verbund von Cluny autonom blieb und sich der Reform widersetzte.

Ein spezifischer Aspekt der Mauriner-Reform war das besondere Augenmerk, das sich im größeren Zusammenhang der Wiederherstellung ursprünglicher Lebensformen

auf die intellektuelle Arbeit richtete. In einer berühmten Streitschrift über die Nützlichkeit des Studiums in der monastischen Arbeit wandte sich der bekannte Mauriner Jean Mabillon (1632–1707) gegen den Abt Armand Jean Le Bouthillier de Rancé (1626–1700), einen strengen Reformier aus der Abtei La Trappe. Das Werk von Jean Mabillon, der Nachfolger und Schüler von Luc d’Achery (1609–1685) und Bibliothekar der Pariser Abtei Saint Germain des Prés, dem Mutterhaus der Mauriner, war, markierte den Beginn der Erneuerung der liturgiewissenschaftlichen Studien in Frankreich. Mabillon hat die liturgischen Quellen, die er im Laufe seiner zahlreichen Reisen in Frankreich, aber auch in Flandern, Lothringen, Deutschland und Italien entdeckt hat, gesammelt und herausgegeben. 1681 untermauerte er die methodische Strenge seiner Quellenuntersuchungen in seinem Werk »De re diplomatica« (1681), mit dem er eine neue Wissenschaft, die »Diplomatik«, zu begründen beabsichtigte, die sich auf die historische Analyse alter Quellen konzentrierte. Diese neue Wissenschaft erklärt das Gewicht und die Nachhaltigkeit von Mabillons Einfluss, sogar über die Zäsur der Revolution hinaus. Mit seinem Werk »De liturgia gallicana« (1685) beeinflusste Mabillon nachhaltig die späteren Arbeiten zur Reform der Liturgien im 18. Jahrhundert. Er griff auch die Bollandisten wegen ihrer kritischen Bearbeitung des benediktinischen Sanktorales an.

Der Benediktiner Edmond Martène (1654–1739) setzte das liturgische Werk Mabillons, seines Lehrers in der Abtei Saint Germain des Prés, fort. Nach seinen Studien zur Benediktsregel widmete sich Martène vor allem der Aufgabe, Mabillons Werk, nun unter dem Titel »Gallia Christiana«, zu vollenden, wobei er den erfassten geographischen Raum erweiterte. Er bediente sich derselben Methode wie Mabillon. Herausragende Frucht seiner liturgischen Reisen ist das 1717 veröffentlichte Werk »Voyage littéraire de deux religieux bénédictins de la congrégation de St-Maur« (»Literarische Reise zweier Benediktiner der Kongregation St. Maur«), das auch heute noch eine Fundgrube für Informationen über die liturgischen Gebräuche von mehr als 800 Kathedralen und Abteien darstellt, die er mit seinem Reisegefährten und Mitbruder Ursin Durand (1682–1771) besucht hat.

3.2 Wichtige Vertreter der liturgiewissenschaftlichen Forschung im 17. und 18. Jahrhundert

Die Arbeit der Mauriner war ein zweifellos entscheidender Faktor, um der Erneuerung der liturgischen Studien am Ende des 17. und vor allem in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts wissenschaftlichen Charakter zu verleihen. Aber das Interesse an der Liturgie im Frankreich der nachtridentinischen Epoche wuchs auch aus der starken Bewegung einer pastoralen und spirituellen Reform hervor, die in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts ebenfalls im frühen Jansenismus und in der französischen Schule der Spiritualität um Pierre de Bérulle (1575–1629) und dessen Nachfolger ihren Ursprung hatte.

Der frühen Bewegung schloss sich Nicolas Letourneux (1640–1686) an, der Autor von »Meilleure façon d’entendre la sainte Messe« (»Die bessere Art und Weise, die

heilige Messe zu hören«, 1680), einer »Traduction du Bréviaire« (»Übersetzung des Breviers«), die 1688 der Zensur unterworfen wurde, und einer monumentalen, aber unvollendeten »Année chrétienne« (»Das christliche Jahr«, 1686). Im Vorwort des erstgenannten Werkes stellte sich Letourneux unter die Schirmherrschaft des Erzbischofs von Rouen, François II. de Harlay (1585–1653, Erzbischof 1615–1651), der 1650 »De la vraie manière de bien entendre la messe de paroisse« (»Von der rechten Art und Weise, die Pfarrmesse gut zu hören«) publiziert hatte. Obwohl die Schrift des François II. de Harlay weniger gründlich als das Werk von Letourneux war, erlangte sie dank der Neuauflagen, die sein Neffe François III. de Harlay (1625–1695), von 1670 bis 1695 Erzbischof von Paris, publizierte, großen Einfluss.

Diese Werke, die detailliert die »Art und Weise, die heilige Messe zu hören«, darlegten, stellten ein eigenes literarisches Genus dar; sie stützten sich auf die Anordnung des Konzils von Trient an die Priester, »während der Messfeier entweder selbst oder durch andere häufig etwas von dem, was in der Messe gelesen wird, zu erläutern und unter anderem ein Geheimnis dieses heiligsten Opfers zu erklären, vor allem an Sonn- und Feiertagen« (Konzil von Trient, 22. Sitzung, Kap. 8; DH 1749). Die Werke von François II. de Harlay und Letourneux sind deshalb bemerkenswert, weil sie die mittelalterliche allegorische Methode überwinden wollten, die in dieser Epoche noch vorherrschte, in dem sie die Messe von den liturgischen Texten her kommentierten. Diese wurden den Gläubigen mehr oder weniger vollständig und meistens in französischer Sprache zur Verfügung gestellt, obwohl die Klerusversammlung 1660 die Übersetzung des Canon Romanus verboten hatte.

Die Widerrufung des Edikts von Nantes im Jahre 1685 und der Andrang der sogenannten »Neuen Katholiken« (»Nouveaux Catholiques«), ehemalige Protestanten, die die Liturgie auf Französisch gewohnt waren, gaben diesem Typ von Werken neuen Auftrieb. In diesem Zusammenhang legte François III. de Harlay das Werk seines Onkels erneut auf. Im selben Kontext veröffentlichte Jacques-Bénigne Bossuet (1627–1704), Bischof von Meaux, eine »Explication de quelques difficultés de la sainte Messe à un nouveau catholique« (»Erklärung einiger Schwierigkeiten der heiligen Messe, für einen neuen Katholiken«), ein stärker theologisch geprägtes Werk als die seiner Vorgänger, das klar erkenntlich Anleihen bei den Arbeiten der Mauriner machte.

Im Zusammenhang der Priesterausbildung hatte die Erneuerung des Studiums der Liturgie im gesamten 17. Jahrhundert immer wieder mit der Pastoralreform zu tun. Schon 1592 veröffentlichte Gilbert Générard (ca. 1537–1597) einen »Traicté de la Liturgie ou Sainte Messe selon l'usage et forme des Apôtres et de saint Denys, Apôtre des François« (»Abhandlung über die Liturgie oder die heilige Messe nach dem Brauch und der Form der Apostel und des hl. Dionysius, des Apostels der Franzosen«), in dem er Vorträge zusammenstellte, die er – ausgehend vom Liturgiekommentar »De ecclesiastica hierarchia« des Dionysius Areopagita (um 500), der damals mit dem ersten Bischof von Paris identifiziert wurde – für Priester gehalten hatte. Die Bedeutung dieses apologetischen Werkes besteht darin, dass es den Weg für jenen Zugang zum

Studium der Liturgien des Ostens und Westens eröffnete, der heute als »Vergleichende Liturgiewissenschaft« bezeichnet wird. Matthieu Beuvelet (1622–1657), Priester der Kongregation des hl. Nicolas du Chardonnet, lieferte mit seinen »Instructions sur le Manuel« (»Unterweisungen über das Rituale«) von 1655 und dann in »La vraie et solide Dévotion contenant la science du Chrétien touchant l'explication des Sept Sacrements de l'Eglise« (»Die wahre und gesunde Verehrung, die das Wissen des Christen über die sieben Sakramente der Kirche zum Inhalt hat«, 1661) zwei frühe Beispiele solcher Handbücher für zukünftige Priester. Dieses Genre von Werken zeichnet sich durch eine gleichsam mnemotechnische Reduzierung der Hauptlehren des Konzils von Trient aus, die damit zu regelrechten Formeln wurden und in der ganzen nachtridentinischen Epoche die Unterweisung der Priester prägten. Unter den zahlreichen Handbüchern war schließlich noch der »Trésor Clérical ou Conduites pour acquérir et conserver la sainteté ecclésiastique« (»Der klerikale Schatz oder das Verhalten, um die kirchliche Heiligkeit zu erlangen und zu bewahren«) des Charles Démiä (1639–1687), der 1694 veröffentlicht wurde und von Beuvelet inspiriert war, von erheblichem Einfluss.

Mit Ausnahme von Jean-Jacques Olier (s. unten) haben die Lehrer der »École française de spiritualité« keine Liturgiekommentare oder Abhandlungen zur Liturgie hinterlassen. Der hl. Jean Eudes (1601–1680) hat zahlreiche liturgische Formulare verfasst, insbesondere um die Herz-Jesu- und Marienfrömmigkeit zu fördern, außerdem »Élévations« (»Herzenerhebungen«) und Paraphrasen liturgischer Texte für die Gläubigen anlässlich der Volksmissionen, die er im Westen Frankreichs organisierte. Diese pastorale Aufgabe veranlasste ihn, offen die Notwendigkeit zu bekräftigen, dass sich die Gläubigen mit dem das Opfer darbringenden Priester vereinigten und sie dieses sogar geistlich mit ihm darbrachten. Er verankerte diese Haltung in einer starken Taufspiritualität. Dennoch hat er nicht konkret auf eine – um den Begriff von Letourneux zu gebrauchen – »liturgische« Art und Weise, an der Messe »teilzunehmen«, hingewirkt.

Jean-Jacques Olier (1608–1657), eine bedeutende pastorale Gestalt für die Klerusausbildung, verfasste wahrscheinlich um 1645 eine »Explication des cérémonies de la grand'messe de paroisse selon l'usage romain« (»Erklärung der Zeremonien des Hochamtes in der Pfarrei gemäß dem römischen Brauch«), die erst 1656 veröffentlicht wurde. Beim oberflächlichen Lesen könnte der Eindruck entstehen, dieses Werk wolle die mittelalterliche Allegorie wieder aufleben lassen. Tatsächlich bezieht sich Oliers Kommentar auf das Gesamt der Zeremonien der Messe in allen ihren Details (der Kommentar der Inzens des Altares umfasst zum Beispiel 14 Seiten!), während die Fortschritte der aufkommenden Liturgiewissenschaft seinem Anliegen fremd erscheinen. Allerdings verfolgte Olier eine andere, zutiefst spirituelle Absicht: Er betrachtete die Liturgie als tiefe Anteilnahme des Priesters und des gläubigen Volkes am ewigen Opferkult, den Jesus Christus dem Vater darbringt. In dieser Hinsicht griff er auf die Mystik des Bérulle und die starke Betonung des Opfercharakters der Messe durch die École française zurück. Die oft visionäre Poesie des Autors mit ihren Anklängen an die Theologie des Dionysius Areopagita und der Reichtum an biblischen und patristischen

Zitaten gaben diesem Text eine Sonderstellung ohne Äquivalent in der liturgischen Literatur der Epoche; er hatte auch noch nichts gemein mit den Debatten über die Herkunft der Riten, die das nächste Jahrhundert beschäftigen sollten. Olier erwies sich hier als Hirte und Ausbilder von Priestern, der den Ritus, die »Zeremonien«, wie er sagte, ernst nahm. Diese Zeremonien dienten dazu, den Priester und die Gläubigen in den Dienst des geistigen Opfers, der *logikè latreia* (Röm 12), hineinzunehmen. Schließlich skizzierte Olier eine in seiner Zeit seltene Pneumatologie des Ritus: In seinem Vorwort erklärte er ausführlich, dass der Heilige Geist den Zeremonien ihre Wirkkraft gebe, damit sie den Verstand und die Sinne der Gläubigen erreichten.

Um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert ebneten die Rezeption der Mauriner-Arbeiten und das allmähliche, ab der Mitte des Jahrhunderts aber unaufhaltsame Anwachsen der rationalistischen Kritik der Aufklärung großen liturgischen Studien einen stark von der historischen Kritik gezeichneten Weg. Jean-Baptiste Thiers (1636–1703) übte mit seinem 1670 publizierten Werk »Mémoire à l'évêque de Saintes sur la diminution des fêtes au sanctoral du diocèse« (»Denkschrift an den Bischof von Saintes über die Verminderung der Feste im Sanktorale der Diözese«) und 1673 mit seinem »Traité sur l'Exposition du Sacrement de l'autel« (»Traktat über die Aussetzung Altarsakraments«) eine ziemlich radikale Kritik der liturgischen Gebräuche im Namen der historischen Wissenschaft. Die Haltung dieses gelehrten Priesters ist charakteristisch für die gallikanischen Milieus der Liturgiker, deren Ziel es war, die liturgischen Eigen-traditionen der Kirchen in Frankreich zu begründen, dies an der Schwelle zu einer Bewegung, die die liturgischen Eigenbräuche zahlreicher Diözesen wieder aufwerten wollte. In dieselbe Richtung arbeiteten Lazare-André Bocquillot (1629–1728), Verfasser des »Traité historique de la liturgie sacrée« (»Historischer Traktat über die heilige Liturgie«, 1701), und in geringerem Maße Louis Thomassin (1619–1695); sie wollten das für die Epoche charakteristische mystische Leben, das man heute als liturgisches Leben bezeichnen würde, neu gestalten.

3.3 Die Zeit der Messerklärungen

Zu Beginn des 18. Jahrhunderts erschienen in Paris zwei liturgiewissenschaftliche Grundlagenwerke in Form von Messerklärungen. Dabei erneuerten die beiden Autoren dieses alte literarische Genus, erweiterten es umfangsmäßig über alle bisher bekannten Werke hinaus und hoben es auf ein neues Niveau von Wissenschaftlichkeit. Claude de Vert (1645–1705), Benediktiner und Cellerar der großen Abtei Cluny, starb vor der Veröffentlichung seiner »Explication simple, littérale et historique des cérémonies de l'Église« (»Einfache, wörtliche und historische Erklärung der Zeremonien der Kirche«), die von 1709 bis 1713 erschien. Pierre Lebrun (1661–1729), Priester des Oratoriums, konnte seine »Explication littérale historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la Messe, suivant les anciens auteurs et les monumens de toutes

les Églises du monde chrétien« (»Wörtliche, historische und dogmatische Erklärung der Gebete und der Zeremonien der Messe im Anschluss an die alten Autoren und Monumente aller Kirchen der christlichen Welt«), die ab 1716 erschien (Titelfassung nach den Ausgaben ab 1726), ebenfalls nicht vollenden.

Die Titel der beiden Messerklärungen gleichen sich stark; beide werden von ihren Autoren als »wörtlich« und »historisch« qualifiziert. Das Attribut »wörtlich« bringt zum Ausdruck, dass sie sich auf den Buchstaben der Liturgie stützten, im Gegensatz zur allegorischen Methode, die eine Interpretation der sichtbaren Zeichen bevorzugte und nicht oder nur wenig die damals allein den Priestern vorbehaltenen Texte der Liturgie einbezog. »Historisch« bedeutet, dass sie die Errungenschaften der historischen Forschung im Bereich der Liturgie umfassend berücksichtigten. Das Unternehmen von Claude de Vert entstand aus einer Antwort an den calvinistischen Pastor Pierre Jurieu (1637–1713), der nach der Widerrufung des Ediktes von Nantes nach Rotterdam geflüchtet war; Jurieu hatte in einem seiner »Lettres pastorales« (»Pastorallbriefe«) an die in Frankreich verbliebenen Protestanten unterstrichen, dass de Vert seine radikalen Positionen über die Herkunft der Zeremonien der Messe teilte.

De Vert genoss unter den Liturgikern einen soliden Ruf. Die Edition seines reformierten Breviers von Cluny im Jahre 1686 hatte ihn ins Zentrum einer lebhaften Auseinandersetzung gerückt, die Auftakt für die Polemik um seine Messerklärung werden sollte. Bossuet, der selbst von Jurieu in dessen Briefen angegriffen wurde, ermutigte de Vert zu einer umfassenderen und besser begründeten Antwort als in seiner schlichten »Lettre à Jurieu« (»Brief an Jurieu«) von 1689. De Vert nahm im Vorwort seiner Messerklärung für sich in Anspruch, unter dem Schutz des soeben verstorbenen Bischofs von Meaux zu stehen. Das Werk erfuhr 1715 eine heftige Widerlegung durch Jean-Joseph Languet de Gergy (1677–1753), der kurz zuvor zum Bischof von Soissons ernannt worden war, bevor er als Erzbischof von Sens zu einem der führenden Köpfe des Widerstandes gegen den Jansenismus und einem maßgeblichen Förderer der liturgischen Herz-Jesu-Verehrung wurde.

Der Kern von Languets Widerspruch ist aus dem Titel seiner kleinen Schrift »Du véritable esprit des cérémonies de l'Eglise« (»Vom wahrhaften Geist der Zeremonien der Kirche«) ersichtlich. Während de Vert alle Interpretationen der Zeremonien der Messe und der anderen Sakramente einseitig auf natürliche, pädagogische oder »wohlanständige« Gründe reduzierte, stellte Languet de Gergy dem keine traditionelle Allegorie entgegen, um deren Wirkungslosigkeit er sehr wohl wusste, sondern die Notwendigkeit von Symbolen und Mysterien. Er war sich dabei bewusst, dass »das System von Herrn de Vert in der Lage ist, den Respekt, den man den Zeremonien der Kirche entgegenbringen muss, und die Treue in deren Befolgung zu schwächen« (Languet de Gergy 1715, 454). Languet, übrigens ein Bruder von Jean Baptiste Languet (1674–1750), dem berühmten Pfarrer von Saint Sulpice im 18. Jahrhundert, Nachfolger und Schüler von Jean-Jacques Olier, erkannte umfassend die Bedrohung, die die radikale Kritik von Claude de Vert für das katholische sakramentale Gebäude bedeutete, aber schließlich

hatte er nicht die Kraft, um das, was er »mystische Gründe für das Gebäude der Zeremonien der Kirche« nannte, der Auffassung von de Vert entgegenzustellen.

Die »Explication littérale historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la Messe« des Pierre Lebrun von 1716 ist in diesem von Polemik geprägten Kontext zu verorten; Lebrun versteht sein Werk laut Vorwort als Antwort an de Vert. Auf den ersten Blick könnte diese Antwort als moderat erscheinen; Lebrun selbst bestätigte, dass er sich auf halbem Wege zwischen wörtlichen Auslegern und Mystikern positioniere. Tatsächlich stellte sich der Oratorianer als Liturgiehistoriker in die Linie des Cluniazensers de Vert; er hat im Übrigen eine große Umfrage in Klöstern und Kathedralen durchgeführt, deren Gebräuche wegen ihres hohen Alters angesehen waren (zur Epistemologie der Umfrage vgl. Bisaro 2012). Aber die entscheidende Kritik Lebruns an de Vert ist die ihm unterstellte Absicht, ein *System* zu errichten und deshalb aus der Geschichte nur das zu berücksichtigen, was seine These bezüglich des ausschließlich natürlichen Ursprungs der Zeremonien der Kirche stütze. Lebrun verstand sich in diesem Sinn als Theologe, wobei er im Titel seines Werkes übrigens das Adjektiv »einfach« (»simple«) aus dem Titel von de Vert durch »dogmatisch« ersetzte.

Lebrun führte in die historische Kritik einen dogmatischen Aspekt ein, was de Vert zuvor ausgeschlossen hatte. Außerdem zeigen die angewandten Methoden, wie unterschiedlich die Epistemologien der beiden Autoren waren. Der historische Teil des Werkes von de Vert ist chronologisch aufgebaut und geht von der Vorentscheidung aus, die älteste Form der Zeremonien sei die beste. Dabei reduziert er jede Einrichtung auf ihre historische Dimension, während er die spätere Entwicklung mehr oder weniger als Verfall betrachtet, der durch die Verschlechterung oder das Überladen der Zeremonien bedingt war. Die älteste Form gelte es in ihrer ursprünglichen Einfachheit wiederzufinden.

Lebrun baute seinen historischen Teil umgekehrt chronologisch auf. Er ging von der aktuellen Situation aus, die er zu erhellen und eventuell durch einen historischen Überblick, der ebenso solide wie derjenige des Cluniazensers war, zu begründen suchte; er traf allerdings erheblich andere Vorentscheidungen als de Vert, wenn er die liturgischen Entwicklungen in Bezug zum Kontext und zu den theologischen Fragen ihrer Entstehungszeit stellte. So konnte Lebrun selbst die schrittweise aufgekommene Rezitation des Canon Romanus mit leiser Stimme und die Entstehung einer Theologie der sakralen Sprache verstehen, ja sogar rechtfertigen, was in seiner Zeit heikle Themen waren. In Claude de Vert und Pierre Lebrun begegnen also zwei unterschiedliche Weisen, die Errungenschaften der historischen Kritik in das sakramentale Zentrum des katholischen Glaubens zu integrieren.

Die exemplarisch dargelegte Debatte bestimmte das gesamte 18. Jahrhundert und wurde in Frankreich von den Auseinandersetzungen um den Jansenismus und das Erstarken der rationalistischen Kritik an der Religion noch befördert. Die liturgischen Fragen gingen bald über die epistemologische und theologische Ebene, auf die Lebrun sie nachdrücklich zu heben versucht hatte, hinaus; vielmehr wurden sie zum Schauplatz für weitestgehend politische Streitigkeiten.

4. Die römisch-französischen Liturgien

4.1 Die Reform der liturgischen Bücher

Die französischen Diözesanliturgien des 17. und 18. Jahrhunderts sind immer noch wenig bekannt, obwohl sich die Forschung ihnen inzwischen stärker zuwendet, vor allem der Liturgie von Paris. Ähnliches gilt für die Liturgie mancher Orden, etwa Cluny und Saint-Vanne. Die Diözesanliturgien blieben lange unerforscht, hauptsächlich wegen der tendenziösen und polemischen Beurteilung durch Abt Prosper Guéranger im zweiten Band seiner »Institutions liturgiques«, der vollständig der Zurückweisung der Diözesanliturgien in Frankreich gewidmet ist; dieses Werk diente lange Zeit als Grundlage für das Liturgiestudium der Kleriker. Bisher liegt keine vollständige Bibliographie der für diese Thematik relevanten Primärquellen vor. Bei den Studien widmen sich mittlerweile verschiedene Untersuchungen vertieft einzelnen Diözesanliturgien insgesamt oder bestimmten damit zusammenhängenden Aspekten. Viele Fragen bleiben allerdings derzeit noch offen, wie etwa die Geschichte der römisch-französischen Liturgiebücher, die Intentionen ihrer Auftraggeber, die Bearbeiter, der theologische Wert der Bücher, ihre Eigenheiten und ihre Herkunft. So wäre beispielsweise die Entwicklung der Pariser Liturgie von den letzten handschriftlichen Missalien und Brevieren und den ersten Druckausgaben bis zum Missale von 1738 zu untersuchen; denn diese Bücher sind von großem Interesse für die Liturgiegeschichte und ihre Fragestellungen.

4.1.1 Chronologie und Typologie der römisch-französischen Liturgien

In Frankreich besaßen zahlreiche Diözesen eine Eigenliturgie, die weiter als zwei Jahrhunderte vor die Promulgation des Missale Romanum von 1570 zurückreichte; deshalb hatten sie das Recht, ihre Liturgie beizubehalten. Dennoch entschieden sich einige von ihnen für die Übernahme des römischen Ritus. Gründe dafür waren etwa das Bemühen, gegen die Protestanten die Verbindung mit der Kirche von Rom zu betonen, und das in einer Epoche, in der das Papsttum stark in Frage gestellt wurde; ebenso wollte man aus der römischen Liturgiereform für die eigene Diözese Nutzen ziehen. Oft mangelte es aber auch an personellen und finanziellen Mitteln, die eigenen diözesanen Bücher zu erneuern, zumal die römischen Ausgaben billiger waren als die in geringerer Auflage erscheinenden diözesanen Bücher.

Auch die Diözesen, die ihre Gebräuche beibehielten, wurden römisch beeinflusst. Eine erste Phase der nachtridentinischen Liturgiereform lässt sich zwischen dem Ende des 16. und der Mitte des 17. Jahrhunderts ausmachen, in der lokale Liturgien mehr oder weniger stark, teilweise sogar vollständig romanisiert wurden; die diözesanen Liturgiebücher wurden dann »ad romani formam« oder »ex decreto (iuxta mentem) Concilii Tridentini« herausgegeben, so zum Beispiel das »Missale Parisiense ad formam sacrosancti Concilii Tridentini emendatum« von 1615.

Allerdings stellte sich bei der Reform der liturgischen Bücher vielerorts der Bischof gegen die Kanoniker des Kathedralkapitels; ja, teilweise kam es diesbezüglich sogar zu heftigen Auseinandersetzungen. Die Bischöfe, die oft Anhänger der Reform waren, wollten die römischen Bücher vorschreiben, während die Kapitel, die in der Regel institutionell eine größere Stabilität als die Bischöfe selbst hatten, als Bewahrer des liturgischen Gedächtnisses der Diözese auftraten und hartnäckig das bestehende Recht zur Bewahrung der Eigenbräuche verteidigten. Diese gingen im Wesentlichen auf das *Sacramentarium Gregorianum Hadrianum* mit dem Supplement aus der karolingischen Reform zurück und waren im Laufe des Mittelalters weiter ergänzt worden (vgl. Beitrag 6/b, »Liturgische Quellen des Frühmittelalters«, Abschnitt 2.2.2 und 2.2.3). Die größten Unterschiede gab es bei den Gesängen und im Sanktorale. Doch fanden sich auch Eigenheiten im Ritus der Messe; weit verbreitet waren etwa die Prozession am Sonntag vor dem Hochamt, die Prosen (Sequenzen) innerhalb des Gloria, Eigenlesungen am Mittwoch und Freitag, eine feierliche »Absolution« am Gründonnerstag und eigene Gebetstexte.

Verschiedentlich wies der Diözesanklerus ein vom Bischof vorgeschriebenes römisches Buch auch zurück, sodass Letzterer zur Vermeidung weiterreichender Konflikte zu den diözesanen Bräuchen zurückkehrte. Ein Beispiel dafür ist das Brevier von Rouen, das Erzbischof François de Harlay 1623 zugunsten des römischen Breviers abschaffte; doch musste er 1642 darauf zurückkommen, um in seiner Diözese den Frieden wiederherzustellen, der durch seine Initiative fast zwei Jahrzehnte lang stark gestört war.

In einem zweiten Reformschub seit dem Ende des 17. Jahrhunderts machten die Bischöfe von ihrem Recht Gebrauch, bei entsprechendem Bedarf ihre Liturgie zu erneuern und anzupassen. Es lag in ihrem Ermessen, ihre liturgischen Bücher umfassender zu reformieren, um sie klarer von den römischen Büchern abzusetzen. Nachdem die erste Phase der Hinwendung zu den römischen Liturgiebüchern vorbei war, erkannte man die Grenzen der römischen Bücher klarer und versuchte, erneut an die lokale Tradition anzuknüpfen. Als unter Benedikt XIV. (1740–1758) die erwartete und erwünschte römische Reform ausblieb (der Papst konnte das geplante überarbeitete *Breviarium Romanum*, das besser der Tradition des gemeinsamen Gebetes dienen sollte, vor seinem Tod nicht abschließen, sodass das Projekt aufgegeben wurde), nahmen die Diözesen die Arbeit auf. Zumeist wurde eine Kommission eingesetzt, und nach Abschluss der Überarbeitung promulgierte der Bischof die veränderten liturgischen Bücher in eigener Verantwortung. Mehrere französische Diözesen reformierten zunächst moderat, dann immer stärker ihre Bräuche. In Wirklichkeit behielten die Diözesanliturgien mehrheitlich die Charakteristika der römischen Liturgie bei, besonders was die Struktur des *Ordo Missae* und den vollständigen *Canon Romanus* sowie das Wesentliche der jährlichen Leseordnung betraf. Diese Nähe zur römischen Liturgie verdeutlicht, dass die Charakterisierung der Diözesanliturgien als »neo-gallikanisch« nicht zutrifft, denn sie hatten kaum etwas mit den gallikanischen Liturgien vor der karolingischen Reform gemeinsam.

Einige wichtigere Änderungen werden im Folgenden exemplarisch genannt. Zuerst wurde in der Regel das Brevier überarbeitet, da es am meisten Unzufriedenheit verursachte. Darauf folgte das Messbuch, das mit dem Brevier, besonders beim Kalender, übereinstimmen musste. Diese Entwicklung griff im 18. Jahrhundert und bis nach der Revolution in den französischen Diözesen weit um sich. Die meisten diözesanen Liturgiebücher wahrten sowohl nach Struktur und Inhalt prinzipiell die Nähe zum römischen Ritus. Einige wenige Erneuerungen gingen allerdings radikaler vor, wie die »thematischen Messbücher«, die in den Diözesen Troyes (1736), Évreux und Toul (beide 1740), Le Mans (1749), Amiens (1752) und Poitiers (1749) erschienen. Ihr Aufbauprinzip bestand darin, das gesamte (Mess-)Formular um das Thema des Tagesevangeliums herum einheitlich zu gestalten: Gebete, Antiphonen und andere Elemente sowie die Predigt, in der die moralische Belehrung im Mittelpunkt stand. Dieses Prinzip führte dazu, dass die zuvor gebrauchten Texte weitgehend abgeschafft und ersetzt wurden. In einer Epoche, in der der vorwiegend jansenistische Klerus stark auf das moralische Verhalten der Gläubigen bedacht war (einschließlich des Rigorismus, der diese Strömung und Epoche kennzeichnete), verband sich mit diesem Vorgehen die Absicht, den Gläubigen die maßgeblichen moralischen Vorgaben für das christliche Leben einzuschärfen. Dieses liturgische System entfernte sich durch seine Grundlagen und Inhalte von der gemeinsamen Tradition der römisch-französischen Liturgien und der römischen Liturgie. Sein moralisierender Ansatz erschöpfte sich bald, vor allem wenn er das gefeierte Mysterium selbst durch andere Motive überlagerte. Aus diesem Grund hat übrigens die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) ihm keinen Raum gegeben.

Schließlich griffen die reformierten diözesanen Liturgiebücher unterschiedliche spirituelle Strömungen ihrer Epoche auf. Einige waren stärker von rigoristischen Konzeptionen geprägt, die nicht notwendigerweise jansenistisch waren oder in diese Richtung tendierten. Anhand der Vorschriften zu den Sakramenten, besonders zur Buße und zur Eucharistie, lassen sie sich recht gut identifizieren; sie begegnen vor allem im Norden Frankreichs. Andere zeugen von gallikanischen Optionen und distanzieren sich deutlich vom römischen Ritus. Wieder andere verfolgten ein katechetisches Ziel und boten vor allem Ratschläge, Erklärungen und Gebete. Allerdings gab es auch solche, die nach dem »tridentinischen« Modell konzipiert waren.

4.1.2 Die Reform der Breviere

Im dem Pastoral Schreiben zur Promulgation des neuen Pariser Diözesanbreviers von 1680, das dem Buch vorangestellt ist, erklärt der Erzbischof von Paris, François de Harlay, sein Anliegen. Er wollte:

- aufgrund des Primats der Heiligen Schrift im christlichen Gebet so weit wie möglich alle eu-chologischen Stücke der Bibel entnehmen;
- alte lokale Bräuche wiederherstellen, die eine Zeitlang ausgesetzt worden waren;

- im Sanktorale zweifelhafte Elemente durch besser gesicherte Texte ersetzen, besonders bei den Heiligenlegenden, und die Identität von miteinander vermischt oder verwechselten Heiligen klären (z.B. Dionysius Areopagita und Dionysius [St. Denis] als Glaubensbote von Paris oder Maria von Bethanien und Maria Magdalena). Hier zeigt sich der direkte Einfluss der zeitgenössischen historischen Kritik auf die liturgischen Reformen;
- aus der patristischen Überlieferung Abschnitte auswählen, die sich gegen die alten und die modernen Häresien wenden, um die Kleriker in diesen Fragen besser zu rüsten;
- einige Hymnen ergänzen, »um die Feierlichkeit bestimmter Feste zu mehren und das Commune des Breviers zu bereichern«;
- »die überflüssigen oder der Würde der Kirche wenig angemessenen Dinge ausscheiden und alles, was dabei an Abergläubischem eingeführt worden ist, abschaffen, um nur das zu bewahren, was der Würde der Kirche und den Einrichtungen des frühen Christentums entspricht.«

Konkret erstrebte die Reform:

- die Abschaffung von 40 Heiligenlegenden, die durch kürzere Texte aus den Kirchenvätern oder von kirchlichen Schriftstellern ersetzt werden sollten, die historisch als zuverlässiger galten;
- den Austausch einer gewissen Anzahl von Lesungen, Homilien und Antiphonen, die durch andere Lesungen oder Schriftverse ersetzt werden sollten;
- die Wiederaufwertung des Sonntags und der Fastenzeit gegenüber dem Sanktorale;
- die Überordnung der Herrenfeste über die Marienfeste; so wurde beispielsweise das Fest »Verkündigung Mariens« (»Annonciation de la Sainte Vierge«, 25. März) zur »Verkündigung des Herrn« (»Annuntiatio dominica«) entsprechend der alten römischen Festbezeichnung. Mit Ausnahme des Festes der »Verkündigung« wurden die Heiligenfeste der Fastenzeit getilgt oder verschoben;
- die Kalenderreform: Einige Feiertage wurden verlegt, damit das Fest des Heiligen soweit wie möglich am Todestag (»natale«) begangen werden konnte. Die jüngeren Marienfeste wurden ebenso gestrichen wie zahlreiche sekundäre römische Heiligenfeste, um für französische Heilige Platz im Kalender zu schaffen.

1693 erschien das Brevier von Orléans, das unter Leitung des als Liturgieforscher bekannten Jean-Baptiste Le Brun-Desmarettes (1651–1731) revidiert wurde. Brevierentwürfe wurden von mehreren Liturgikern veröffentlicht (Frédéric-Maurice Foinard 1720 und 1726; Jean Grancolas 1727; Urbain Robinet, der schon der Hauptverantwortliche für die Erstellung des Breviers von Rouen von 1728 gewesen war, das »Breviarium ecclesiasticum Clero propositum« von 1745). Ab 1700 nahm die Zahl überarbeiteter Breviere erheblich zu. Das Brevier von Paris, das 1736 unter der Verantwortung des Erzbischofs Charles-Gaspard de Vintimille (1729–1746) revidiert wurde, bestätigte die vorhergehenden Reformen und ging noch darüber hinaus: Die Psal-

men wurden neu verteilt, sodass jede Hore jedes Wochentags eigene Psalmen erhielt (zuvor wurden Ps 118 täglich zu den Kleinen Horen und drei feste Psalmen in der Komplet rezitiert). Das Brevier erweiterte außerdem die Auswahl an biblischen und patristischen Lesungen.

4.1.3 Die Liturgie von Paris als Vorbild für andere Diözesanliturgien

Die Pariser Liturgie profitierte von der besonderen Aufmerksamkeit, die ihr die Erzbischöfe seit François III. de Harlay (1670–1695), dem Neffen des oben genannten Erzbischofs von Rouen, zukommen ließen. Sie veröffentlichten regelmäßig überarbeitete liturgische Bücher: das Brevier in den Jahren 1680, 1700 und 1736; das Messbuch 1685, 1706 und 1738. Dieser Vorgang wurde kontinuierlich von den kompetentesten Liturgikern der Zeit betrieben; zu nennen sind Martin Sonnet, der Oratorianer François Vigier, der Generalvikar Urbain Robinet (1683–1758) und François-Philippe Mésenguy (1677–1763). Dabei wurden sie von den zunehmenden wissenschaftlichen Veröffentlichungen, insbesondere der Mauriner, unterstützt. Die Forschung erreichte ihren Höhepunkt unter dem Episkopat von Charles-Gaspard de Vintimille. Die von ihm promulgierten Bücher wurden bis 1872 nachgedruckt und verwendet. Neben dem Brevier und dem Messbuch umfasste die Pariser Liturgie das Martyrologium (1727), das diözesane Zeremoniale (1662 und 1703), das notierte Graduale (1738), das Prozessionale (1686 und 1739), das Antiphonale (1737), aber auch zum Gebrauch der Laien gedachte Breviere und »Paroissiens« (lateinisch-französische Volksmessbücher, angereichert mit weiteren Elementen) sowie Liturgieerklärungen. Die Gesänge der Pariser Liturgie wurden ebenfalls von ausgewiesenen Fachleuten des Gesangs und der kirchlichen Dichtung entwickelt: dem Kanoniker Claude Chastelain (1639–1712), den Dichtern Jean-Baptiste Santeul (1630–1697) und Charles Coffin (1676–1749), die Hymnen verfassten, und von Abbé Jean Lebeuf (1697–1760).

Als wichtigste Charakteristika des Pariser Missale sind zu nennen:

- Wie die anderen Messbücher behielt jenes von de Vintimille die Struktur des Ordo Missae des römischen Missale und den Canon Romanus bei. Es vervollständigte das tridentinische Missale eher, als dass es Veränderungen vornahm, und zwar durch die Wiederaufnahme alter lokaler Traditionen und die Fortsetzung der bereits von seinem Vorgänger angegangenen Reformen.
- Es behielt die Wochentagslesungen des vorherigen Messbuchs am Mittwoch und Freitag bei; das Lektionar für Sonn- und Festtage blieb im Vergleich zum römischen Lesezyklus praktisch unverändert.
- Es vermied die zweimalige Verwendung desselben Textes an verschiedenen Stellen in einer Messe.
- Für die Revision der Gebetstexte griff es auf alte römische und nicht-römische Quellen zurück (das »Veronense«, damals unzutreffend als »Leonianum« bezeichnet; das Altgelasianum, gregorianische Sakramentare, aber auch die gelasianischen

- Sakramentare des 8. Jahrhunderts), denen es zahlreiche Kollekten (Tagesgebete), Gaben- und Schlussgebete entnahm. Zur Rechtfertigung dieses Vorgehens griff Bischof de Vintimille, ausgehend vom Grundsatz »lex orandi lex credendi«, auf die Autorität der ältesten Zeugen des christlichen Betens zurück; diese reichte ihm aus, um von der Übereinstimmung im Glauben auszugehen, obwohl die Quellen aus unterschiedlichen Orten und Regionen stammten (Rom, Mailand, Gallien, Spanien).
- Andere eucharistische Texte waren Neuschöpfungen: Die Gabengebete waren oft von der *École française de spiritualité* geprägt. Eine größere Zahl von eigenen Votivmessen und Orationen zu verschiedenen Anliegen (»ad diversa«), die charakteristisch für die Pariser Liturgie waren, wurden am Ende des Missale hinzugefügt. Sie knüpften an bestimmte zeittypische Ereignisse an (beispielsweise die »Missa tempore schismatis«); andere waren an die zeitgenössische Frömmigkeitspraxis gebunden (z.B. die Messe von den Fünf Wunden Christi am Freitag nach dem Aschermittwoch), ebenso an bestimmte Begebenheiten des kirchlichen Lebens (für die Feier einer Synode) oder der Königsherrschaft (»pro impetrando delphino«; »pro congregatione Statuum Regni«). Ebenso berücksichtigten sie besondere Anlässe im individuellen Leben (»post mulieris partum pro gratiarum actione«; »pro muliere gravida«; »pro infirmo in agone«) oder betrafen die Gemeinschaft (»post collectos terrae fructus«; »ad coercendam aquarum inundantiam«). Daneben gab es eigene Votivmessen der Heiligen (z.B. für Genovefa/Geneviève).
 - Das Pariser Missale arbeitete zahlreiche Orationen des Sanctorale um. Anders als in der römischen Liturgie, wo die meisten Heiligenorationen austauschbar sind, wollte man unter dem Einfluss des Zeitgeistes die Orationen der Heiligenfeste weniger allgemein halten, sondern die spezifischen Kennzeichen der gefeierten Gestalt unterstreichen und – wenn möglich – deren Bedeutung auf die Gegenwart übertragen.
 - Sieben neue Präfationen wurden hinzugefügt (Advent, Gründonnerstag, Heiliges Sakrament, Kirchweihe, hl. Dionysius, Allerheiligen und Allerseelen). Sie wurden von 89 Diözesen übernommen.
 - Das Missale von de Vintimille bewahrte verschiedene Eigenbräuche. Beispielsweise umfasste die Weihnachtsnacht den feierlichen Gesang des Stammbaums Jesu nach Matthäus am Ende der Vigilmesse; der Gesang der Laudes wurde in die Mitternachtsmesse eingefügt. Die Liturgie des Aschermittwochs integrierte einen langen, sehr beliebten Ritus, der an den Eintritt in die Buße erinnerte und seinen Ursprung im römisch-germanischen Pontifikale hatte.
 - Schließlich bedingte die Reform der liturgischen Bücher notwendigerweise eine Reform des Gesangs, dessen Erneuerung wegen seines häufigen Vorkommens in der Liturgie von herausragender Bedeutung war (vgl. unten 4.3).

Letztendlich stellte die Pariser Liturgie in der Mitte des 18. Jahrhunderts ein solides, in sich kohärentes Ensemble dar, das das Ergebnis von mehr als einem halben Jahrhundert Arbeit, von Forschung und fortwährenden Verbesserungen war. Deutlich erkennbar ist die theologische und pastorale Prägung der Feiern, die in Bezug auf die Lehre

einwandfrei und dazu geeignet sind, je auf ihre Weise die zeitgenössische Frömmigkeit der Kleriker und der Gläubigen zu stützen. Der Erfolg der Pariser liturgischen Bücher, die bis 1789 von 56 Diözesen übernommen wurden (das entspricht 43% der französischen Diözesen, während 20% dem römischen Ritus und die übrigen einem Eigenritus folgten; vgl. Bisaro 2012, 385), bezeugt die Qualität der geleisteten Arbeit. Auch die mit großen Schwierigkeiten verbundene Aufgabe der Eigenliturgie von Paris zugunsten des römischen Ritus im 19. Jahrhundert zeigt deren Wertschätzung. Dennoch konnte auch der römische Ritus in jenen Diözesen und an jenen Orten verwendet werden, die offiziell dem Pariser Ritus folgten, so etwa bei den exemten Chorherren, die keinen eigenen Ritus besaßen, oder in der königlichen Kapelle.

4.2 Die liturgische Architektur: ein tridentinischer Kirchenraum?

Die nachtridentinische Epoche brachte eine tiefgreifende Veränderung der Einrichtung der liturgischen Räume mit sich, wie es sie seit dem 13. Jahrhundert nicht mehr gegeben hatte und wie sie bis zu den Veränderungen im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil nicht wieder vorkommen sollte. Oft wurde dies auf den Übergang von einem geschlossenen zu einem offenen Chorraum mit dem Abriss oder der Öffnung der Lettner reduziert (Chédozeau 1998). Tatsächlich griff die Veränderung jedoch tiefer und verstand sich als fortschrittlich. Sie betraf Kathedralen, Stiftskirchen, Pfarrkirchen und Ordenskirchen in je unterschiedlicher Weise.

Am Ende der Religionskriege (1598 mit dem Edikt von Nantes) waren die Kirchen Frankreichs in vielen Regionen in Folge der schrecklichen 1560er Jahre baufällig, sodass das erste Bemühen der Sicherung des Baubestands und gelegentlich dem Wiederaufbau galt. Die Kathedralen von Orléans und Montauban beispielsweise mussten nach ihrer Zerstörung wiedererrichtet werden (Orléans ab 1599; Montauban ab 1681). Die wirtschaftliche und politische Situation des Königreiches erlaubte eine Wiederaufnahme der Arbeit erst in den letzten Regierungsjahren Heinrichs IV., der 1610 ermordet wurde, und vor allem während der »Régence« (1610–1617), der Zeit, in der wegen des Kindesalters des Nachfolgers, Ludwig XIII. (1610–1643), dessen Mutter Maria de' Medici (1610–1617) die Regierung ausübte.

Die erste bedeutende Kirche, die von den römischen nachtridentinischen Bauten inspiriert wurde, ist die Pariser Kirche der Feuillants im Jahre 1610, also ein Vierteljahrhundert nach den ersten großen Kirchenbauten in Rom. Es handelt sich um eine Ordenskirche, deren hauptsächliche Neuerung im sogenannten Plan »à la romaine« bestand, das heißt, dass der Altar vor den Mönchschor verschoben wurde; zuvor hatte er sich in den französischen mittelalterlichen Kirchen in der Apsis befunden, während das Chorgestühl der Mönche oder Kanoniker zwischen dem Schiff der Gläubigen und dem Altar stand. Mindestens ebenso wie die Frage nach dem Abschluss des Chorraumes stellte sich am Ende des Ancien Régime die Frage nach der Stellung des Altars im Verhältnis zum Chor der Kanoniker oder Mönche; die sich widersprechenden Posi-

tionen befürworteten einerseits eine traditionelle Raumanordnung, andererseits einen Raum nach römischem Vorbild.

In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts wurden für die Ordenskirchen, aber auch für manche Pfarrkirchen die neuen Baukonzepte übernommen. Die Epoche der »Régence« und der Regierungszeit Ludwigs XIII. war durch spirituelle und reformwillige Umbrüche gekennzeichnet. Dazu gehörten die Rückkehr der Jesuiten, die Ansiedlung des reformierten Karmel und des Ordens der »Visitation« des Franz von Sales (1567–1622) sowie die neuen Gründungen im Zusammenhang der schon genannten École française (Oratorium, Eudisten, Lazaristen, Priester von Saint-Sulpice [Sulpizianer] und etwas später ausländische Missionen von Paris). Die Städte des Königreichs, darunter Paris, wurden von Konventen und Ausbildungshäusern überzogen, deren Kirchen entscheidend zur Einführung der neuen Kirchenbaukonzepte beitrugen. In Paris bestehen bis heute die von 1613 bis 1620 erbaute Konventskirche der Karmeliten, die als erste in der Hauptstadt eine Kuppel trug, »à la romaine« angelegt wurde und eine aufwändige barocke Ausstattung erhielt, und das Professhaus der Jesuiten, erbaut von 1627 bis 1641 (heute Saint-Paul-Saint-Louis), das als Vorbild für zahlreiche Pfarrkirchen in Nordfrankreich diente.

Es dauerte bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts, bis sich die Pastoralreform dank der Erneuerung des Episkopats nach und nach in den Diözesen durchsetzte und in den Pfarrkirchen die tridentinischen Anliegen verwirklicht wurden. In der gesamten ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts wurden die Gebäude, die größtenteils vom Ende des Mittelalters stammten, in geringem Umfang neu eingerichtet, indem große Altarretabeln errichtet und die traditionelle Raumanordnung einschließlich der Lettner beibehalten wurde.

Die Kirche Saint-Sulpice in Paris, deren Bau 1660 begonnen, allerdings erst am Vorabend der Revolution getreu dem ursprünglichen Plan fertiggestellt wurde, gilt als ein Manifest für die Architektur einer Pfarrkirche unter dem Einfluss der nachtridentinischen Pastoralreform. Der Initiator des Wiederaufbaus (an Stelle einer mittelalterlichen Kirche) war eine der bedeutenden Gestalten der Pastoralreform, Jean-Jacques Olier, ein reformorientierter Pfarrer und Ausbilder des Klerus. Er nahm bei diesem äußerst ambitionierten Bau den Gesamtplan der Kathedrale Notre-Dame als Vorbild und setzte gleichzeitig ein markantes Zeichen: Im Vergleich zum Vorbild der Kathedrale wurde der Hochaltar in die Vierung gestellt, während der Chorraum für die Seminaristen hinter dem Hauptaltar platziert wurde. Diese programmatische architektonische und liturgische Anordnung wurde allerdings nicht für die Kathedrale Notre-Dame übernommen, obwohl der König selbst auf dem Plan »à la romaine« insistierte.

Das Beispiel zeigt eine Spannung an, die an den französischen Kathedralen zwischen den Kapiteln einerseits, die an den gallikanischen Bräuchen festhielten und der Öffnung des Chorraums und einer Verschiebung des Altars sehr zurückhaltend gegenüberstanden, und den Bischöfen andererseits, die größtenteils die neuen Anordnungen unterstützten, bestanden; diese Situation dauerte bis zum Ende des Ancien

Régime fort. Die Umgestaltung der französischen Kathedralen geschah nur langsam, was teilweise an der Traditionsverbundenheit der Kanoniker lag, die zudem oft über die finanziellen Mittel für die Baumaßnahmen verfügten.

Die erste Kathedrale, die nach der damaligen Terminologie nach römischem Vorbild »verschönert« wurde, war die von Straßburg im Jahre 1681. In der Folge erfuhren fast alle Kathedralen Frankreichs bis zum Vorabend der Revolution bedeutende Umbauten. Die intensivste Phase war von 1750 bis 1770, wobei am Ende das römische Modell an Einfluss verlor. Bei einem Großteil der Baustellen bevorzugte man das galikanische Vorbild und hielt an der Rückkehr zu den traditionellen Gebräuchen fest, die für das Ende des Ancien Régime charakteristisch waren.

Die Frage nach den Lettnern ist unter anderem an die Platzierung des Hochaltars gebunden. Sie wurden nur allmählich abgerissen; oft fand man – wie in Amiens und anfangs in Paris – einen Kompromiss, indem man den Lettner teilweise öffnete, damit der Hochaltar sichtbar wurde, der an seinem mittelalterlichen Platz hinten im Chor der Kanoniker stand. Die Umgestaltungen betrafen auch Orte, die wichtig für die Diözesangeschichte waren und für deren Erhalt sich die Kanoniker vehement einsetzten. So stellte sich etwa die Frage, wie man mit den Gräbern der Bischöfe und gelegentlich auch der Pröpste verfahren sollte, wenn diese im Chorraum lagen, und vor allem mit den Reliquiaren, oft jene der heiligen Bistumsgründer, die sich direkt auf dem Hochaltar oder in dessen unmittelbarer Nähe befanden. Im Bemühen, dem eigentlichen Zweck der entsprechenden Räume zu dienen, nämlich der Nutzung für die Liturgie der Kanoniker und für die Eucharistie, kam es zu unterschiedlichen Lösungen. Die Gebeine der Prälaten wurden in alte oder anlässlich der Umgestaltung neu gebaute Krypten sowie in Kapellen des Chorungangs umgebettet. Die Reliquien wurden in das neue Mobiliar des Chorraumes integriert, das heißt in den Hochaltar als einzig geeigneten Ort.

Um die Aufbewahrung der Eucharistie wurde ebenfalls gerungen; die Kanoniker befürworteten in der Regel eine traditionelle Anordnung mit einem hängenden Behälter (Tauben- oder Pyxis) über dem Hochaltar. Diese Anordnung bezeichnete die Realpräsenz und diente nicht dazu, eine eucharistische Reserve bereitzuhalten; diese wurde normalerweise in der Sakristei oder in einer Kommunionkapelle aufbewahrt. Das Beispiel des Karl Borromäus von Mailand und die Bestätigung der katholischen Lehre von der Realpräsenz durch das Konzil von Trient förderten massiv die Verlagerung des Tabernakels ins Zentrum des Hochaltars. Diese räumliche Anordnung setzte sich darüber hinaus in fast allen Konvents- und in vielen Pfarrkirchen durch. In den Kathedralen verblieb vorerst das hängende Gefäß für die Eucharistie und trat manchmal neben den neu errichteten Tabernakel (teilweise im Altar *de retro* auf der Rückseite des Hochaltars wie etwa in Metz). Die Veränderung geschah oft in zwei Schritten (so in Auch, Senlis oder Chalons): Zunächst wurde der Chorraum neu ausgestattet, wobei man aber den hängenden Behälter für die Eucharistie beibehielt, bis man einige Jahrzehnte später einen Tabernakel auf dem Hochaltar installierte; trotzdem wurde mitunter das alte Hängegefäß beibehalten. Bei Ausbruch der Revolution war

der Großteil der Chorräume der Kathedralen neu eingerichtet, aber die räumlichen Anordnungen waren bei weitem nicht einheitlich, sowohl was die Stellung des Altars als auch den Grad der Abtrennung des Kanonikerchores und die Aufbewahrung der Eucharistie betraf.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts lebte anlässlich der archäologischen Ausgrabungen in Rom das Modell der antiken Basilika wieder auf. Ebenso entwickelte sich der Neoklassizismus; die großen liturgischen Werke und der archäologisierende Radikalismus gewisser jansenistischer Liturgiker wie des Pfarrers Jubé in Asnières bei Paris waren einflussreich. Diese Bewegung inspirierte nachdrücklich die neue Kirche Sainte-Geneviève, das heutige Pantheon in Paris (1758–1790), die Kathedrale von Arras (Baubeginn 1778, vollendet nach der Revolution), Ordenskirchen wie die der Kapuziner in Paris (heute Saint-Louis d’Antin, geweiht 1783) und einige Pfarrkirchen wie Saint-Philippe du Roule in Paris (1772–1784). Diese Kirchen zeugen vom Versuch einer Synthese zwischen dem tridentinischen Modell und den Neuerungen, die sich aus der Archäologie und der Liturgiewissenschaft heraus entwickelt hatten.

Schließlich erfasste diese Tendenz zur Neugestaltung auch die einfacheren Kirchen. Der Tabernakel auf dem Hochaltar wurde nach und nach zur Regel, die Retabel setzten sich überall durch, besonders in den Randregionen des Reiches, und die reformorientierten Bischöfe achteten darauf, dass die Volksfrömmigkeit klug eingebunden wurde, insbesondere wo möglich durch eine Reduzierung der Altäre lokaler Heiliger. Als Ideal galten ein Marienaltar und ein Altar des Kirchenpatrons, die den Hauptaltar einrahmten, auf dem der einzige Tabernakel der Kirche stand. Viele ländliche Kirchen hatten keinen Lettner, sondern eine einfache Balustrade, die das Kirchenschiff und den Chorraum strikt voneinander trennte.

4.3 Orgel und Gesang als vollwertige liturgische Akteure

Der tridentinische liturgische Raum wäre ohne Berücksichtigung von Musik und Gesang in der Liturgie zur Zeit des Ancien Régime unvollständig. Der Raum selbst war von der Musik mitbestimmt: Die Orgel, in Frankreich meistens auf der Westempore, stellte im Gegenüber zum Chorraum einen der Pole des nachtridentinischen Kirchenraums dar. Fast alle Kathedralen, Stifts- und Abteikirchen sowie die großen Pfarrkirchen, die sich beinahe durchwegs in den Städten befanden, schafften sich – teilweise mit einer hohen Verschuldung – in dieser Epoche eine Orgel an. Die Kathedralen spielten in diesem Zusammenhang eine Sonderrolle. Denn die Kapitel waren zugleich die Institutionen zur Bewahrung des eigenen liturgischen Gesangs, Orte für die Ausbildung der Sänger und, besonders ab dem ersten Drittel des 18. Jahrhunderts, Orte der schrittweisen Vereinheitlichung ihrer jeweiligen Diözesanliturgien, und dies teilweise im Konflikt mit den Orden, die oft den römischen Bräuchen folgten. Das Werk des Abbé Jean Lebeuf in Paris war beispielhaft, und sein Einfluss reichte weit über die Kathedrale und die Diözese hinaus (Bisaro 1998).

Die musikalischen Gebräuche, die sich im Frankreich des 18. Jahrhunderts herauskristallisierten, waren von drei Aspekten beeinflusst: a) dem Konzil von Trient, das die Musik im Dienst des Textes verstand; dies führte zu einer zunehmenden Bindung des Gesangs an Texte und zur Aufgabe zu stark ausgeschmückter Melismen; b) den Fortschritten in der musikalischen Technik und insbesondere beim Orgelbau; der Orgel musste dementsprechend ein Platz in der Liturgie eingeräumt werden, was besonders bei den großen Offertoriumsstücken und den Prozessionen des Klerus geschah; c) den liturgiewissenschaftlichen Studien und der liturgischen Reformbewegung, die im 18. Jahrhundert zunehmend an Einfluss gewannen und gleichzeitig die Wiederentdeckung lokaler Bräuche und eine Bereinigung liturgischer Bücher durch die historische Kritik nach sich zogen, wobei man oft von der Existenz eines »goldenen Zeitalters« der Anfänge der gallikanischen Liturgien ausging und danach forschte. Der plötzliche Untergang der Kapitel durch die Revolution und damit der Verlust der Ausbildungsorte der Sänger sollten zu einem endgültigen Bruch in der französischen Musiktradition führen. Der von Abbé Lebeuf geschaffene Kirchengesang, der vor der Revolution in zahlreichen Diözesen fest verwurzelt war, erholte sich davon nie mehr vollständig.

Auch wenn eine Rekonstruktion der liturgischen Musikpraxis des 17. und 18. Jahrhunderts immer noch schwierig ist, kann festgehalten werden:

- Charakteristisch für die Epoche ist eine starke schriftliche Regelung der Gebräuche, sowohl was den Platz des Organisten, der Sänger und des Chores betraf als auch die Art des Gesangs nach dem Buch (»au livre«), entweder verziert oder chorisch, gemäß den liturgischen Stücken und dem Grad der Festlichkeit der Liturgie; sogar die Wege der Sänger und Chorsänger im Raum wurden festgelegt aus Sorge um den Anstand und die Wahrung des Zeremoniells.
- Der Orgel kam ein breites Betätigungsfeld zu, das ebenfalls detailliert geregelt wurde, wobei in den großen Kirchen an den Feiertagen nicht weniger als fünf Gottesdienste stattfanden, während im Advent und in der Fastenzeit dieses gottesdienstliche Programm auf ein Minimum reduziert wurde. Die Gesangspraxis zeichnete sich durch das Alternieren zwischen Chor beziehungsweise Sängern sowie der Orgel aus, die die Verse der Hymnen und Cantica untereinander aufteilten; die Texte von Versen, die durch Orgelspiel wiedergegeben wurden, mussten, im Sinne des Konzils von Trient, leise (»submissa voca«) von einem Sänger oder Akolythen gesprochen werden. Die Orte der freien Gestaltung durch den Organisten waren ebenfalls eng begrenzt: beim Umherziehen des Bischofs im liturgischen Raum, bei bestimmten Prozessionen und beim Offertorium. Eine größere Freiheit als im Stundengebet und in der Messe bestand in den verbreiteten »Saluts« zur Verehrung der Eucharistie. Anzuführen sind hier die »Noëls« der Orgel, die sich trotz des Widerstands des Klerus in Nordfrankreich verbreiteten. Die bischöflichen Zeremonialien versuchten, diese Praktiken festzulegen, teilweise mit sehr hoher Präzision wie etwa im Zeremoniale von Toul (1700). Diese detaillierten Vorschriften lassen sich mit den Kompositionen der bedeutenden Organisten jener Zeit in Verbindung

- bringen, so etwa Jean Titelouze (1563–1633) in Rouen, in Paris mehrere Organisten aus der Familie Couperin an Saint-Gervais, deren bekanntester François Couperin (1668–1733) war, François Roberday (1624–1680) an Notre-Dame des Victoires, Guillaume-Gabriel Nivers (1632–1714) an Saint-Sulpice, Claude Balbastre (1724–1799) in Notre-Dame, ebenso Nicolas de Grigny (1672–1703) in Reims oder Jean-Philippe Rameau (1683–1764) in Clermont-Ferrand.
- Motetten mit Texten, die nicht zum liturgischen Korpus im eigentlichen Sinn gehörten, fanden ihren Platz während der Elevation in allen Hochämtern und in breiterem Maße bei der Aussetzung und Anbetung des Allerheiligsten (eucharistischer Segen, Vespere vor ausgesetztem Allerheiligsten, eucharistische Prozessionen), ebenso an gewissen Marien- oder Patronatsfesten. Diese Anlässe boten der »Musik« einer Kirche oder Kathedrale die Gelegenheit, herausragende Stücke mit einer gewissen Freiheit gegenüber der Liturgie zu Gehör zu bringen. Bemerkenswert ist zudem, dass im Frankreich dieser Epoche die Trauermotetten in der Heiligen Woche den liturgischen Gesang auf ein selten wieder erreichtes Niveau von Perfektion hoben (Montagnier 2012).

5. Die liturgischen Debatten der Epoche

5.1 Der fortdauernde Konflikt um die liturgischen Traditionen

Das 17. Jahrhundert und der Beginn des 18. Jahrhunderts waren in Frankreich von mehreren Auseinandersetzungen über die Frage gekennzeichnet, ob den Gläubigen vollständige oder partielle Übersetzungen der liturgischen Texte zur Verfügung gestellt werden durften. Dieser Konflikt gründete in der Ablehnung des Gebrauchs der Volkssprachen in der Messe durch das Konzil von Trient, das aus zeittypischen Gründen in seiner 22. Sitzung (1563) eine solche Entscheidung gefällt hatte. Aber das Konzil hatte sich nicht über die Bereitstellung von Übersetzungen der liturgischen Texte geäußert, ebenso wenig wie die spätere Gesetzgebung im Zusammenhang des Index der verbotenen Bücher.

Die berühmten von Pius IV. (1559–1565) 1564 approbierten »Regulae«, die bis zum deutlich liberaleren Breve Benedikts XIV. von 1757 als maßgeblicher Gesetzestext für die Anwendung des Index galten, befassten sich präzise mit den biblischen Übersetzungen, erwähnten die liturgischen Übersetzungen aber nicht. Das Breve Benedikts XIV. enthielt einen Paragraphen mit Verboten bezüglich der liturgischen Riten, die vor dem Hintergrund der im Umfeld des gelehrten Papstes breit rezipierten historischen Kritik fragwürdige liturgische oder paraliturgische Texte betrafen. Die Frage der Übersetzungen wurde hingegen auch hier nicht behandelt.

Das ausgehende Mittelalter hatte Stundenbücher (»Livres d'heures«) in französischer Sprache für die Gläubigen gekannt, aber diese boten keine Übersetzungen der

kanonischen Tagzeiten oder des Breviers, sondern waren an die Benutzer angepasste Ausgaben. Die erste Auseinandersetzung brach 1650 mit der Veröffentlichung des »Office de l'Eglise en latin et en français« (»Offizium der Kirche auf Latein und Französisch«) aus, das auch als »Heures de Port-Royal« (»Stundengebet von Port-Royal«) bekannt ist; es wurde in Frankreich unter dem Einfluss der Jesuiten im Juni 1651 verurteilt, im Juli desselben Jahres auch in Rom. Das Werk bot bei weitem keine vollständige volkssprachliche Fassung des Stundengebets, aber es umfasste eine Übersetzung von 58 Psalmen auf der Basis des hebräischen Textes und nicht der Vulgata. Im Anhang enthielt der Band mit einem »Exercice spirituel durant la Sainte Messe« (»Geistliche Übung während der heiligen Messe«) ebenfalls die Übersetzung einer Reihe von Tagesgebeten der Sonntage sowie von verschiedenen gereimten Brevierhymnen durch Louis-Isaac Lemaître de Sacy (1612–1684). Die Gründe für die römische Verurteilung scheinen zunächst auf den Titel »Office de l'Église« abzielen, der dazu verleiten könnte, das ganze Offizium oder einen Teil davon auf Französisch zu singen; allerdings bestand das Anliegen des Werkes darin, den frommen Mitvollzug eines vollständig auf Latein gesungenen Offiziums zu ermöglichen. Dieser Widerspruch in der Auslegung löste einen Konflikt aus, der sich mehr als ein Jahrhundert lang hinzog. Merkwürdigerweise blieb Port-Royal bei der Herausgabe eines ähnlichen »Office du Saint-Sacrement« (»Offizium vom Allerheiligsten«) im Jahr 1659 unbehelligt.

Die Auseinandersetzungen um die Übersetzungen in Frankreich waren untrennbar mit dem nicht enden wollenden jansenistischen Konflikt vermischt, und die Bereitstellung von biblischen oder liturgischen Übersetzungen galt nun nicht mehr als Kennzeichen des Protestantismus, sondern wurde zu einem in Frankreich weitaus sensibleren Charakteristikum des Jansenismus. Die zweite, wesentlich ernstere Etappe der Auseinandersetzungen betraf die Messe und wurde von der Publikation des »Messel [!] romain, selon le règlement du concile de Trente. Traduit en français. Avec l'explication de toutes les messes et leurs cérémonies pour tous les jours de l'année« (»Römisches Messbuch nach den Weisungen des Konzils von Trient, ins Französische übersetzt, mit der Erklärung aller Messen und ihrer Zeremonien für alle Tage des Jahres«) von 1650 verursacht. Nach seinem Autor Joseph de Voisin (1610–1685), dessen Verbindungen zu Port-Royal jedoch nicht eindeutig geklärt sind, ist der Band auch unter dem Titel »Messel de Voisin« bekannt. Die Verbreitung des Werkes wurde durch zahlreiche Approbationen gefördert, darunter von der Sorbonne, die sich in dieser Epoche durch eine strenge Interpretation der römischen Texte auszeichnete. Die Argumente der Gelehrten betrafen im Wesentlichen die Anforderungen, die sich aus der Kontroverse mit den Reformierten ergeben haben; ein Argument für die Übersetzungen, das nach der Widerrufung des Edikts von Nantes besonderes Gewicht hatte, war die Förderung der Aufnahme von Neu-Konvertiten, die die Liturgie in französischer Sprache gewohnt waren. Voisin rechtfertigte seine Initiative klug mit der Forderung des Konzils von Trient, die Messe zu erklären. Er ging davon aus, dass sich sein Messbuch weniger an die Gläubigen richtete, sondern vielmehr ein Hilfsmittel für die Priester war, damit diese die Konzilsforderung umsetzen konnten.

Dieses Werk steht genau am Übergang von einem Messkommentar, der mit Übersetzungen durchwoben ist, und dem Messbuch für die Gläubigen (Chédozeau 1990, 128). Die Verurteilung des Werkes, die erst 10 Jahre nach seiner Veröffentlichung erfolgte, war nur im Rahmen der Destabilisierungspolitik des Kardinals de Retz (1613–1679) durch Kardinal Jules Mazarin (1602–1661) zu verstehen, während Mazarins Großvikare (ihre Funktion entspricht der der späteren Generalvikare) das Werk in Paris approbiert hatten. Nach dem Ende Mazarins widmete sich die Klerusversammlung von 1661 der Frage, beschloss den Widerruf der Privilegien und die Verurteilung des Werkes; außerdem schickte sie, was in dieser Zeit des Gallikanismus erstaunt, einen Brief an Papst Alexander VII. (1655–1667) mit der Bitte um Unterstützung kraft seiner apostolischen Autorität. Der Papst unterschrieb schon im Januar 1661 ein Breve zur Verurteilung des Messbuchs von Voisin. Dagegen schritt Port-Royal mit einer scharfen »Requête« (»Forderung«) an die Klerusversammlung ein, die Antoine Arnauld (1612–1694) formuliert hatte. In einem zweiten Breve vom Februar desselben Jahres verknüpfte Rom damit eine weitere Frage, die die Debatte während des ganzen nachfolgenden Jahrhunderts prägen sollte, nämlich nach der Rezitation des Canon Romanus mit leiser Stimme (»submissa voce«). Von da an waren die beiden Fragen nach der Bereitstellung von Übersetzungen und der Rezitation des Canon als Herz der Messe mit hörbarer oder nicht hörbarer Stimme miteinander verknüpft. Als eine zentrale Problematik dieser Auseinandersetzungen schälte sich die Frage nach der Beziehung zwischen Priestern und Gläubigen während der Feier der Messe und damit zusammenhängend die häufig in ultramontanen Schriften der Epoche geäußerte Angst heraus, dass die Gläubigen mit dem Priester konsekrierten.

Ab dem Sommer 1661 widerlegte Arnauld in seinen »Observations sur une censure publiée sous le nom de la Faculté de Paris contre la traduction du Missel« (»Beobachtungen über eine Zensur, die unter dem Namen der Fakultät von Paris gegen die Übersetzung des Messbuchs veröffentlicht wurde«) die Argumente gegen die Bereitstellung von Übersetzungen. Aus Arnaulds Argumentation lassen sich die Einwände der Übersetzungsgegner erschließen. Sie umfassten drei Schwerpunkte und wurden bis weit ins 19. Jahrhundert hinein vorgebracht: a) das hier nicht besonders gewichtige Traditionsargument; b) dass eine mündliche Überlieferung der Kirche einer schriftlichen Überlieferung des Kanons als Herz des Glaubens vorzuziehen sei; und c) schließlich der Einklang des Mysteriums, das durch eine heilige Sprache bewirkt werde, mit dem mysteriösen Charakter des christlichen Glaubens, vor allem in seinem eucharistischen Zentrum.

Rom beruhigte die Situation mit einem Breve von 1662, das eine umfassende Verurteilung vermied. Je mehr man sich dem Jahr 1685 mit der Widerrufung des Edikts von Nantes näherte und der Druck auf die Protestanten stieg, desto gewichtiger wurden die Argumente für Übersetzungen, und zwar wegen der Aufnahme der Neu-Konvertiten; das galt zunächst für die Übersetzung der Bibel, dann aber auch der liturgischen Texte. Schon 1647 hatte der Jesuit François Véron (1575–1649) offen eine Aufweichung der »Regul IV.« Pius' von 1564 gefordert, um den konversionswilligen Protestanten entgegenzukommen.

1653 beauftragte die Klerusversammlung Übersetzer mit der Übertragung des Neuen Testaments in die Volkssprache. Der Oratorianer Denys Amelote (1609–1678) übernahm die Hauptarbeit daran in den Jahren 1666 bis 1668; seine Übersetzung wurde sofort nach ihrer Veröffentlichung weithin in den Pfarrmessen gelesen. Amelote rechtfertigte diesen Brauch, betonte aber gleichzeitig die gebotene Vorsicht bei der Bereitstellung heiliger Bücher, indem er eine Parallele zur Kommuniondisziplin zog: Die Darreichung der Heiligen Schrift und das Reichen der Eucharistie verlangten in seinen Augen beide eine Regulierung durch Kleriker.

Amelotes Position wurde während eines halben Jahrhunderts von der Mehrheit des aufgeklärten französischen Episkopats geteilt; sie war ein Mittelweg zwischen den Vorbehalten der Sorbonne und dem Liberalismus von Port-Royal. Das Werk »De la Lecture de l'Écriture sainte en langue vulgaire« (»Von der Verlesung der Heiligen Schrift in der Volkssprache«, 1679) von Charles Mallet (1608–1680), einem Gelehrten der Sorbonne und Vertrauten des Erzbischofs von Rouen François II. de Harlay, der die Übersetzungen unterstützte, belegt die Übernahme dieser ausgeglichenen Position durch die Sorbonne. Der Konflikt endete trotzdem nicht, sondern kam gemeinsam mit den jansenistischen Streitigkeiten immer wieder auf. Die Chronologie der Verurteilungen informiert eher über die Spannungen zwischen Port-Royal und ihren entfernten Nachfolgern, als dass sie einen Grund in den Publikationen selbst hätten.

So wurden die großen Werke von Nicolas Letourneux (1640–1685), Beichtvater von Port-Royal, »La meilleure façon d'entendre la messe« (»Die beste Art, die Messe zu hören«), seine »Traduction du bréviaire« (»Übersetzung des Breviers«) und vor allem seine »Année chrétienne« (»Das christliche Jahr«) trotz seiner Stellungnahmen zugunsten eindeutig »liturgischer« Methoden, der Messe beizuwohnen, nicht zu Lebzeiten des Autors zensiert. Bei der »Année chrétienne«, die viele liturgische Texte, darunter den vollständigen Canon Romanus auf Französisch bot, geschah dies nach seinem Tod 1688 in Paris und 1691 in Rom.

Die Position des Jacques-Bénigne Bossuet (1627–1704), von 1681 bis 1704 Bischof von Meaux, war bezeichnend für diesen aufgeklärten Flügel des Episkopats im Rahmen der Reaktion auf die Aufnahme der Neu-Konvertiten nach der Widerrufung des Ediktes von Nantes. Seine pastoralen Schriften aus dieser Zeit ermutigten offen zum Gebrauch von Übersetzungen biblischer Texte in der Messe, ohne dass er sie allerdings selbst veröffentlichte. Auch von den liturgischen Texten besorgte Bossuet umfangreiche Übersetzungen, darunter alle Tagesgebete der Sonn- und Feiertage. Den Canon Romanus übersetzte Bossuet teilweise, mit Ausnahme des Einsetzungsberichts und direkt damit zusammenhängender Abschnitte; diese paraphrasierte er oder umschrieb sie meditativ. Sein Vorgehen lässt auf seine Grundhaltung schließen, derzufolge alles liturgische Textgut den Gläubigen zur Verfügung gestellt werden konnte, einzig mit Ausnahme dessen, was als sakramentales Herz der Messe betrachtet wurde und dem Priester vorbehalten blieb.

Nach dem Tod des bedeutenden Bischofs von Meaux im Jahre 1704 brachen zwei Konflikte aus, die sich posthum indirekt gegen ihn richteten. Der eine Fall betraf das

Missale von Meaux, das sein Nachfolger Kardinal de Bissy (1705–1737) im Jahre 1709 veröffentlichte; umstritten war das Sprechen des Canon mit lauter Stimme oder »submissa voce«. Die Kritik richtete sich gegen das rot gedruckte »R/Amen« nach beiden Konsekrationsformeln über Brot und Wein im Zentrum des Ordo Missae; dies konnte so verstanden werden, als sollten der Ministrant oder alle Gläubigen die heiligen Worte hören und sich ihnen mit einem ratifizierenden »Amen« anschließen. Das Missale musste dem Verleger zurückgegeben werden, damit er die beanstandeten »Amen« wegkrazte. Über Abbé Leduc, dem Verantwortlichen für die Herausgabe und Sekretär von Bossuet, richtete sich der Eingriff letztlich gegen Bossuet selbst. Die Affäre um das Missale von Troyes, das Jacques Bénigne Bossuet II. (1664–1743), der Neffe des genannten Bischofs von Meaux, 1736 promulgiert hatte, betraf nicht in erster Linie die Frage der Übersetzungen, sondern war eine der ersten Auseinandersetzungen um die gallikanischen Korrekturen der Messbücher des 18. Jahrhunderts. Der Konflikt gegen das Missale von Troyes, der vom Erzbischof von Sens, Jean-Joseph Languet de Gergy, ausging, illustriert die fortschreitende Verschmelzung der liturgischen Auseinandersetzungen mit den jansenistischen Streitigkeiten. Genau dies passierte mit der 1713 veröffentlichten Bulle »Unigenitus«, die in Frankreich 1730 durch einen Großen Gerichtstag (»lit de justice«) zum Staatsgesetz erklärt wurde, einem außerordentlichen juristischen Verfahren, das im Konfliktfall die Vormachtstellung des Königs über die parlamentarische Kontrolle ausdrückte. Die Reaktionen veranschaulichen die äußerst politische Dimension, die der Streit im 18. Jahrhundert annahm: Die Bulle ging nicht auf die Frage liturgischer Übersetzungen ein und nahm hinsichtlich biblischer Übersetzungen eine traditionelle Position ein, sogar mit einem gewissen liberalen Einschlag. Die jansenistische Propaganda kehrte dies jedoch um und entwickelte daraus eine heftige Anschuldigung wegen eines angeblichen Verbots von Übersetzungen auch für liturgische Texte.

Die Frage der Übersetzungen, mit der sich seit dem Konzil von Trient aufs Engste überwiegend politische Fragen verbanden, wurde für mehr als 150 Jahre zum Schauplatz von Streitigkeiten, die den französischen Katholizismus bis weit ins 19. Jahrhundert hinein aufwühlten, und dies umso mehr, als die kurzlebige konstitutionelle Kirche 1794 beim ersten Konzil von Paris entschieden hatte, in der Volkssprache zu zelebrieren.

5.2 Die häufige Kommunion

Der Streit um die häufige Kommunion (so der Name eines Werkes von Antoine Arnauld: »De la fréquente communion où Les sentimens des pères, des papes et des Conciles, touchant l'usage des sacremens de pénitence et d'Eucharistie, sont fidèlement exposez«, 1643; »Von der häufigen Kommunion, in dem die Ansichten der Väter, der Päpste und der Konzilien betreffs des Gebrauchs der Sakramente der Buße und der Eucharistie getreu dargelegt werden«) kennzeichnet die Schwierigkeiten des französischen Katholizismus im 17. und 18. Jahrhundert. Die Frage, die doch schon das Konzil von Trient und die bedeutenden Vertreter der innerkatholischen Reform vom Anfang

des Jahrhunderts prinzipiell gelöst hatten, spitzte sich im Zusammenhang des doppelten Konflikts zwischen den Jansenisten und den Jesuiten sowie zwischen immer strengeren Befürwortern der gallikanischen Freiheiten und Rom zu.

Tatsächlich ging, wie Henri Brémond richtig hervorhebt (Brémond 9, 1931, 28), am Ende eines langsamen, aber beharrlichen Prozesses wachsender Kommunionhäufigkeit der frommen Laien, insbesondere unter dem Einfluss der »Devotio moderna«, des für die Frömmigkeit offenen Humanismus und der Lehre von Trient, die Frage der häufigen Kommunion in Frankreich zu Beginn des 17. Jahrhunderts einer Lösung entgegen. Davon zeugt die im 17. und 18. Jahrhundert regelmäßig begegnende Berufung auf die Lehre des heiligen Franz von Sales, der in seiner »Introduction à la Vie Dévote« (»Philothea oder Anleitung zu einem frommen Leben«) die häufige Kommunion – etwa zwei oder drei Mal im Monat oder sogar jeden Sonntag – an das Bekenntnis der Todsünden und das Fehlen der Neigung zu lässlichen Sünden geknüpft hatte. Dies entsprach dem schließlich gemeinsamen Verständnis der südeuropäischen Länder auf dem Konzil von Trient.

Arnauld wie seine zukünftigen Gegner strebten die häufige Kommunion an. Arnauld, ein Polemiker von Port-Royal, behandelte in dem genannten Werk die Beziehung zwischen Buße und Kommunion. Zusammen mit einem Aufruf zur altkirchlichen Bußdisziplin, wie er charakteristisch für das archäologisierende liturgische Milieu war, stellte er die These einer notwendigen Zeitspanne zwischen der Absolution von einer Todsünde und der Rückkehr an den eucharistischen Tisch auf. Damit richtete er sich gegen die in der Verwaltung des Bußsakraments vermeintlich laschen Kasuisten, die von Rom im Kampf gegen die spanische und italienische Aufklärung schon verurteilt worden waren; es sind dieselben, die Blaise Pascal (1623–1662) in seiner ersten »Provinciale« anprangerte. Tatsächlich liegt die von Arnauld verteidigte Position nahe bei der gemeinsamen Haltung, die kurz zuvor vor allem der Jesuit Jean Suffren (1571–1641) in seiner »Année chrétienne« (»Das christliche Jahr«) verteidigt hatte. Kurze Zeit später (1643) präzisiert Arnauld in seinem umfangreichen Traktat »De l'usage de l'Eglise sur la pénitence et la communion« (»Von den Gebräuchen der Kirche bei der Buße und der Kommunion«, 1641), den er ausgiebig mit Zitaten der Kirchenväter und Lehrer der Alten Kirche belegt hat, die Ziele der Debatte rund um die Disposition für eine gute Kommunion nach der Beichte.

Die Ordensschwestern von Port-Royal kommunizierten in der Regel jeden Sonntag, an Feiertagen und am Donnerstag, einige männliche Mitglieder von Port-Royal sogar täglich. In »La Piété envers Jésus-Christ« (»Die auf Jesus Christus bezogene Frömmigkeit«, 1697) bezog Pasquier Quesnel (1634–1719), ein weiterer maßgeblicher Theologe des Jansenismus im 18. Jahrhundert, dieselbe Grundposition. Dennoch führten das Beharren auf dem eucharistischen Verlangen und der rechten Disposition der Empfänger sowie die jansenistische Strenge insgesamt zu zunehmenden Schwierigkeiten mit der Kommunion, vor allem in Nordfrankreich. Entscheidend dafür war das kleinliche Beharren auf den Zugangsbedingungen. Dies alles zog tendenziell die Abnahme der häufigen Kommunion nach sich. In der aufgezeigten Spannung zwischen

der Lehre und der praktischen Umsetzung liegt das eigentliche Problem der Debatte über die häufige Kommunion. In seinem »Catéchisme« nimmt der jansenistisch gesinnte Bischof von Montpellier beispielsweise exakt die Lehre des Franz von Sales auf:

»Ist es nützlich und üblich, häufig zu kommunizieren?

R: Nichts ist besser, nichts ist nützlicher, sofern man es würdig tut.

Welche Bedingungen muss man erfüllen, um oft zu kommunizieren?

R: Man muss ein sehr reines Gewissen haben, frei von Todsünde und von jeder Neigung zur lässlichen Sünde sein sowie von Begeisterung und Eifer erfüllt sein, sich von Jesus Christus zu ernähren« (Colbert 1714, 394).

Hingegen bedingten die »Instructions aux confesseurs« (»Anleitungen für Beichtväter«) des Bischofs von Meaux mit ihrem Beharren auf einem reinen Gewissen, der Begeisterung und dem Eifer sowie immer raffinierteren Versuchen, eine »Neigung« zur lässlichen Sünde zu definieren, eine sehr restriktive Interpretation dieser weit verbreiteten Lehre. Bossuet, der keineswegs der Nähe zu den Jesuiten verdächtig war, ging in einem seiner Briefe aus dem Jahre 1693 an Madame Cornuau, deren Seelenführer er war, auf die wachsenden Schwierigkeiten bezüglich der Kommunion ein: »Ich sehe seit einiger Zeit viele neue Lehren über die Kommunion, die nur das Herz verengen, die reinen Gewissen verunsichern und die Sakramente verfremden« (Bossuet 1912, 405).

Die Briefe des Bischofs von Meaux rieten den seiner Seelenführung Anvertrauten, oft Ordensschwwestern aus seiner Diözese wie die genannte Madame Cornuau, eindeutig zur häufigen Kommunion: »Verzehren Sie, saugen Sie auf, verschlingen Sie, machen Sie sich benommen. Was kann ich Ihnen anderes sagen, um diesen drängenden Hunger zu stillen?« (Bossuet 13, 1693, 197). Und in einem anderen geistlichen Brief schrieb er: »Geben Sie auf keinen Fall die Kommunion auf! Wann würden Sie kommunizieren, wenn Sie darauf warteten, dass Sie dafür würdig wären?« (Bossuet 13, 1693, 56).

Mit diesen Äußerungen schloss sich der strenge Bischof von Meaux im Einsatz für die häufige Kommunion seinen Gegnern der mystischen Richtung mit François Fénelon (1651–1715) an der Spitze an. Der Oratorianer und Jansenist Jean-Joseph Duguet (1649–1733) unterstrich wiederholt den medizinischen Charakter der Eucharistie und die Sackgassen eines übertriebenen Rigorismus bei der Zulassung zur Kommunion. Aber solche Ratschläge hatten ihren Platz im Wesentlichen bei der geistlichen Begleitung von Ordensschwwestern.

Ein besser begründeter, ebenfalls an die Laien gerichteter Widerstand gegen den Rigorismus kam aus der Welt des Karmel und vor allem von den Jesuiten. Letztere nahmen während der gesamten hier untersuchten Epoche eine ausgeglichene Haltung ein zwischen einem extremen Rigorismus insbesondere für die »Durchschnittschristen«, der Gefahr lief, sie vom Zutritt zur Kommunion abzuhalten, und der Ermutigung zur täglichen Kommunion, die sich teilweise in Italien und Spanien in den Anfängen des Jesuitenordens finden. Dieser mittlere Weg (»via media«), den schon Jean Suffren in seiner »Année chrétienne« vertrat, entsprach der Auffassung der Jesuiten bis zu ihrem Verschwinden im 18. Jahrhundert. Ihn verteidigten auch die Jesuiten Jean Crasset

(1618–1692), Antoine Daniel (1601–1648) und sogar Louis Bourdaloue (1632–1704), der in seinen Predigten gleichwohl den Laxismus heftig anprangerte; sie betonten übereinstimmend die persönliche Vollkommenheit der Gläubigen nicht als Bedingung, sondern als Frucht der Kommunion.

Die von Arnauld verursachte Debatte vor dem Hintergrund der den Jesuiten unterstellten Kasuistik sollte mit dem Erstarken einer Pastoral, die mit der Angst vor einer unwürdigen Kommunion spielte, weitreichende Konsequenzen bis ins 18. Jahrhundert haben. Dahinter stand immer wieder die Auslegung von 1 Kor 11,27: »Wer also unwürdig von dem Brot isst und aus dem Kelch des Herrn trinkt, macht sich schuldig am Leib und am Blut des Herrn.« In der Debatte wurde kaum einmal die häufige Kommunion als Ziel des christlichen Lebens abgelehnt; diesbezüglich stimmten offensichtlich alle Autoren überein. Die Auseinandersetzungen betrafen eher die Verbindung von Buße und Kommunion und die eventuelle Auferlegung einer Zeitspanne zwischen Absolution und Kommunion; sie gingen mit einem immer genaueren Blick auf die Bedingungen für eine gute Kommunion einher. In diesem Punkt begegnete eine der dunkelsten Auswirkungen eines gewissen radikalen Augustinismus, der den meisten geistlich Lebenden der Zeit gemeinsam war; er untergrub teilweise die erreichten Ziele im Wirken der geistlichen Erneuerer wie Franz von Sales und auch Bérulle zu Beginn des Jahrhunderts.

Schließlich entwickelte sich als gängige Praxis, dass man sich einem weisen Beichtvater (»sage confesseur«) anvertraute, um mit ihm die eigene Kommunionpraxis zu regeln. Damit ging allerdings das Risiko einher, dass die um ein geistliches Leben bemühten Gläubigen der Willkür sehr verschiedenartiger Auslegungen der Lehre des Konzils von Trient oder der reformorientierten Bischöfe wie Karl Borromäus oder Franz von Sales ausgeliefert waren. Alles hing von der theologisch-pastoralen Ausrichtung des geistlichen Leiters und von der – trotz der Bemühungen – großen Schwierigkeit ab, im Geist der Zeit das schriftlich niederzulegen, was oft zum *Forum internum* gehörte.

5.3 Einheit und Vielfalt der Liturgie

Der dritte Konfliktpunkt war deshalb von besonderer Bedeutung, weil er sich durch die ganze Moderne hindurchzog und schließlich zum Untergang der gallikanischen Liturgien im 19. Jahrhundert führte. Dabei ging es um die Frage nach der Rechtmäßigkeit der Vielfalt liturgischer Gebräuche; dieser Konflikt wurde in Frankreich aufgrund des gallikanischen Kontextes mit besonderer Intensität geführt.

Tatsächlich wurden, wie oben gezeigt, die römisch-französischen Liturgien nach objektiven Kriterien und unter pastoralen Gesichtspunkten reformiert. Aber es bestand auch ein besonderer historischer Kontext: Nach einer Phase der Einführung des römischen Ritus beeinflussten die Notwendigkeit, die Schwächen der geltenden Liturgie zu beheben, aber auch die Entwicklung des Jansenismus und des Gallikanismus im 17. Jahrhundert in von Fall zu Fall unterschiedlichem Maße die Entscheidung, zu

den früheren lokalen Gebräuchen zurückzukehren. In einer zweifelsfrei katholischen und lokalen Identitätssuche wollte man die diözesane Tradition bewahren oder wieder aufwerten, was die Durchsetzung einer gewissen Eigenständigkeit gegenüber Rom voraussetzte.

Konkret schlug sich die Debatte in den liturgischen Büchern selbst nieder: An Stelle der Formulierung »ad formam sancti Concilii Tridentini emendatum« (»nach der Vorschrift des Konzils von Trient verbessert«) nannte das Pariser Missale von 1738 nur den Erzbischof und sein Kapitel als für die Ausgabe verantwortliche kirchliche Autorität; auch wurde dem Kapitel nur eine Zustimmung zugestanden. Der Titel heißt: »Missale parisiense illustrissimi et reverendissimi in Christo Patris D. D. Caroli-Gaspar-Guillelmi de Vintimille (...) Parisiensis archiepiscopi (...) auctoritate, ac venerabilis ejusdem Ecclesiae capituli consensu«.

Doch wurde die Auseinandersetzung auch auf akademischer Ebene geführt, wobei man sich auf die damaligen Fachkenntnisse über die Liturgie stützte. Lazare-André Bocquillot (1649–1728), Kanoniker von Avallon (Burgund), fasste die Debatte gut zusammen (Bocquillot 1701). Ihm zufolge waren die Anhänger der römischen Liturgie der Meinung, dass

- die Einheitlichkeit der Liturgie schon seit apostolischer Zeit bestanden habe;
- die Vielfalt durch Missbräuche aufgekommen sei;
- die römische Liturgie in jener Gestalt zu verwenden sei, die mit der Liturgie der ersten Jahrhunderte identisch sei, um zur Einheitlichkeit zurückzukehren, und zwar aus zwei Gründen: wegen der Einheitlichkeit in der Liturgie und wegen des Vorrangs der römischen Liturgie.

Bocquillot selbst führte dagegen ins Feld, dass die Vielfalt der Riten der Messe vom Beginn der Kirche an bestanden habe, dass diese Vielfalt weder die Einheit des Glaubens noch die der Kirche gefährde und dass sowohl die römischen als auch die nicht-römischen liturgischen Gebräuche sich entwickelten und somit den Epochen entsprechend veränderten. Das Beispiel der Kirchenväter wie Ambrosius (333/34–397), Augustinus (354–430) oder Gregor der Große (um 540; 590–604) zeige auf, dass in der Alten Kirche die Vielfalt der Riten als legitim erschien und sogar gefördert wurde. Besonders das Beispiel Gregors des Großen, der Augustinus von Canterbury († um 604/609) ermahnt hatte, aus den römischen und gallikanischen Liturgien das auszuwählen, was am besten und passendsten für die Christianisierung Englands sei, diene Bocquillot als wichtiges Argument; daneben berief er sich aber auch auf Ambrosius, der jedem empfahl, den Bräuchen der Kirche zu folgen, in der er sich jeweils befand. Des Weiteren sei in der Liturgie zwischen dem zu unterscheiden, was einerseits wesentlich, unveränderlich und von Christus eingesetzt sei, und andererseits den nachrangigen Riten, die variieren könnten und die dem Belieben der einzelnen Kirchen überlassen blieben. Diese hätten die Vollmacht zu entscheiden, was für das Heil der Völker entsprechend ihrem Charakter gut sei. Die Bischöfe seien für die in ihren Diözesen praktizierte Liturgie verantwortlich, und sie hätten das Recht und die Pflicht, darüber zu wachen,

dass der Gottesdienst so weit wie möglich zur Kultur des Volkes passe, an das er sich richte; die Annahme und die Wahrung des Glaubens bedingten dies.

Die gallikanisch gesinnten Theologen vertraten nicht als Einzige diese Sicht der Dinge. Vielmehr wurde sie von den meisten Liturgikern, wenn auch mit gewissen Nuancierungen, geteilt. Zu ihnen gehörten etwa der italienische Kardinal Giovanni Bona (1609–1669; »Rerum liturgicarum libri duo«, 1671, Bd. 1), der Abt von St. Blasien im Schwarzwald Martin Gerbert (1720–1793; »Principia theologiae liturgicae«, 1759) oder der schon genannte Pierre Lebrun.

Im 19. Jahrhundert nahmen die Verteidiger einer lokalen Liturgie denselben Diskurs wieder auf, indem sie vor allem auf die Geschichte der Diözesanliturgie rekurrierten. So präsentierte der Pfarrer Augustin-Pierre-Paul Caron (1779–1850) in seinem »Manuel des cérémonies selon le rite de l'Église de Paris« (»Handbuch der Zeremonien nach dem Ritus der Kirche von Paris«, 1846) ausführlich die Herkunft und Entwicklung der Pariser Liturgie, um ihr Alter, ihren Wert, ihre Rechtmäßigkeit und ihren Reichtum darzustellen. Pfarrer Adrien Salvan (1800–1864) legte mit seinen »Recherches historiques sur la liturgie en général et celle du diocèse de Toulouse en particulier« (»Historische Untersuchungen über die Liturgie im Allgemeinen und jene von Toulouse im Besonderen«, 1850) eine ähnliche Arbeit vor, und es erschienen zahlreiche weitere. Jedoch hatten in dieser Epoche die vernunftgemäßen Argumente trotz ihres Gewichts und ihrer historischen Grundlagen angesichts der Angriffe der Anhänger der Romanisierung der französischen Liturgie keine Kraft mehr. Die Ära der Debatte um Einheitlichkeit und Vielfalt in der Liturgie war zum Ende gekommen.

6. Der Untergang der römisch-französischen Liturgien im 19. Jahrhundert

6.1 Ein neues Umfeld

Nach dem Ausbruch der Revolution befand sich die französische Kirche in einer heiklen Situation. Im Februar 1790 wurden die Orden aufgehoben. Im Juli unterwarf die »Zivilkonstitution des Klerus«, die auf den Prinzipien des königlichen Gallikanismus des 18. Jahrhunderts gründete, die Kirche vollständig der weltlichen Macht. Vom Juli 1793 an bestand eine Schreckensherrschaft: Während eines Jahres reihten sich die Massaker von Priestern und Ordensleuten, Zerstörungen von Kirchen und liturgischen Gegenständen, die Entchristianisierung und die Einführung eines heidnischen Kultes aneinander. Stellen von Pfarrern und Bischöfen wurden zur Wahl ausgeschrieben, der Weltklerus wurde verbeamtet und zu einer Eidesleistung auf den Staat gezwungen.

Der Klerus war deshalb tief gespalten, vor allem in die Lager der Konstitutionellen (»jureurs«) und der Eidesverweigerer (»réfractaires«), und erlitt oft auch Verfolgungen. Papst Pius VI. (1775–1799) verweigerte seine Zustimmung zur Zivilkonstitution des

Klerus (10. März und 13. April 1791), durch die die katholische Kirche in Frankreich neu organisiert wurde. Der Klerus und die Gläubigen mussten sich daher zwischen Treue zum Gesetz und Gehorsam gegenüber dem Papst entscheiden, der auch die Suspension der Eidesleistenden verlangte und damit tiefe Gewissenskonflikte bei den Priestern und einem Teil der Gläubigen hervorrief.

Diese Traumatisierung kennzeichnete das ganze 19. Jahrhundert. Wenn auch die Errichtung einer revolutionären Religion mit einem eigenen Kalender, Zeremonien, Festen und Praktiken scheiterte, breiteten sich dennoch während der revolutionären Epoche der Rationalismus und die Säkularisierung erheblich aus. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts bestand kein geordnetes gottesdienstliches Leben, die liturgischen Bücher waren unzureichend, und es gab nur wenige überlebende Priester, die wirklich fähig waren zu leiten und zu lehren.

Auf administrativer Ebene führte die Reorganisation der Diözesen, deren Gebiete mit den Departementen in Übereinstimmung gebracht werden sollten, zu einer ziemlich wirren Situation in der Liturgie. Denn am Ende des Ancien Régime waren einige Diözesen dem römischen Brauch gefolgt, andere dem von Paris und wieder andere einem Eigenritus. Zwischen den französischen Diözesen hatten also beträchtliche Unterschiede in der Liturgie bestanden. Allerdings war innerhalb jeder Diözese die Einheit in der Liturgie im Allgemeinen bewahrt worden, auch wenn es vereinzelt Ausnahmen gab. Diese Vielfalt, die vor allem sekundäre Aspekte betraf, war nicht als störend empfunden worden, insofern der Zusammenhalt der diözesanen und der nationalen Kirche nicht in Frage stand. Wie in den vorherigen Jahrhunderten waren die Praktiken durch die lokale Tradition der Diözese oder des Ordens geordnet gewesen, und man hatte die Gebräuche sorgfältig bewahrt.

Mit der Neuordnung der Diözesen zerbrach dieser Zusammenhalt; es kam nun häufig vor, dass in derselben Diözese mehrere Bräuche nebeneinander existierten. Denn wenn eine neue Diözese aus Gebieten mehrerer früherer Diözesen errichtet wurde, behielten die Pfarreien oft die Bücher und Gebräuche ihrer früheren Diözese bei. Weil eine schnelle Änderung der liturgischen Gewohnheiten der Pfarreien mit dem Ziel, sie mit den neuen Diözesen in Übereinstimmung zu bringen, unmöglich war, entschieden sich die Bischöfe oft für eine pragmatische Lösung. Sie zogen es vor, die in den Pfarreien verwurzelten Gebräuche zu belassen, damit deren eventuelle Veränderung die Zerrüttung des Gottesdienstes als Folge der Revolution nicht noch verstärkte.

Des Weiteren zog sich der durch die Revolution entstandene innerkirchliche Bruch während eines Großteils des 19. Jahrhunderts auch durch den Episkopat. Deshalb konnte sich der Versuch einer liturgischen Vereinheitlichung unter den französischen Diözesen durch die flächendeckende Einführung des Pariser Missale als eines neuen »Missale gallicanum«, wie es seit 1790 vorgeschlagen und 1795 versucht wurde, nicht durchsetzen. Einer der Hauptgründe für das Scheitern war das mangelnde Ansehen derer, die das Projekt initiiert hatten, nämlich die konstitutionelle Kirche und damit jener Teil des Katholizismus, der die Zivilkonstitution des Klerus anerkannt hatte.

In Misskredit gerieten diese Kreise vor allem in den ultramontanen Milieus, die im Laufe des 19. Jahrhunderts immer einflussreicher wurden; ein beträchtlicher Teil des französischen Klerus teilte diese Einschätzung. Unter diesen Bedingungen wurde die Vielfalt der liturgischen Gebräuche zunehmend als verwirrend wahrgenommen. Diese historischen Hintergründe stellten ein wichtiges Element in der im Laufe des 19. Jahrhunderts erstarkenden Bewegung zugunsten einer liturgischen Einheit durch die allgemeine Annahme der römischen Liturgie dar.

6.2 Die ultramontanen Auseinandersetzungen

Ein anderer, vielleicht noch wichtigerer Aspekt darf ebenfalls nicht unterschätzt werden: Eine wachsende Mehrheit plädierte für eine Reform der Strukturen, um eine hierarchische Sicht der Kirche zu unterstützen, die von der zivilen Gewalt unabhängig war und von der päpstlichen Gewalt nach monarchischer Art geleitet wurde. Diese katholische liberale Richtung wurde von Pfarrer Félicité de La Mennais, Lamennais genannt (1782–1854), geprägt; sie beruhte auf einer unversöhnlichen, ultramontanen und anti-gallikanischen Ekklesiologie. Sie pries die Trennung von Kirche und Staat, die Religionsfreiheit, die Pressefreiheit und die Freiheit religiöser oder politischer Vereine, und dies aufgrund einer Sicht der Geschichte, die die Kirche des 18. Jahrhunderts für die revolutionäre Katastrophe verantwortlich machte. Diese wurde mit allen zeitgenössischen Bewegungen in Verbindung gebracht, in denen man mitunter geradezu einen Komplex von Verirrungen zu sehen glaubte: »gallikanisch« (das Wort wurde in dieser Zeit erfunden), rationalistisch, jansenistisch, individualistisch, gegen die Tradition gerichtet, anti-römisch, kompromittiert durch die Welt, die Aufklärungsphilosophie und die Macht. All diese Verirrungen – so der entscheidende Vorwurf – hätten die Revolution verursacht.

Außerdem war der Ultramontanismus zutiefst von einer romantischen Sicht der Geschichte beeinflusst, die François-René de Chateaubriand (1768–1848) in »Génie du christianisme« (»Der Geist des Christentums«, 1802) vertrat. Er verteidigte eine katholische Identität mit politischem Charakter, die er mit einer idealisierten Sicht des Mittelalters stützte (betreffs der Liturgie vor allem die karolingische Epoche) und den revolutionären Prinzipien, der Aufklärung und der Kirche des 18. Jahrhunderts entgegenstellte. Umgekehrt förderte er eine Sicht der Kirche, die zugleich institutionell und mystisch war, hierarchisch, ausschließlich vom Heiligen Stuhl abhängig und völlig unabhängig von der politischen Macht.

Diese antirevolutionäre Strömung versuchte nicht länger wie im Gallikanismus zugunsten der lokalen Kirche von neuem die Freiheit und Autonomie gegenüber dem Heiligen Stuhl durchzusetzen, sondern nun gegenüber der politischen Gewalt. Diese Haltung führte zu einer Bekräftigung der engen Einheit mit dem Heiligen Stuhl, um die Autonomie gegenüber dem Staat besser absichern zu können. Ebenfalls kämpfte man für eine christliche Rückeroberung der Gesellschaft und vertrat die Ansicht, dass

eine solche Restauration nur auf einer gesunden, übernatürlichen, römischen Basis geschehen konnte.

Prosper Guéranger, der entscheidend zur Wiederherstellung des benediktinischen Lebens in Frankreich beigetragen hat und Lamennais nacheiferte, war ein führender Vertreter dieser Denkrichtung. Viele Ordensleute teilten sie, beispielsweise der Dominikaner Jean-Baptiste Henri Lacordaire (1802–1861), aber auch die Jesuiten und später die Assumptionisten. Ebenso vertraten bedeutende Laien wie Louis de Bonald (1754–1840), Louis Veuillot (1813–1883) oder Joseph de Maistre (1753–1821) sie, dazu einige maßgebliche Bischöfe wie Louis-Edouard Pie von Poitiers (1849–1880) oder Thomas Gousset von Reims (1840–1866). Weil Guéranger die liturgische Frage mit dieser politischen Sicht der französischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts verband, konnte er sich mit seiner Position durchsetzen.

In seinen »*Considérations sur la liturgie catholique*« (»Betrachtungen über die katholische Liturgie«), die 1830 in der Zeitschrift »*Le Mémorial catholique*« publiziert wurden, zu deren Hauptredakteuren Lamennais gehörte, rühmte Guéranger eine Liturgie, die sich durch Alter, Universalität, Autorität und »Weihe« auszeichnete. Einzig die römische Liturgie mit ihrem apostolischen Ursprung besitze diese vier Eigenschaften; sie gäben ihr Stabilität, ja sogar Unveränderlichkeit, und garantierten ihre Wirksamkeit, Katholizität und Rechtgläubigkeit. Umgekehrt erklärte Guéranger die römisch-französischen Liturgien des 17. und 18. Jahrhunderts für unzureichend; er wies sie vor allem im zweiten Band der 1841 erschienenen »*Institutions liturgiques*« zurück. Sie seien beschmutzt von »antiliturgischer Häresie«, und er verurteilte sie als willkürlich, rationalistisch, jansenistisch, gallikanisch, frei erfunden, antitraditionell und antirömisch.

Guéranger klagte die Bischöfe, die sie promulgiert hatten, heftig an, besonders den Erzbischof von Paris, Charles de Vintimille. Man müsse, so Guéranger, von nun an zur liturgischen Tradition der Kirche jenseits des liturgischen »Vandalismus« des 17. und 18. Jahrhunderts zurückkehren. Allerdings untersuchte Guéranger in seinem Werk die römisch-französischen Liturgien nicht unter theologischem Aspekt. Kritisch kommentiert dies Cuthbert Johnson bei der Behandlung der Methodologie der Schule von Lamennais: »Während die Sachverhalte als Basis dafür hätten dienen müssen, um sich Wissen und Vertiefung anzueignen, wurden sie häufig auf die Rolle von Munition reduziert, die die Polemik nährte. Guérangers Werke mussten immer ein wenig diese Charakteristik der Schule von Lamennais widerspiegeln« (Johnson 1988, 75). Die Darstellung der römisch-französischen Liturgien durch Prosper Guéranger, die deren Unterdrückung rechtfertigte, wurde für mehr als ein Jahrhundert maßgeblich, da es das einzige umfassende Werk zu dieser Thematik war.

Der polemische Zug der Debatte und die konstante Bezugnahme auf die römische Tradition und Autorität zeigten, dass die Frage weniger liturgischen als vielmehr politischen Charakters war: Der Untergang der römisch-französischen Liturgien und ihr Ersatz durch die römische Liturgie sollte dem französischen Katholizismus universalkirchliche Unterstützung gewähren. Selbst wenn sich Guérangers Anliegen in Werken niedergeschlagen hat, die sich auf den ersten Blick allein der liturgischen Fra-

ge widmeten, verfolgte er letztlich ein politisches Ziel. Die »Institutions liturgiques« eröffneten eine breit angelegte Offensive gegen die Eigenheiten der alten Diözesanliturgien. Das Werk wurde durch weitere kleinere Schriften, Bücher oder Presseartikel in Zeitschriften mit hoher Auflage wie »L'univers« oder »La voix de la vérité« einer breiten Leserschaft bekannt gemacht. Diese Kampfschriften bedienten sich häufig der Polemik, teilweise sogar der Verleumdung der Liturgiker, die die diözesanen Bücher erstellt hatten, aber auch mancher Bischöfe. Sie förderten den Eindruck, die Anpassung des römischen Ritus sei unumgänglich und werde zur Krönung des von dieser Bewegung entschlossen geführten Kampfes.

Der Klerus war der hauptsächliche Adressat der Kampagne; er sollte wenigstens von der Übernahme des römischen Breviers überzeugt werden. In der Seelsorge tätige Priester sowie Laien stürzten sich in die Polemik, stellten offen die bischöfliche Autorität in Frage und unterschrieben Petitionen. Effiziente Netzwerke entwickelten sich und informierten auf ihre Art und Weise über die Entwicklung der Situation. Vor allem ein an der Basis hervorgerufener Druck veranlasste demnach die Bischöfe nach und nach zur Übernahme der römischen Bücher.

6.3 Das Ende der römisch-französischen Liturgien

Der Blick auf die hauptsächlichen Positionen in der »liturgischen Frage« des 19. Jahrhunderts zeigt, dass sich die römische Liturgie dank mehrerer komplementärer Faktoren durchgesetzt hat: die Schwierigkeit der Kirche, ihren Platz in der französischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts zu finden, die von der Revolution und von gescheiterten Versuchen der Restauration geprägt war; die Entwicklungen des religiösen Empfindens, das der Volksfrömmigkeit eine immer wichtigere Rolle zuwies; das Erstarken der Medien, die die Auseinandersetzungen breiter publik machten und sie förderten, aber auch für Übertreibungen den Weg bahnte. In einem solchen Kontext blieben Publikationen, die die Diözesanliturgien verteidigten, ohne nennenswerten Einfluss; denn die sie auszeichnende Kenntnis der Geschichte und die Analyse der liturgischen Eigenheiten wurden eher als Festhalten von Gelehrten am Alten denn als Suche nach effizienten Mitteln betrachtet, dem Katholizismus eine wirkliche Präsenz in der Gesellschaft zu verleihen. Abgesehen von der Diözese Lyon, die sich zwar 1875 der römischen Liturgie anschloss, gleichwohl aber einige ihrer liturgischen Gewohnheiten bis zur Reform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil beibehielt, gaben alle Diözesen schließlich ihre Eigenliturgie auf, als letzte Paris im Jahre 1873 und Orléans 1875.

Ein bemerkenswertes Paradox besteht darin, dass die Romanisierung der Liturgie, die im Namen der Tradition betrieben worden war, zu einem Bruch mit der Tradition und zu einem tiefen gottesdienstlichen und kulturellen Wandel führte: a) zu einer Veränderung der Liturgie, weil man die Riten ändern und eine neue, stereotype Feier der Liturgie erlernen musste; b) zu einem kulturellen Wandel, weil sich gleichzeitig mit der römischen Liturgie auch ein anderes theologisches und insbesondere ekklesio-

logisches Selbstverständnis durchsetzte (vgl. zu diesem Paradox Petit 2010, 74. 112–115). Die mit den neu eingeführten liturgischen Büchern geschaffene katholische Identität wurde von der Universalkirche her begründet, war römisch und nicht mehr an die lokale und nationale Geschichte gebunden. Die Mehrheit der Ortsheiligen geriet in Vergessenheit und wurde durch italienische Heilige ersetzt. Diese veränderte Sicht gestaltete selbst die Beziehungen zum Staat neu, da die Kirche ihre Unabhängigkeit suchte, auch auf das Risiko hin, sich außerhalb der Gesellschaft zu situieren, mit der sie nun keine Einheit mehr bildete. Jene, die konservativ sein wollten, brachten den Gang der Geschichte, wenn nicht sogar den Fortschritt voran, denn die Aufhebung der früheren Einheit von Kirche und Gesellschaft war seit der Revolution eine neue Realität. Außerdem ist nicht zu übersehen, dass die Veränderungen beim kirchlichen Gesang, die sowohl die Gläubigen als auch der Klerus deutlich wahrnahmen, eine wichtige Rolle bei der Wandlung des religiösen Empfindens dieser Epoche spielten.

7. Zusammenfassung

Das Urteil der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts über die römisch-französischen Liturgien fällt weniger streng und wesentlich objektiver aus. Aus diesen Liturgien wurden bei der Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil sogar einige eucharistische Texte übernommen (Jounel 1971).

Die Anhänger der Romanisierung der Liturgie betrachteten ihr Handeln als eine »liturgische Bewegung«, wie der Titel eines Buches von Abbé Esprit-Gustave Jouve (1805–1872) bezeugt: »Du Mouvement liturgique en France durant le XIX^e siècle« (»Von der liturgischen Bewegung in Frankreich im 19. Jahrhundert«, 1860). Diese Bewegung verfolgte die Romanisierung der Liturgie. Dennoch unterschied sie sich deutlich von dem, was man seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts als »Liturgische Bewegung« bezeichnet; deren Auftakt wird im Allgemeinen am Vortrag von Lambert Beauduin (1873–1960) auf dem Kongress von Mecheln 1909 festgemacht. Zu den »Vätern« dieser Bewegung oder zumindest zu ihren Wegbereitern wird heute allerdings in der Regel Prosper Guéranger gezählt.

Hingegen ist das zweite wichtige Werk Guérangers, »L'année liturgique« in 15 Bänden, von völlig anderer Art als die »Institutions liturgiques«. Der Abt von Solesmes schrieb selbst zwischen 1841 und 1866 die ersten neun Bände; die sechs folgenden Bände wurden von einem seinem Schüler, Lucien Fromage (1845–1916), bearbeitet. Weit vom polemischen Ton der liturgischen Frage entfernt stellt das Werk einen Meilenstein für die liturgische Arbeit dar und prägte Generationen von Christen, die sich bemühten, das Verständnis der christlichen Feiern zu vertiefen. Mehrere Übersetzungen, unter anderem ins Deutsche, wurden davon herausgebracht. »L'année liturgique« bietet einen fortschreitenden Kommentar der Feiern des liturgischen Jahres. Dazu übersetzt Guéranger die liturgischen Texte und kommentiert sie historisch, theologisch und

praktisch, wobei er sich auf die Kirchenväter oder andere liturgische Traditionen, auch aus den Kirchen des Ostens, stützt. Außerdem wird jeder liturgischen Zeit eine überblicksartige Einführung vorangestellt. Guéranger legt den Sinn des liturgischen Jahres zudem in der »Préface générale«, einem meisterhaften Text, dar:

»Wenn die Kirche in jedem Jahre ihre Jugend erneut wie der Adler (Ps 102), so geschieht dies, weil mittelst des liturgischen Festkreises sie jedes Jahr je nach Maßgabe ihrer Bedürfnisse von ihrem Bräutigam heimgesucht wird. [...] Was das Kirchenjahr im Schoße der Kirche im Großen und Allgemeinen hervorbringt, das wiederholt es in der Seele jedes Gläubigen, der nur darauf bedacht ist, nach diesem Geschenke Gottes zu greifen. Diese Aufeinanderfolge der mystischen Jahreszeiten gewährt dem Christen die Mittel jenes übernatürlichen Lebens, ohne welche jedes andere Leben nur ein mehr oder minder schleichendes Sterben ist.« (Guéranger, Kirchenjahr 1874, 12f.)

Der liturgische Jahreskreis erscheint als geistliches Prinzip des Lebens der Kirche, und dieses Prinzip, das für die ganze Kirche gilt, betrifft genauso die Gläubigen, die sich dem anschließen, um aus dem Gebet der Kirche ihre geistliche Nahrung zu schöpfen. Darin besteht einer der wichtigsten Beiträge Guérangers zur späteren Liturgischen Bewegung ab dem beginnenden 20. Jahrhundert: Er hob die lange Zeit in Vergessenheit geratene Idee von neuem ins Bewusstsein, dass die Liturgie par excellence die geistliche Nahrung aller Getauften ist. Das für die Liturgische Bewegung so bedeutende Werk »La Piété de l'Église« von Lambert Beauduin (1914) ist dieser grundlegenden Sicht verpflichtet und übernimmt sie gewissermaßen; sie sollte reiche Früchte bringen.

Bibliographie

1. Quellen

- Antoine ARNAULD, De la fréquente communion où les sentimens des pères, des papes et des conciles, touchant l'usage des sacremens de pénitence et d'eucharistie sont fidèlement exposez, Paris: A. Vitré, 1643.
- , La tradition de l'Église sur le sujet de la pénitence et de la communion, Paris: A. Vitré, 1644.
- Antoine ARNAULD – Joseph DE VOISIN, Observations sur une censure publiée sous le nom de la faculté de Paris, contre la traduction du Missel, [ohne Ort,] 1661.
- Mathieu BEUVELET, La Vraye et solide Dévotion, contenant la science du chrestien, touchant l'explication des sept sacremens de l'Église ..., [Paris:] G. Josse, 1661.
- , Instructions sur le manuel [...], Lyon: Jean Goy, 1677.
- Lazare-André BOCQUILLOT, Traité historique de la Liturgie sacrée ou de la Messe, [Paris: Anisson,] 1701.

- Giovanni BONA, *Rerum liturgicarum libri duo*, Romae: Tinassius, 1671 [Zwei Bücher über die Liturgie, Heimbach 2015 (Zisterzienserväter 1)].
- Jacques-Bénigne BOSSUET, *Explication de quelques difficultés sur les prières de la Messe, à un nouveau catholique*, Paris: Vve de S. Mabre Cramoisy, 1689.
- , *Correspondance*, Tome 6: Oct. 1693 – déc. 1694. Nouv. éd. augmentée de lettres inédites et publiée avec des notes et des apparats par Charles Urbain et Eugène Levesque, Paris, Hachette 1925.
- Breviarium ecclesiae Rotomagensis auctoritate... D. D. Ludovici de Lavergne de Tressan Rotomagensis Archiepiscopi, primatis Normaniae ...*, Rotomagi [Rouen]: apud Jore patrem & filium, 1728.
- Breviarium Parisiense, illustrissimi & reverendissimi in Christo Patris D. D. Caroli-Gaspar-Guillelmi de Vintimille, [...] Parisiensis archiepiscopi... ac venerabilis ejusdem ecclesiae capituli consensu editum*, 4 Bde., Parisiis: sumptibus suis ediderunt bibliopolæ usuum Parisiensem, 1736.
- Augustin-Pierre-Paul CARON, *Manuel des cérémonies selon le rite de l'Église de Paris*, Paris: A. Le Clère, 1846.
- Cérémonial de Toul dressé par un chanoine de l'église cathédrale, et imprimé par ordre d'illustrissime... Monseigneur Henry de Thyard-Bissy, évêque... de Toul*, Toul: A. Laurent, 1700.
- François-René CHATEAUBRIAND, *Génie du christianisme*, Paris: Migneret, 1802.
- Charles Joachim COLBERT, *Instructions générales en forme de catéchisme l'usage des anciens et des nouveaux catholiques*, nouv. éd. revue et augmentée, Paris: Nicolas Simart, 1714 [erste Ausgabe 1702, zahlreiche weitere Ausgaben].
- Congrégation de St-Maur, Gallia Christiana*, 16 Bde., Paris 1715-1865.
- Charles DÉMIA, *Trésor Clérical*, etc. par un Officier de l'Archevêque de Lyon, Lyon: Jean Certe, 1682.
- Frédéric-Maurice FOINARD, *Projet d'un nouveau bréviaire*, Paris: Ph. Lottin, 1720.
- , *Breviarium ecclesiasticum editi jam prospectus executionem exhibens, in gratiam ecclesiarum in quibus nova facienda erit breviorum editio*, Embricae [Emmerich]: sumptibus A. Nicolai, 1726.
- Gilbert GÉNÉBRARD, *Traicté de la Liturgie ou Sainte Messe, selon l'usage et forme des Apostres et de leur disciple saint Denys, Apostre des François*, Paris: Jean Le Blanc, 1592.
- Martin GERBERT, *Principia theologiae liturgicae*, Augustae Vindelicorum [Augsburg]: Wagner, 1759.
- Jean GRANCOLAS, *Commentaire historique sur le Bréviaire romain, avec les usages des autres Eglises particulières, et particulièrement de l'Eglise de Paris*, Paris: Ph. N. Lottin, 1727.
- Prosper GUÉRANGER, *Considérations sur la liturgie catholique*, in: *Le mémorial catholique* 28 février 1830, 49–57; 31 mars 1830, 79–90; 31 mai 1830, 181–189; 31 juillet 1830, 241–256.
- , *Institutions liturgiques*. 3 Bde., [Le Mans: Fleuriot, 1840–1851], Paris: Société Générale de Librairie Catholique, ²1878–1885. – Die 2. Auflage ist um einen 4. Band erweitert, der die Kontroversen um das Werk präsentiert.

- , *L'année liturgique*, 9 Bde., Paris: Oudin, 1841–1866. – Fortsetzung mit 6 weiteren Bänden durch Lucien FROMAGE, Paris – Poitiers: Oudin, 1878–1901. – Deutsche Ausgabe: *Das Kirchenjahr*. Autorisierte Übersetzung [von Philipp WASSERBURG]. Mit einem Vorwort von Johann Baptist HEINRICH, 15 Bde., Mainz 1874–1902.
- François II. DE HARLAY, *La vraie manière de bien entendre la messe de paroisse ...*, Rouen: David du Petit Val, 1653.
- Abbé [Esprit-Gustave] JOUVE, *Du mouvement liturgique en France durant le XIX^e siècle*, Paris: Blériot, 1860.
- Jean-Joseph LANGUET DE GERGY, *Du véritable esprit de l'Eglise dans l'usage de ses cérémonies... augmenté d'une lettre pastorale de M. l'évêque de Soissons*, Paris: Vve de R. Mazières, 1721.
- Pierre LEBRUN, *Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe, suivant les anciens auteurs et les monumens de la plupart des églises*, Paris: Florentin Delaulne, 1716. – Neuausgabe: Paris 1949 (LO 9).
- Nicolas LETOURNEUX, *De la Meilleure manière d'entendre la Sainte Messe*, Paris: Lambert Roulland et Hélie Josset, 1680.
- , *L'année chrétienne, contenant les messes des dimanches, fêtes et fêtes de toute l'année*, Paris: Helie Josset, 1685–1694.
- , *Bréviaire romain, suivant la réformation du saint Concile de Trente*, Paris: Denys Thierry, 1688.
- Jean MABILLON, *De re diplomatica libri VI, Lutetiae-Parisiorum*: Billaine, 1681.
- , *De liturgia gallicana*, Paris: E. Martin et J. Baudot, 1685.
- Charles MALLET, *De la lecture de l'écriture sainte en langue vulgaire*, Rouen: Eust. Viret, 1679.
- Edmond MARTÈNE, *Voyage littéraire de deux religieux bénédictins de la congrégation de St-Maur*, 1: Paris: Delaulne, 1717; 2: ebd. 1724.
- Missale Parisiense ad formam sacrosancti concilii Tridentini emendatum ... D. D. Henrici de Gondy, Parisiensis episcopi, auctoritate ... editum*, Parisiis: apud R. Thierry et E. Foucault, 1615.
- Missale Parisiense illustrissimi et reverendissimi in Christo patris D. D. Caroli-Gaspar-Guillelmi de Vintimille, [...] Parisiensis archiepiscopi, [...] auctoritate ac venerabilis ejusdem ecclesiae capituli consensu editum*, Parisiis: sumptibus Bibliopolarum usum Parisiensium, 1738 [Nachdruck: *Missale Parisiense anno 1738 publici iuris factum curantibus Cuthbert Johnson – Anthony Ward, Roma 1993 (BEL.S – Instrumenta liturgica quarreriensia. Suppl. 1)*].
- Office de l'Eglise, traduit en Français par Jean Dumont [pseudonyme de Louis-Isaac Le Maistre de Sacy, communément désigné sous le titre: Heures de Port-Royal]*, Paris: Pierre Le Petit, 1650.
- Office du S. Sacrement, pour le jour de la feste, et toute l'octave: [...] en latin et en français [...], par Arnauld et Sacy [Port-Royal]*, Paris: Pierre Le Petit, 1659.
- Jean-Jacques OLIER, *Explication des cérémonies de la grand-messe de paroisse selon l'usage romain*, Paris: Jacques Langlois, 1656.
- Pasquier QUESNEL, *De la Piété envers Jésus-Christ*, Paris: D. Du Puis, 1701.
- Urbain ROBINET, *Breviarium ecclesiasticum clero propositum*, 4 Bde., Paris, Coignard et Guérin, 1745.

- François DE SALES, *Introduction à la vie dévote*, Lyon: Pierre Rigauden, 1619.
- Adrien SALVAN, *Recherches historiques sur la liturgie en général et celle du diocèse de Toulouse en particulier*, Paris: Sagnier et Bray – Toulouse: Douladoure, 1850.
- Jean SUFFREN, *L'Année chrestienne*, Paris: Claude Sonnius, 1641.
- Jean-Baptiste THIERS, *Mémoire à l'évêque de Saintes sur la diminution des fêtes au sanctoral du diocèse*, Paris: Dunuis, 1670.
- , *Traité de l'Exposition du Saint Sacrement de l'Autel*, Paris: Du Pui, 1673.
- Claude DE VERT, *Lettre à Jurieu sur les cérémonies de la Messe*, Paris: Delaulne, 1690.
- , *Explication simple, littérale et historique des cérémonies de l'Église*, 4 Bde., Paris: Florentin Delaulne, 1706–1713.
- Michel VOISIN, *Messel romain, selon le règlement du concile de Trente. Traduit en français. Avec l'explication de toutes les messes et leurs cérémonies pour tous les jours de l'année*, Paris: Frédéric Léonard, 1650.

2. Literatur

- Lambert BEAUDUIN, *La piété de l'Église. Principes et faits*, Louvain – Maredsous 1914.
- Xavier BISARO, *Une nation de fidèles. L'Église et la liturgie parisienne au XVIII^e siècle*, Centre d'Études supérieures de la Renaissance, Turnhout 2006 (Epitome musical).
- , *Bréviaire parisien et clergé paroissial dans la seconde moitié du XVIII^e siècle ou les raisons d'une amitié*, in: MD 249 (2007) 105–124.
- , *Chanter toujours – plain-chant et religion villageoise dans la France moderne (XVI^e–XIX^e siècle)*, Rennes 2010.
- , *L'abbé Lebeuf, prêtre de l'Histoire*, Turnhout 2011.
- , *Le Passé présent: une enquête liturgique dans la France du début du XVIII^e siècle*, Paris 2012.
- Xavier BISARO – Joseph DELAPLACE, *Musique et pouvoir*, Paris 2005.
- Henri BRÉMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours. 9: La vie chrétienne sous l'Ancien Régime*, Paris 1931.
- Paul BROUTIN, *La réforme pastorale en France au XVII^e siècle*, 2 Bde., Paris 1956 (Bibliothèque de théologie 2: Théologie morale).
- Franco BROVELLI, *Per un studio dei messali francesi del XVIII secolo – saggi di analisi*, in: EL 96 (1982) 292–345.
- Les cérémonies extraordinaires du catholicisme baroque*, hg. von Bernard Dompnier, Clermont-Ferrand 2009.
- Pierre CHAUNU, *Jansénisme et frontière de la catholicité, XVII^e et XVIII^e siècles: à propos du Jansénisme lorrain*, in: RH 227 (1962) 115–138.
- Bernard CHEDOZEAU, *Aux sources du Missel en français à l'usage des laïcs (XVII^e–XVIII^e s.)*. *Port-Royal et la liturgie*, in: *Histoire du Missel français*, publ. par l'Académie Française et la Ville de Paris, Turnhout 1986, 33–57.
- , *La Bible et la liturgie en français. L'Église tridentine et les traductions bibliques et liturgiques (1600–1789)*, Paris 1990.

- , Chœur clos, chœur ouvert. De l'Église médiévale à l'Église tridentine, France XVII^e–XVIII^e siècles, Paris 1998.
- Cécile DAVY-RIGAUX, La fête de Noël dans le diocèse de Paris au XVII^e siècle, in: *Siècles 21* (2005), zugänglich im Internet unter <http://siecles.revues.org/2186>.
- Les cérémoniaux catholiques en France à l'époque moderne. Une littérature de codification des rites liturgiques, hg. von Cécile DAVY-RIGAUX – Bernard DOMPNIER – Daniel-Odon HUREL, Turnhout 2009.
- Jean DELUMEAU – Monique COTTRET, Le catholicisme entre Luther et Voltaire, Paris 2010 (Nouvelle Clio 16 – L'histoire et ses problèmes).
- Du jansénisme à la laïcité. Le jansénisme et les origines de la déchristianisation, hg. von Léo HAMON, Paris 1987.
- Jean EVENOU, La poésie néo-gallicane, in: *Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium I. Historische Präsentation* [Fs. Walter Dürig], hg. von Hansjakob Becker – Reiner Kaczynski, St. Ottilien 1983 (PiLi 1) 821–854.
- , La procession des Rameaux à Paris au XVIII^e siècle, in: *EL 112* (1998) 97–126.
- , Sterbe- und Begräbnisriten in den französischen Diözesanliturgien vom 17. bis zum 19. Jahrhundert, in: *Liturgie im Angesicht des Todes. Reformatorische und katholische Traditionen der Neuzeit 2: Katholische Traditionen*, hg. von Hansjakob Becker [u.a.], Tübingen – Basel 2004 (PiLi 14) 601–766.
- , Le Missel de Paris dans son évolution historique. En guise de conclusion au Corpus orationum, in: *SE 48* (2009) 465–539.
- Gaston FONTAINE, Les missels diocésains français du XVII^e au XIX^e, in: *MD 141* (1980) 97–166.
- Maurice FRECHARD, L'année liturgique dans la liturgie de Paris sous Louis XIV, in: *MD 148* (1981) 123–133.
- Jean-Yves HAMELINE, Le son de l'histoire. Chant et musique dans la restauration catholique, in: *MD 131* (1977) 5–47.
- Françoise HILDESHEIMER, Le jansénisme. L'histoire et l'héritage, Paris 1992 (Petite Encyclopédie Moderne du Christianisme).
- Cuthbert JOHNSON, Dom Guéranger et le renouveau liturgique. Une introduction à son œuvre liturgique, Paris 1988 (Croire et savoir).
- Pierre JOUNEL, Les sources françaises du Missel de Paul VI, in: *QuLi 52* (1971) 305–315.
- , Les missels diocésains français du XVIII^e siècle, in: *MD 141* (1980) 97–166.
- , Les sources liturgiques anciennes et les missels français du XVIII^e siècle, in: *Histoire de la messe XVII^e–XIX^e siècles. Actes de la troisième rencontre d'Histoire Religieuse organisée à Fontevraud le 6 octobre 1979, par le Centre de Recherches d'Histoire Religieuse et d'Histoire des Idées (Université d'Angers) et le Centre Culturel de l'Ouest, Angers 1980.*
- , Les liturgies diocésaines de France de 1689 à 1875, in: *Id.*, *Liturgie aux multiples visages. Mélanges*, Rom 1993 (BEL.S 68) 201–209.
- Henri LECLERCQ, Liturgies néo-gallicanes, in: *DACL IX/2* (1930) 1636–1729.
- Mathieu LOURS, L'autre temps des cathédrales, Paris 2010.
- , Saint Sulpice, l'Église Grand Siècle, Paris 2014.
- Aimé-Georges MARTIMORT, Le gallicanisme, Paris 1973 (Que sais-je 1537).

- , La documentation liturgique de dom Edmond Martène. Étude codicologique, Vatican 1978 (StT 279).
- Jean-Paul C. MONTAGNIER, Französische Sonderformen, in: Geschichte der Kirchenmusik 2: Das 17. und 18. Jahrhundert. Kirchenmusik im Spannungsfeld der Konfessionen, hg. von Wolfgang Hochstein – Christoph Krummacher, Laaber 2012 (Enzyklopädie der Kirchenmusik I/2) 105–109. 287–291.
- Guy OURY, Contribution à l'étude des liturgies néo-gallicanes du XVIII^e siècle: les messes de Saint-Martin, in: EtGr 6 (1963) 165–183.
- Vincent PETIT, Clergé romain, évêque gallican. La guérilla liturgique au sein du catholicisme français au milieu du XIX^e siècle, Rom 2008 (Mélanges de l'École Française de Rome 120/1) 223–234.
- , Église et nation. La question liturgique en France au XIX^e siècle, Rennes 2010.
- , Catholiques et Comtois. Liturgie diocésaine et identité régionale au XIX^e siècle, Paris 2011 (Histoire religieuse de la France 36).
- , De la modernité en religion: l'invention de la norme liturgique au XIX^e siècle à travers le cas du monde francophone (France, Suisse, Belgique, Canada), in: SZRKG 105 (2011) 487–508.
- Claude SAVAT, Vie spirituelle et liturgie au 19^e siècle, in: MD 69 (1962) 67–77.
- J. A. SVOBODA, Die Totenliturgie des «Missale Vitonianum» aus dem Jahre 1789, in: EL 101 (1987) 490–517.
- , In Psalmum «Venite» antiphonae seu invitatoria Breviarii Vitoniani (1777) et Breviarii Maurini (1787), in: EL 104 (1990) 462–500.
- Honoré VINCK, L'essai de centralisation de la législation liturgique à Vatican I, in: QuLi 57 (1976) 99–117.
- Anthony WARD, Il «Missale Parisiense» (1738) ed il «Missale Romanum» (1970): nuovo riassunto dei loro rapporti, in: Not. 30 (1994) 487–497.
- Milan WEHNERT, Ein neues Geschlecht von Priestern. Tridentinische Klerikalkultur im französischen Katholizismus 1620–1640, Regensburg 2016.
- André WILMART, Les anciens missels de France, in: EL 46 (1932) 235–267.

Übersetzung: Monnica Klöckener / Martin Klöckener

Benedikt Kranemann

KATHOLISCHE LITURGIE DER AUFKLÄRUNGSZEIT

1. Das zeitgeschichtliche Umfeld

Die Liturgie der Aufklärungszeit und ihre Protagonisten waren in besonderem Maße durch die Zeit der Spätaufklärung geprägt. Das zeigt der vergleichende Blick in das gesellschaftliche und kulturelle Umfeld. Diese Prägung betrifft ihre theologischen und pastoralen Programme, die Organisations- und Kommunikationsformen und auch den Habitus innerhalb der eigenen Gesellschaft und Kirche.

Diese Epoche der Liturgiegeschichte fällt in die Spätphase des Absolutismus. Habsburger, Kurfürstentümer und Herzogtümer bestimmten die politische Landschaft im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation mit seinen sehr unterschiedlichen territorialen und auch kirchlich schwierigen Verhältnissen. Das Bistum Konstanz, ein Bistum mit sehr großer Ausdehnung, das Kerngebiet des Herzogtums Schwabens war und Territorien in der Schweiz und im josephinischen Habsburg-Österreich hatte, war eines der Gebiete, in denen die katholische Aufklärung besonders eindrücklich Fuß fasste. Es fand fast zeitgleich mit der Aufklärung sein Ende (Bischof 1989). Daneben waren es u. a. (Erz-)Bistümer wie Breslau oder Mainz, Trier oder Köln, Bamberg oder Würzburg, in denen unter ganz anderen territorialen und kulturellen Voraussetzungen die Aufklärung auch in die Liturgie Einzug hielt. Politische Reformbewegungen wie u. a. der Josephinismus, der weitreichende Konsequenzen für die Liturgie hatte (Regulierungen des Begräbnisses und der Bestattungskultur; der Erlass einer staatlichen Gottesdienstordnung), oder die Französische Revolution, die nicht nur sehr unterschiedlich mit Religion und Kirche verfuhr, sondern auch neue Rituale erfand, prägten die Zeit und die theologische und kirchliche Sicht auf die Liturgie. Aber auch Aufbrüche in der Staatslehre beeinflussten die gottesdienstliche Praxis. Seit Thomas Hobbes (1588–1679) wurde die Idee des säkularen Staates diskutiert. Samuel Freiherr von Pufendorf (1632–1694) hatte in seiner Theorie des Staatsrechts eine Aufsichtspflicht des Staates über die Kirche proklamiert. Und Christian Thomasius (1655–1728) sah sogar eine Zuständigkeit des

Landesherrn für den Bereich der Liturgie. Zumindest implizit spielten solche Diskurse in die liturgiewissenschaftliche Debatte hinein oder zeigten Spuren, wenn beispielsweise mit staatlicher Hilfe Wallfahrten oder Prozessionen unterbunden wurden.

Die Gesellschaft war streng hierarchisch aufgebaut und durch Standesbewusstsein in den verschiedenen Bevölkerungsgruppen geprägt. Eine neue Bedeutung erhielt die immer besser qualifizierte Beamtenschaft, die wesentlich zum funktionierenden Staatswesen beitrug. Standesbewusstsein begegnete auch in der Kirche, wo die hohen Würdenträger, Bischöfe und Äbte, in der Regel aus dem Adel stammten, der niedere Klerus aber aus den unteren Gesellschaftsschichten. Im Klerus bestanden zudem große Unterschiede im Bildungsniveau. Die Hierarchie spiegelte sich in der Familie als Ort der Vergesellschaftung und Fundament von Gesellschaft wider. Sie wurde mit Blick auf die Geschlechter durchgehalten, wenngleich sich in liturgischen Feiern wie z.B. der Trauung vorsichtige Veränderungen des Geschlechterbildes abzeichneten.

In der vorindustriellen Gesellschaft war wirtschaftlich die Landwirtschaft dominierend, die das Zentrum der Ökonomie bildete, allerdings im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts strukturell in die Krise geriet. Daneben bestimmten Handel, Gewerbe und Handwerk die Wirtschaft, in der u.a. Manufakturen an Bedeutung gewannen.

Die Naturwissenschaften hatten sich zur Leitwissenschaft entwickelt. In wissenschaftlichen wie populären Diskursen, wie sie in den aufblühenden Akademien und wissenschaftlichen Gesellschaften gepflegt wurden, war die Philosophie der Aufklärung präsent. Vor allem gilt das für Christian Thomasius mit seiner Kritik von Autorität und Tradition, Christian Wolff (1679–1754) mit seinen großen philosophisch-systematischen Synthesen des Rationalismus und der Erkenntnislehre, schließlich Immanuel Kant (1724–1804) mit den Arbeiten über die autonome Vernunft. Für die Literatur der Zeit ist neben Christian Fürchtegott Gellert (1715–1769) und Martin Wieland (1733–1813) vor allem Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) zu nennen, in dessen Werken Toleranz, Freiheit, Vernunft wie die Emanzipation des Menschen, auch in religiöser Hinsicht, im Vordergrund standen.

In Theologie und Kirche machten sich Einflüsse des Jansenismus mit seiner rigoristischen Ethik bemerkbar. Theologische Neuansätze, etwa eine Stärkung der Anthropologie, dominierten in manchen liturgiethologischen Entwürfen. Die durch die Aufklärung beeinflusste Theologie zeigte in der Theologie der Liturgie Wirkung.

Neben den Zusammenschlüssen in Akademien, Gesellschaften, Salons bot die aufblühende Publizistik das Medium schlechthin, um Gedanken der Aufklärung auf allen Lebensgebieten einem breiten Publikum zugänglich zu machen und diskutieren zu können. Davon machte auch die Theologie ausgiebig Gebrauch, wie nicht nur zahlreiche Monografien und liturgische Bücher zeigen, sondern vor allem eine Fülle von Zeitschriften, die längere oder kürzere Zeit erschienen.

Religion hatte nach wie vor große Bedeutung für das Alltagsleben und wurde als sinnstiftend erlebt. Dennoch spielten zunehmend Indifferentismus und Atheismus eine Rolle und wurden als Herausforderung auch für die Liturgiepastoral wahrgenommen. In theoretischen Texten wurde immer neu der Spagat beschworen, dem aufgeklärten

Zweifler wie dem ungebildeten Frömmeler im Gottesdienst zu begegnen und beide in das heilige Geschehen integrieren zu müssen. Die fortwährende Auseinandersetzung um »Aberglauben« und »Magie« in der Liturgie hatte ihre Ursache in dieser Konfrontation. Auch der Einfluss von Freimaurern und Geheimgesellschaften ist nicht zu verkennen.

Die Konfessionen und Religionen wurden zumindest von den Aufgeklärten im Neben- und Miteinander wahrgenommen. Mischehen, für deren Trauung dann auch liturgische Formulare entwickelt wurden, zeigen, dass es zumindest in Teilen der Bevölkerung ähnliche Einschätzungen gab. Gerade in der Liturgik fällt die gegenseitige positive Wahrnehmung evangelischer und katholischer Autoren auf. Die Grenzen zwischen den Konfessionen wurden jetzt zumindest durchlässiger. Der Gedanke der Toleranz war in der konfessionellen Koexistenz präsent, Irenik allenthalben zu beobachten. Das bezieht sich auf die Reformationskirchen. Gegenüber dem Judentum ist der Eindruck ambivalent. Es fällt in den Quellen zur Liturgie ein bisweilen deutlicher, aus der Tradition übernommener Antijudaismus auf, der genauer zu untersuchen wäre.

Um die Liturgie dieser Zeit angemessen beschreiben zu können, sind neben der Liturgiegeschichte Theologie-, Ideen-, Mentalitäts- und Kultur- wie Alltagsgeschichte zu berücksichtigen. Sie sollen im Folgenden in die Darstellung zumindest einfließen.

2. Katholische Liturgie in der Gesellschaft der Spätaufklärung

Eine Liturgie wie Liturgik der katholischen Aufklärung existierte zeitlich etwa von den 1770er Jahren bis in die 1840er Jahre. Beide gehören in die Spätaufklärung, standen in zeitlicher Nähe zur Volksaufklärung (Volksaufklärung 2007) und waren in sich sehr differenziert. Das zeigt sich beispielsweise an Nähe und Distanz zur liturgischen Tradition, an der theologischen Ausrichtung, etwa der Austarierung von Anthropologie und Theologie, oder im Umgang mit Frömmigkeitsformen. In den Zentren machten sich die Bistumsleitungen die Ideale der katholischen Aufklärung zu eigen. In anderen Regionen und Bistümern gab es einzelne Persönlichkeiten und Kreise, die sich diesen Reformen der Liturgie und ihrer Programmatik verpflichteten. Vor allem durch Bücher und Zeitschriften, aber auch über die Universitäten und Seminare wurden die Programme zeitgenössischer Liturgiegeschichte und Pastoral verbreitet. Setzte sich die katholische Aufklärung radikal vom Barock ab, fand sie selbst mit der aufkommenden Restauration des 19. Jahrhunderts ihr Ende, wobei einzelne Elemente auch in der folgenden Zeit weiterlebten.

Dieser Zeitraum der Liturgiegeschichte fällt mit einem deutlich veränderten gesellschaftlichen Klima zusammen, das sich durch eine kritische Haltung gegenüber dem Überlieferten und Offenheit für der Vernunft verpflichtete Neuerungen und Reformen in unterschiedlichen Bereichen des öffentlichen Lebens auszeichnete. Die Veränderungen in der Liturgie sind nur ein Element auf einer Agenda gesellschaftlicher Reformen, die Schule und Landwirtschaft, Sozial- wie Verlagswesen,

Kirche und Ökonomie betrafen. Gegenüber der Barockzeit, die mit den Begriffen »Muße und Verschwendung« gekennzeichnet worden ist (Hersche 2006), spielten nun Nüchternheit und Rationalität eine entscheidende Rolle. In kirchlichen Fragen und auch in der Liturgie unterschied man zwischen dem unverzichtbaren Kern und dem, was hinzugewachsen war und dem Eigentlichen der christlichen Botschaft sogar abträglich sein konnte. In vielen Regionen wurden deshalb kirchlicher- oder staatlicherseits Feiertagsreduktionen verfügt. Daran beteiligten sich nicht nur Bischöfe, sondern mit Benedikt XIV. (1740–1758) auch der Papst.

Zum veränderten Umfeld gehörte auch ein nachlassendes Interesse an der Liturgie, das die Aufklärungstheologen in gebildeten Bevölkerungsschichten sowohl in der Stadt als auch auf dem Land festzustellen meinten. Wurde hier ein Verlust an Glaubenspraxis beklagt, so auf der anderen Seite ein verbreiteter Aberglaube, der mit einem Verharren in tradierten Frömmigkeitsformen einherging. Die Kirchenreformer sahen sich einer Spannung von »Glaubensverlust« und »Frömmigkeitsbedürfnis« (Kimminich 1989, 43) gegenüber. Sie waren dem Druck seitens der Aufgeklärten, die sich der Liturgie entfremdeten, ausgesetzt, aber auch dem Unverständnis der »Ungebildeten«, die keinen Zugang zur Reformliturgie fanden.

Der Staat selbst griff fallweise in die Ordnung der Liturgie ein und veränderte im Sinne aufgeklärter Staatsführung die Rahmenbedingungen. Ökonomische Faktoren, Hygiene – sie betraf die Begräbnisliturgie und zunehmend die Friedhöfe in den Städten –, die Vermeidung von Pomp, aber auch von Aberglauben spielten eine Rolle. Bekanntes Beispiel ist die Gottesdienstordnung unter Joseph II. (1765–1790), die seit 1783 eingeführt wurde und kleinteilig das gottesdienstliche Leben in den österreichischen Erblanden regulierte (Zahl der Gottesdienste, Zeitansatz, Feierlichkeit usw.). Ein weiteres Beispiel ist die von ihm angeordnete Begräbnisreform aus dem Jahre 1784, die im Sinne einer raschen Verwesung die Beisetzung in einem Leichensack vorsah; letztere Anordnung wurde nach heftigen Protesten im folgenden Jahr zurückgenommen (Hollerweger 1976, 466–471). 1784 ordnete Joseph II. an, dass für Benediktionen das *Rituale Romanum* zu verwenden sei; dieses Buch, das kaum in Benutzung war, enthielt wenige Segnungsformulare und konnte helfen, die exzessive Segenspraxis als abergläubisch betrachtete Liturgie zu unterbinden (Hollerweger 1989, 182).

Zumindest mittelbar wurde die Liturgie durch die Säkularisierung des Eherechts und die damit verbundenen Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche berührt. Auch in die Frage der Sprache der Liturgie wurde seitens der Obrigkeit eingegriffen. Großherzog Leopold II. (1765–1790) hatte im Großherzogtum Toskana 1786 auf der Synode von Pistoia u.a. den Bischöfen die Feiern der Liturgie in der Muttersprache vorgeschlagen, die Synode entschied dann allerdings anders (Gerhards 2002, 501). Am 23. Juli 1811 verfügte der württembergische König in einem Erlass, allorts sei in der Liturgie wieder die lateinische Sprache in der Liturgie zu verwenden, denn eine landesherrliche Genehmigung für die Verwendung der Volkssprache liege nicht vor, am tradierten Kultus solle nichts verändert werden, Bischöfe hätten keine »eigenmächtigen Verfügungen« vorzunehmen, es entstehe »von Dorf zu Dorf eine Disharmonie«; diese gefährde »die Einförmigkeit des Kultus« und »die Ruhe der Gewissen« (nach Popp 1967, 216).

3. Rahmenbedingungen des Gottesdienstes in Frömmigkeit, Kirche und Theologie

3.1 Grundsätzliches

In der Aufklärung entwickelte sich, vergleichbar in katholischer und evangelischer Kirche wie im Judentum, ein neues Verständnis von Liturgie. Die öffentliche Gottesverehrung wurde vom Ideal des aufgeklärten Christen her kritisch befragt. Wo Mechanismus, also die im Sinne der Aufklärer sinnentleerte Wiederholung und Abspulung von Riten drohte, oder Magie und Aberglaube einer vernunftbestimmten Sicht der Wirklichkeit entgegenstanden, sollte eine neue Theologie der Liturgie zu einer Reform und vor allem veränderten Praxis des Gottesdienstes beitragen. Letztere wurde im Rückgriff auf die Heilige Schrift und in einer Relecture der kirchlichen Tradition konzipiert. Man suchte und fand hier die Normen, die man für eine zeitgenössische Erneuerung der Liturgie benötigte. In den ersten vier Jahrhunderten der Kirche seien die Anliegen Jesu Christi unverfälscht weitergegeben und im Sinne des Seelenheils und der menschlichen Sittlichkeit gelebt worden. Das Ideal war mit Blick auf Kirchenstruktur, Amt und Liturgie die frühchristliche Gemeinde. Die nachfolgenden Jahrhunderte wurden als Verfallszeit betrachtet. Erst die Aufklärung und damit die Gegenwart versprachen wieder die Möglichkeit für den Menschen, den Weg der Glückseligkeit und der sittlichen Vervollkommnung zu beschreiten. Auch die Liturgie erörterte man in einer Dialektik »von jeweiligem Zeitgeist und Grundanforderungen des Christentums« (Handschuh 2014, 103). Um den Geist des wahren Christentums leben zu können, sollte die gemeinschaftlich vollzogene Liturgie zugleich belehren und erbauen. Liturgie diene der Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit wie der Erhebung des Menschen. Vitus Anton Winter (1750–1814) nannte in seiner »Theorie der öffentlichen Gottesverehrung« (1809) als ersten Zweck des öffentlichen Gottesdienstes die »religiös-sittliche Aufklärung des Verstandes« (Winter 1809, 67) und fasste darunter »Belehrung des Menschen [...] über Religion und Sittlichkeit« (Winter 1809, 68). Winter bezog das nicht nur auf die Predigt, sondern auch auf Gebete und Gesänge, »weil sie sittlichreligiöse Gefühle aufregen« (Winter 1809, 69) und die dahinterstehenden Wahrheiten wachrufen würden. Der zweite Zweck der Liturgie war für ihn die »Besserung des Herzens oder Erbauung« (Winter 1809, 70). Erbauung bedeutete »diese Gemüthsbestimmung nun, welche lebendig seyn, und uns zur Ausübung des Guten lebendig machen soll« (Winter 1809, 73). Dieses leistete die öffentliche Gottesverehrung stärker als private Frömmigkeit, weil sie den Menschen mit der ganzen Wahrheit des Glaubens konfrontierte und als kirchliche Verkündigung eine besondere Nachdrücklichkeit besaß. Allerdings sollten Belehrung und Erbauung ineinandergreifen: »Licht im Verstande, und Wärme im Herzen sollen das nie zu trennende Resultat unsers äußern Gottesdienstes seyn.« (Winter 1809, 84) Als weitere Zwecke nannte er die »Verbrüderung der Menschen« (Winter 1809, 84) und die »Weckung des Gemeingeistes« (Winter 1809, 86); dabei

ging es nach Winter darum, »gesellschaftliche Tugend in ihrem Keime zu wecken« (Winter 1809, 86). Hier schlug er einen Bogen von der Liturgie zu Gesellschaft und Staat. Es handelte sich um ein sehr pragmatisches Verständnis des Gottesdienstes. Dabei darf bei Winter wie anderen Autoren nicht übersehen werden, dass es in der Liturgie im Letzten um die Verehrung Gottes ging.

Die tätige Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie wurde sehr betont und muss zu den Zielen aufgeklärter Liturgik gerechnet werden. Sollte die Liturgie im beschriebenen Sinne wirken, war eine verständige Teilnahme der Gläubigen unumgänglich. Ludwig Busch (1765–1822) beispielsweise wies in der »Vorrede« zu seinem »Deutschen Ritual« auf die notwendige Vereinigung der Gläubigen mit der »Geistesstimmung« des Priesters hin und betonte das Ideal der einen feiernden Gemeinde (Busch 1824, VII). Die aufgeklärte Theorie des Gottesdienstes war auf die Partizipation der Gläubigen angelegt. Gottesverehrung in Geist und Wahrheit setzte die Möglichkeit der Partizipation voraus. Die Texte und Zeichenhandlungen sollten verständlich, die Theologie der Liturgie für den aufgeklärt-gebildeten Zeitgenossen nachvollziehbar und für den Ungebildeten erbaulich-erhebend sein. Alle Neuerungen und Reformen liefen auf dieses Ziel zu: Sollte die Liturgie den Menschen belehren können, musste sie erbaulich sein. Solche Erbaulichkeit aber entfaltete nur dann eine Wirkung, wenn es Teilnahme am Gottesdienst gab. Allerdings darf man dieses Verständnis von Teilnahme nicht mit dem späteren Jahrhunderte verwechseln: Es war Teil einer streng hierarchisch gedachten Liturgie und Kirche. Diese Hierarchie verlief einmal zwischen Klerus und Laien. Dem Priester als Religionslehrer standen die Gläubigen wie Schüler gegenüber. Das Volk wurde durch den Priester belehrt (Garhammer 1987). Dieses Gefälle betraf zugleich Aufgeklärte und Nichtaufgeklärte. Erstere wussten um die Kraft der Vernunft und lebten ein entsprechendes Christentum. Ihre Aufgabe war die Aufklärung derer, die gleichsam im Dunkel leben. Gebet, Gesang und Predigt waren Medien, in denen dieser Prozess der Aufklärung sich vollzog. Theologisches und pädagogisches Interesse sind gleichermaßen zu beobachten. Antonio Rosmini Serbati (1797–1855) hat später im Jahrhundert in seiner Programmschrift »Delle cinque piaghe della S. Chiesa« (»Die fünf Wunden der Kirche«) (1848/1971) die Trennung von Klerus und Laien als eine der Wunden der Kirche bezeichnet.

3.2 Die liturgischen Bücher

Theologen der katholischen Aufklärung haben die liturgischen Bücher einer umfassenden Reform unterzogen, von der letztlich allein das Messbuch ausgenommen war, wiewohl einzelne Elemente der Messfeier ebenfalls erneuert wurden. Der Schwerpunkt der Reformen lag auf Rituale und Brevier, betraf das Gesangbuch, die Theologie der Liturgie und vor allem das weite Feld der Pastoral des Gottesdienstes. Dem stark episkopalistischen Denken der Zeit, das eine Stärkung der bischöflichen Rechte und Vollmachten gegenüber Papst und römischer Kurie anstrebte, wie es sich in der Pro-

grammschrift des Febronius, des Trierer Weihbischofs Johann Nikolaus von Hontheim (1701–1790), dem Emser Reformdekret von 1786, das u. a. das Recht auf Nationalkonzilien forderte, aber auch Schriften beispielsweise des langjährigen Konstanzer Generalvikars und Bistumsverwesers Ignaz Heinrich Freiherr von Wessenberg (1774–1860) äußerte, entsprach eine grundlegende Reform der Liturgie auf ortskirchlicher Ebene gegen einen römischen Zentralismus. Die Reformliturgien sind in den Diözesen entstanden, wurden aber, soweit sie sich nicht in diözesanen liturgischen Büchern niederschlugen, überregional verbreitet und genutzt. Rezensionen einzelner Liturgica auch in allgemeinen, nicht auf Theologie spezialisierten Wochenzeitungen sind Ausdruck eines überdiözesanen Marktes für solche Liturgica.

Drei Sorten liturgischer Bücher können unterschieden werden: Es gab (a) diözesane Breviere oder Ritualien, in denen Rubriken (Handlungsanweisungen) sowie allgemeine rechtliche und pastorale Anweisungen oder Hinweise, die Texte, die während der Liturgie zumeist durch den Priester – es handelt sich noch um eine Zeit der Klerusliturgie – zu sprechen waren, und Beschreibungen der Zeichenhandlungen verzeichnet waren. Solche diözesanen liturgischen Bücher haben sich in unterschiedlicher Weise nach dem Konzil von Trient halten können. Bei aller Beeinflussung durch die römische Liturgie blieben jenseits des Messbuches die diözesanen Liturgien stark (vgl. Beitrag 11 »Liturgie in der Zeit von Barock und katholischer Konfessionalisierung«). Auch sie standen unter der Einwirkung der Aufklärung und ihrer theologischen Strömungen.

Wesentlich stärker nahmen deren Impulse (b) die sog. nichtamtlichen Liturgica und hier vor allem die Ritualien auf, die aus der Zeit der Aufklärung in großer Zahl vorliegen (Übersicht bei Probst 1993, 130–137). Sie wurden von einzelnen Theologen (Priestern, vor allem Professoren und Pfarrern) herausgegeben, dienten der Diskussion über Fragen der Liturgietheologie und wurden in der Praxis verwendet. Dass hier und dort bald zweite Auflagen erschienen, kann als Zeichen der Nachfrage nach den Büchern wie der fortwährenden Arbeit an der Liturgie gelesen werden. Diese Ritualien entsprachen vom Umfang her in der Regel den amtlichen Büchern, enthielten oft ein programmatisches, im Geist der Aufklärung geschriebenes Vorwort und fassten sich bei den Rubriken vergleichsweise kurz. Die in ihnen enthaltenen Texte konnten die kirchliche Tradition aufnehmen, in Entsprechung zu ihr formulieren oder auch ganz neue Wege gehen. Die Bücher waren eher strukturkonservativ, dafür innovativ bei der Überarbeitung oder Neuformulierung von Texten. Die Frage, wer für die Reform der Liturgie zuständig sei, wurde kontrovers diskutiert (von Arx 1996, 181–183).

Die dritte Gruppe bildeten (c) die Handschriften, die zahlreich erhalten sind. Sie zeigen besonders gut, was die Praxis in der Gemeinde »vor Ort« bestimmen sollte. Vor allem für die Ritualehandschriften kompilierten Priester aus gedruckten Ritualien, aber auch aus Zeitschriften die für geeignet befundenen liturgischen Formulare und bearbeiteten diese weiter. Dass Priester die für die Liturgie benötigten Texte und Handlungsanweisungen in Handschriften zusammenschrieben und dabei auswählten, war in der Neuzeit und auch nach dem Tridentinum nicht neu. Doch der Umfang und die Gewissheit, Liturgie formen zu können, hatte eine neue Qualität, die nur aus dem Gestal-

tungswillen der Zeit auch in Angelegenheit der Religion heraus erklärlich ist (Zusammenstellung bei Probst 1993, 148–152; Ergänzungen zuletzt bei Keller 1996, XVI–XVIII).

3.3 Diskussionsforen und Diskursformen der Liturgie

Drei Foren der Diskussion über Fragen der Liturgie stechen hervor und sind in der Intensität, mit der sie genutzt wurden, neu gewesen. Eine besondere Rolle besaßen Zeitschriften, die zum Teil weit im Klerus verbreitet waren. Organe wie die *Geistliche Monatschrift mit besonderer Rücksicht auf das Bistum Konstanz* (1802–1803), dann unter dem Titel *Archiv für die Pastoral Konferenzen in den Landkapiteln des Bisthums Konstanz* (1804–1827) erschienen, das *Diöcesanblatt für den Clerus der Fürstbischöflich Breslauer Diöces* (1803–1820), die Linzer *Theologisch-Praktische Monatschrift zunächst für Seelsorger* (1802–1811), die *Theologische Zeitschrift in Verbindung mit einer Gesellschaft Gelehrter herausgegeben* (1809–1814) u. a. (Übersicht bei Stiefvater 1940, 40–42) befassten sich vor allem mit pastoral relevanten Fragen, veröffentlichten Aufsätze von Professoren wie Praktikern und boten Diskussionen Raum. Im Hintergrund standen in Konstanz, später auch in Breslau die sog. Pastoral Konferenzen (vgl. unten). Die Zeitschriften mit überschaubaren, oft sehr praxisnahen Beiträgen waren leicht lesbar und ermöglichten den Seelsorgern die Auseinandersetzung mit theologischen Diskussionen. Wer eine der Zeitschriften abonnierte, konnte sich kontinuierlich fortbilden. Themen, über die im *Archiv* und im *Diöcesanblatt* publiziert wurde, waren die Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie, die mangelnde Achtung gegenüber dem Gottesdienst, die Notwendigkeit der Reform der Liturgie, der Zweck der öffentlichen Gottesverehrung, daneben Fragen um neue liturgische Bücher, Kirchengesang und Musik im Gottesdienst, die Praxis der Sakramente, die Perikopenordnung, Kirchbau, einzelne Feste, u. a. Fronleichnam. Immer wieder wurden auch Textbeispiele für die Liturgie abgedruckt und Fragen der Predigt behandelt. Grundsatzfragen standen neben unmittelbarer Praxisreflexion. Einige Zeitschriften veröffentlichten auch Rezensionen und hielten so die Leser über Neuerscheinungen auf dem Laufenden. Die Abonnentenzahlen der Zeitschriften waren zum Teil hoch. Das *Diöcesanblatt* hatte über 1.000 Subskribenten (Miksa 1988, 47), das *Archiv* begann mit 660 Abonnenten (Stiefvater 1940, 38).

In der Aufklärungszeit sind bedeutende Monografien über die Liturgie erschienen, unter denen Lehr- und Handbücher zur Pastoraltheologie wie jene von Franz Christian Pittroff (1739–1814) und Franz Giftschütz (1748–1788) (Kohlschein 1996, 16–21) sowie die Arbeiten von Vitus Anton Winter (Vierbach 1929; Steiner 1976) hervorzuheben sind. Winters »Erstes deutsches, kritisches, katholisches Ritual« (Winter 1811) bearbeitete das Themenfeld unter breiter Einbeziehung evangelischer Agenden. Er hatte zuvor bereits »Liturgie: was sie seyn soll [...] oder Theorie der öffentlichen Gottesverehrung vermischet mit Empyrie« (1809) und ein »Kritisches Meßbuch« (1810) veröffentlicht. Wissenschaftsgeschichtlich waren solche in der Muttersprache publizierten liturgiewissenschaftlichen Monografien eine Novität, denn sie ermöglichten einen breiten Diskurs

über Fragen der Liturgie und arbeiteten der Entwicklung der Liturgiewissenschaft zu. Im Vorwort des »Rituals« betonte Winter die Liturgiekritik, unterstrich den Anspruch, eine umfassende Theorie zu bieten, und nannte als Ziel ein deutschsprachiges Rituale. Daneben stellte er den Willen zur komparativen Arbeit, hier den Vergleich mit zeitgenössischen evangelischen Agenden, die er in großer Zahl im Buch referierte und rezensierte. Hier wie dort wollte er »Gebrechen« aufdecken. Die kritische Reflexion, die auch andere Jahrhunderte bereits erlebt hatten, wurde in der Aufklärung dominant. Liturgie hatte ihren Selbstwert verloren, sie wurde wie Religion insgesamt machbar (Schlögl 2013, 226). Winter kombinierte eine Fundamental- mit einer Speziellen Liturgik. Die »Religionsakte« wurden vor den Richterstuhl der Kritik geladen, »näher geprüft und die Mittel an die Hand gegeben, wie das Zweckdestruierende ausgeschieden, und mit wahrer Geistesnahrung ersetzt werden möge.« (Winter 1811, IV) Winter wollte nicht das Göttliche in der Liturgie berühren, was für ihn »Frevel« gewesen wäre, sondern das reformieren, was »Menschenwerk« (Winter 1811, V) sei. Damit zog er eine Grenze, die in seiner Zeit immer wieder benannt wurde. In einer längeren Passage formulierte er, worauf es ihm im Letzten ankam. Hier klingt deutlich und paradigmatisch der Aufklärer durch: Wirksamkeit der Liturgie, Mehrung von Sittlichkeit, Ansporn des Ungebildeten zum »Spiritualismus«, Motivation des Aufgeklärten möglichst zur Rückkehr in die Kirche, Förderung der Religion Jesu (Winter 1811, VI).

Ein drittes Forum der Auseinandersetzung boten die Pastorkonferenzen, die unter Generalvikar von Wessenberg im Flächenbistum Konstanz wieder eingeführt wurden und ein entscheidendes Mittel der Formierung des Klerus im Geiste der Aufklärung waren. Dreimal im Jahr mussten sich die Geistlichen eines Landkapitels versammeln und Themen behandeln, die zuvor durch den Generalvikar genehmigt worden waren. Darunter waren zahlreiche Probleme der Liturgie. Berichte und Ergebnisse mussten an das Ordinariat geschickt werden, wurden von Wessenberg selbst gesichtet und, falls besonders überzeugend, im *Archiv* publiziert. Es handelte sich um ein raffiniertes Ineinander von Bildung und Kontrolle des Klerus, zugleich um eine Stärkung der Kirche vor Ort. Die Bildungsmaßnahmen gehörten zum Kern der Reform der Pastoral. Für die Klerusbildung verfolgte Wessenberg eine kontinuierliche Fortbildung, damit die Ideale eines aufgeklärten Christentums in die Gemeinden hinein weitergegeben werden konnten (Bischof 1989, 265–267). Das galt auch für die Erneuerung des gottesdienstlichen Lebens. Wenn für das *Diöcesanblatt* der Klerus des Erzbistums Breslau zur Publikation eingeladen wurde, zielte das in eine ähnliche Richtung, besaß aber weniger Verbindlichkeit.

Innerhalb der Theologenausbildung wurde der Förderung praktischer Kompetenzen verstärkt Bedeutung beigemessen. Pläne für einen systematischen Einbezug entstanden unter Kaiserin Maria Theresia (1740–1780) in Österreich. In ihrem Auftrag erarbeitete bis 1774 der Benediktinerabt Franz Stephan Rautenstrauch (1734–1785) einen Reformplan, der 1782 unter dem Titel »Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen in den k.k. Erblanden« erschien. In ihm wurde das Studium der Liturgie der Pastoraltheologie zugeordnet, die zeitgenössisch als Anwendungswissenschaft

profiliert wurde. In der Liturgik sollten sich die späteren Priester »die Entstehung, den Fortgang, und die Bedeutung der Sakramente, ihrer Ceremonien, ihrer Gebräuche, und der übrigen Liturgie bekannt machen« (Entwurf 1782, 7). In verschiedener Hinsicht wurde für die Liturgie eine Professionalisierung des Klerus betrieben. Das Studium der Liturgiegeschichte, das mit der Genese und Entwicklung der Liturgie vertraut machte, sollte eine kritische Auseinandersetzung, die für den Umgang mit der Liturgie in dieser Zeit insgesamt prägend gewesen ist, fördern und dazu beitragen, das »Maschinenmäßige« in der Liturgie zugunsten »wahrer Andacht« zu überwinden (Entwurf 1782, 6). Studium wie Fortbildung waren Teil eines Prozesses der Erneuerung der Liturgie. Wie weit man dabei gehen konnte, zeigt ein Preisausschreiben in Konstanz aus dem Jahre 1811, mit dem Entwürfe für ein neues Diözesanrituale erfragt wurden. Es haben sich Antworten erhalten; ganze Ritualien sind daraufhin beim Ordinariat eingereicht worden (Kranemann 1989). Spätestens hier wird deutlich, wie sehr sich der Diskurs über Fragen der Liturgie zumindest im Klerus verändert hatte.

4. Ausprägungen und Formen des Gottesdienstes

4.1 Grundsätzliches zur Liturgie

Wenn man die liturgischen Bücher dieser Zeit aufschlägt, stößt man in aller Regel auf eine muttersprachliche Liturgie mit zahlreichen, auch alternativ abgedruckten Texten und einem umfangreichen Bestand liturgischer Zeichen. Die Autoren, das ist den gedruckten Büchern abzulesen, waren sich der Innovationen, die sie vorlegten, sehr bewusst. Sie wollten die Liturgie aus ihrer Zeit heraus reformieren und befanden sich untereinander in einer Diskussion um die angemessene Form des Gottesdienstes. Zu den Neuerungen gehörte die Gewichtung der Heiligen Schrift für die Liturgie, die breite Verwendung der Muttersprache, das Bemühen um eine der pastoralen Situation angemessene Liturgie, die Hervorhebung der Zeichenhandlung, die Bedeutung des Gesangs, die Bindung der Gläubigen an den Pfarrgottesdienst. So entstand eine relativ komplexe Darstellung der Liturgie, die deren unterschiedliche Dimensionen einzubeziehen wusste. Man muss von einer Theorie der Liturgie sprechen, die den konkreten Entwürfen und liturgischen Büchern zugrundegelegt wurde.

Eine neue Rolle wurde der Muttersprache in der Liturgie beigemessen, allerdings weniger in der Eucharistie, sondern vor allem in den anderen Sakramentenliturgien und z.B. in der Begräbnisliturgie, aber auch in den liturgischen Feiern des Kirchenjahres. Während die Diözesanritualien der Zeit Latein und Muttersprache in unterschiedlicher Weise nebeneinander gewichteten und zumeist die sakramentalen Formeln, aber auch Exorzismen in Latein stehen ließen, wurden in den nichtamtlichen liturgischen Büchern die einzelnen Liturgien mit unterschiedlicher Nähe zum Lateinischen ins Deutsche übersetzt oder neu in deutscher Sprache formuliert. Unter-