

finde ich das Wort, das eine solche erworbene Vergebung am Kreuz austeilet, schenkt, darbietet und gibt“⁴³⁹.

Aber gerade, weil die Euchariste für Luther die Zuteilung der Früchte ist, wir hier also etwas empfangen, kann sie seiner Meinung nach kein Opfer sein. Denn dann brächten wir ja Gott etwas dar. Es blieb demnach zu zeigen, wie wir beim Meßopfer nicht nur am Leiden Christi teilnehmen, sofern wir dessen Früchte empfangen — das trifft für die übrigen Sakramente auch zu — sondern wie wir aktiv in dieses Opfer eingehen, es zu dem unseren wird und wir mit und in Christus Gott dem Vater ein gültiges Opfer darbringen, d. h. nicht nur mit Gott versöhnt werden, sondern in Christi Opfertat ihm wahrhaft und tatsächlich Sühne leisten und darüber hinaus ein vollkommenes Lob-, Dank und Bittopfer darbringen, weil wir teilnehmen an dem Lob, dem Dank und der Bitte Christi am Kreuze⁴⁴⁰.

Das Letztere, nämlich daß die Messe nicht nur Sühne sondern auch eine unendliche Verherrlichung Gottes bedeutet, wird von Eck sozusagen überhaupt nicht beachtet. Er sieht ausschließlich die medizinelle Bedeutung der Messe. In der Messe sollen wir, wie wir schon sahen, nach ihm eine „tägliche Arznei haben für die täglichen Sünden“ (Pr 4,49v). Wohl nennt er die Messe gelegentlich ein Opfer des Lobes, und er verweist dabei auf den Kanon (Sa XXr/v). Aber das tut er hier nur, weil er an Hand von Ps. 49(48) und Ps. 50(49),¹⁴ den Opfercharakter der Messe beweisen will, indem er folgert: *Immola deo sacrificium laudis, id est, sacrificium Eucharistiae, ut docte interpretatum est Nicolaus de Lyra*⁴⁴¹, *quod cum divinis laudibus et gratiarum actionibus et immolatur: nam et sancta mater ecclesia in Canone missae Eucharistiam laudis appellat sacrificium*“. Deshalb brauchen wir dieser Stelle kein Gewicht zuzumessen.

⁴³⁹ WA 18, 205 f. „Denn wie wol die geschicht geschehen ist, so lange aber es myr nicht zugeteylet wird, ist gleich alls were es fur mich noch nicht geschehen . . . Derhalben auch S. Paulus spricht . . . Der leyb Christi werde für uns gebrochen. Es hyndert noch foddert hie die vergebung nicht sterblich odder unsterblich seyn, es sey geschehen odder solle geschehen. Es ist gnug, das dasselbige blut ist. Denn myr wirds vergossen, wenn myrs ausgeteylet und zugeteylet wird das fur mich vergossen sey, wilchs noch teglich gehet und gehen mus“. WA 18, 205.

⁴⁴⁰ Vgl. Rohner, Die Messaplikation nach der Lehre des hl. Thomas, in: *Divus Thomas* (Freib. 1924) III. Serie. 2. 395 ff. Rohner zitiert Cajetan: Das Opfer wirkt nicht nur wie die anderen Sakramente nach Art eines, der uns etwas gibt, sondern nach Art eines, der durch uns etwas darbringt. „Sacrificium non operatur per modum agentis, ut sacramenta, sed per modum oblationis“. (In opus. de celebratione missae cap. II, 10). Vgl. Vonier, *Geheimnis des euch. Opfers*, S. 169 ff.

⁴⁴¹ „Postilla litteralis“ zu 50 (49), 14: *Immola Deo sacrificium laudis id est sacrificium Eucharistiae quod immolatur cum laudibus divinis*“ in „*Biblorum Sacrorum*“ Bd. III, 794.

Aber zum Schluß des hier hauptsächlich behandelten Kapitels (III,9) sagt Eck ausdrücklich, in der Versöhnung Gottes dürfe nicht die einzige Wirkung der Messe gesehen werden, es gäbe eine ganze Menge anderer Wirkungen dieses Sakramentes und Opfers. „In diesem Opfer tuen wir genug für die Sündenstrafen der Lebenden und Toten, das Opfer ist heilsam zum reichen Erlangen göttlicher Geschenke, es nützt zur Befreiung von drohenden Gefahren wie Pest, Krieg, Hunger, Unwetter etc., wir bringen es dar für Seele und Leib. Wir sagen Gott Dank für die empfangenen Wohltaten. Für das irdische Leben erlangt der würdig Opfernde Gnade und für das künftige die ewige Herrlichkeit. Dazu bietet es Schutz vor künftigen Sünden“ (Sa LXIr). Wer darüber hierzu noch Genaueres wissen wolle, der solle im Traktat des Heinrich Gorheim „Über die Wirkungen der Messe“^{441a} und in Gabriel Biels Vorlesungen über den Meßkanon (lect. 26+36) nachlesen.

Es braucht nicht im einzelnen gezeigt zu werden, wie die hier von Eck neben der Versöhnung Gottes angegebenen Wirkungen der hl. Messe im Rahmen der vorhin beanstandeten Auffassung von der Messe bleiben. Es handelt sich lediglich um Zuwendungen an den Menschen. Wenn dazwischen von der Danksagung die Rede ist, dann zeigt ein genaueres Zusehen, daß hier die „Eucharistia“ nicht in ihrem vollen Sinn gesehen wird, sondern daß ihr Inhalt moralistisch verkürzt ist.

Es ist ganz verständlich, daß Eck gerade in Verbindung mit dieser einseitig medizinellen Auffassung von der Messe lehrt, der Wert der Messe sei in sich begrenzt. „Quod in cruce offerendo meruit in quadam plenitudine: hoc idem per partes finite applicatur per sacrificium missae“ (Sa LXIr). Durch die Messe wird uns gleichsam in täglichen Dosen von der unendlichen Fülle des Kreuzesopfers mitgeteilt oder genauer gesagt, die Messe ist eine solche kleine Dosis⁴⁴².

Wir haben im vorausgehenden festgestellt, wie Eck bei dem Bestreben zu zeigen, daß das Meßopfer das Kreuzesopfer in keiner Weise beeinträchtigt, weil es seine ganze Wirksamkeit von diesem erhält und nur die Früchte des Kreuzesopfers zuteilt, aus dem Auge verliert, daß die Eucharistie ja nicht nur wirkt, indem sie uns etwas zuteilt wie die übrigen Sakramente, sondern wir in ihr durch, mit und in Christus zu Opfernden werden.

Haben wir sonst bei Eck die starke Betonung der mensch-

^{441a} *Tractatus consultatorii circa divinas et humanas actiones et quorundam Bohemorum errores emergentes . . . iuxta doctrinam divi Thomae Aq., Coloniae 1503. Paris u. a. „De effectibus eucharistiae“; vgl. Hurter II² S. 801.*

⁴⁴² Vgl. Ench 116r; Ench 117r; Sa LVIIv; und meine Ausführungen im nächsten Kapitel.

lichen Aktivität auszusetzen gehabt, so sehen wir uns hier auf einmal in der Lage, das Tun des Menschen beim Meßopfer, allerdings sofern es Mittun mit Christus ist, Eck gegenüber zu vertreten. Ja, fast möchten wir ihm vorwerfen, er gebe hier den Reformatoren zu sehr nach, wo wir sonst bei ihm zu beklagen hatten, daß er dem reformatorischen Anliegen nicht gerecht zu werden vermag.

Aber das ist ganz bezeichnend. Ich habe einen Sachverhalt erst verstanden d. h. als sinnvolles Ganzes erfaßt, wenn ich seinen Einheitsgrund kenne. Vom Zentrum aus kann ich allein die Peripherie meistern. Die Strahlen eines Strahlenbündels sind nur ein sinnvoller Zusammenhang vom gemeinsamen Ursprung her, sonst liegen die einzelnen Strahlen isoliert nebeneinander, ja fliehen sich gegenseitig. Wie wir schon öfter gesehen haben, scheint Eck um gewisse Grundwahrheiten wie z. B. die seismäßige Verbindung des Menschen mit Christus in der Kirche, nicht zu wissen. So vermag er auch nicht einsichtig zu machen, wie etwas ganz das Werk Christi ist und doch zugleich das Werk des Menschen sein kann, und wie dieser umgekehrt eine Heilstat, z. B. einen Opferakt, setzen kann, ohne das Tun Christi zu schmälern. Eck hat in seiner äußerlichen, nominalistischen Denkweise nur Teile in der Hand. Wie es der Gang der Polemik gerade erfordert, betont er scharf die eine oder andere Teilwahrheit. Dem Häretiker muß aber gerade gezeigt werden, wo die Wahrheit, die er einseitig herausnimmt und überbetont, im Ganzen ihren Platz hat. Das tut und vermag Eck aber nicht.

V. Kapitel

Die Verteidigung der Privatmesse.

§ 14 Die theologische Grundlegung.

Wie wir schon feststellten¹, schreibt Eck der Messe im Gegensatz zum Kreuzesopfer nur einen endlichen Wert zu. Das ist für ihn eine Folgerung daraus, daß die Messe „nur“ die memoria bzw. repraesentatio passionis ist: „Porro missa est memoria quoad modum offerendi et sic certa non est illa oblatio, sed eius memoria, quasi infinitum differunt in acceptione divina modus offerendi in cruce et modus offerendi in missa“ (Sa LVIIIv). Dieselbe Anschauung findet sich im Enchiridion: „Hinc fit, ut dum prima oblatio meriti fuerit infiniti, secunda limitata est et finita“ (Ench 116r)².

An anderen Stellen folgert Eck die Begrenztheit des Wertes der Messe aus ihrer Eigenschaft als Mittel der Zuteilung der Früchte des Kreuzesopfers. Was hier in unendlicher Fülle durch Christus verdient wurde, das wird in der Messe in endlichen Teilen zugewiesen³.

Der Wert der Messe selbst ist nach Eck von vornherein begrenzt und nicht etwa nur ihre Wirkung, insofern wir bei unserer begrenzten Aufnahmefähigkeit nicht in der Lage sind, die Fülle des Bereitgestellten uns anzueignen. Von der fides und devotio des Priesters und der Gläubigen, durch die nach dem hl. Thomas das Maß der Wirksamkeit der hl. Messe bestimmt wird⁴, spricht Eck überhaupt nicht.

Hat die Messe aber nur einen endlichen Wert, dann ergibt sich für Eck daraus, daß es nicht nur sinnvoll sondern erwünscht ist, möglichst viele Messen am Tage zu feiern. Es können in derselben Kirche zur selben Zeit und für dieselbe Person zugleich mehrere Messen gefeiert werden⁵. Privatmessen sind also kein Greuel, sondern sie ergeben sich folgerichtig aus dem Wesen des Messopfers.

¹ S.o.S. 155; 189;

² Vgl. Ench 117r „... licet modus offerendi per recordationem et repraesentationem longe differat a prima reali oblatione“.

³ Sa LXI r „Quod in cruce offerendo meruit in quadam plenitudine, hoc idem per partes finite applicatur per sacrificium missae“.

⁴ S. th. III q. 92 a. 7 ad 2.

⁵ „Ideo cum missae oblatio fit finiti valoris, et plures missae simul fiunt, etiam in eodem templo, etiam pro eadem persona“ (Sa LVIIIv).

Auf den Wert der Messe kommt Eck noch sehr ausführlich zu sprechen in seinen „Annotationes“ zu dem sogenannten „Regensburger Buch“⁶, die er mit diesem und einer Reihe anderer Schriftstücke zum Regensburger Religionsgespräch (27.4.—22.5. 1541) unter dem Titel „Apologia“ Anfang 1542 herausgab.

In Artikel XX dieses Regensburger Buches hieß es u. a.: „Quod certe fit cum ecclesia illum eiusque verum corpus et sanguinem Deo patri pro totius mundi peccatis pia prece sistit. Nam etsi oblatio illa in cruce semel facta transiit non reiterabilis, victima tamen ipsa immolata perpetua virtute consistit, ut non minus hodie in conspectu patris oblatio illa in iis, qui eam Deo religiosa fide repraesentant, fit efficax, quam eo die, qua de sacro latere sanguis et aqua exivit“ (Apologia G IVr).

Hier war also behauptet worden, daß in der Messe als der repraesentatio des einmal vollzogenen Kreuzesopfers dieses in seinem ganzen und unbegrenzten Wert Gegenwart wird. Hier gegen wendet sich Eck in längeren Ausführungen. Diese Entgegnung möchte ich ganz ausführlich geben, weil ich sie für wichtig halte und weil sie in gewisser Weise all das bestätigt, was wir bisher als Ecks Auffassung von der Messe ausgegeben haben.

„Diese Gottlosigkeit (impietas)“ meint Eck, „ist für christliche Ohren nicht zu ertragen, nämlich zu sagen, das Opfer der Eucharistie sei heute in der Messe, wenn es in frommem Glauben Gott vergegenwärtigt wird, genau so wirksam (efficax)⁷ wie am Kreuze, als aus der heiligen Seite Blut und Wasser hervorkamen“ (Apologia N Iv). So könne sich nur der in seinen Formulierungen überschlagen, dem die straffe Zucht der Schule abgehe. Wenn die heutige Opferdarbringung gleich wirksam sei, dann bestehe ja kein Unterschied zwischen dem blutigen und dem unblutigen Opfer, zwischen der wahren, wirklichen und der repräsentativen Opferdarbringung, zwischen dem wahrhaft dargebrachten Christus und dessen Abbild und dem Gedächtnis des einmal geschehenen Opfers. Wenn diese Darbringungen gleich wirksam

⁶ Vgl. Ludwig Pastor: „Die kirchl. Reunionsbestrebungen während der Regierung Karls V (Freiburg 1879), 234 ff. L Th K VIII, 718 f.

⁷ Daß Eck nicht nur die Endlichkeit der faktischen Auswirkung der Messe, sondern ihres Wertes an sich annimmt, geht aus dem folgenden hervor.

An sich brauchte die Anschauung, daß die Messe unendlichen Wert hat, der uns nach dem Maße unseres Glaubens zugeteilt wird, Eck nicht so ungeheuerlich vorzukommen. Denn diese Auffassung hatte auch Heinrich VIII. in der von Eck ausführlich zitierten und in einer besonderen Schrift ausdrücklich verteidigten „Assertio septem sacramentorum“ vertreten. Vgl. das Zitat S. 173 Anm. 395.

sein, dann hätten sie folglich auch denselben Wert. Der des Opfers am Kreuze sei aber unendlich gewesen, nämlich Sühne für unsere Sünden und die der ganzen Welt. Die tägliche Darbringung der Messe habe aber nur endlichen Wert, denn sonst genüge ja täglich eine Messe in der ganzen Welt, und eine Messe sei ausreichend für die Seele eines Toten zu ihrer sofortigen Befreiung; ja an jedem Tage würde das ganze Fegfeuer leer werden, weil ja die Messe unendlichen Wert habe⁸. Das Totengedächtnis am Jahrestag und am 7. und 30. Tage hätte dann keinen Sinn. Man brauchte dann keinen Unterschied zu machen bei der Applikation der Messe, da ja ihre Wirksamkeit von unendlichem Wert sei.

Dem setzt Eck seine Meinung entgegen, daß der einmalige Opfertod mehr sei als tausend mal tausendmal das Gedächtnis des Leidens und Todes zu feiern, und das deshalb der Wert der Messe begrenzt und der des Kreuzesopfers unbegrenzt sei. Darum sei Christus auch nur einmal auf dem Altar des Kreuzes geopfert worden, während das Gedächtnis dieses Opfers täglich von uns im Mysterium gefeiert werde. Eck zitiert hieran anschließend Ambrosius oder vielmehr eine von Gratian⁹ dem Ambrosius zugeschriebene Stelle, die aber von Chrysostomus stammt und die Eck in dem Väterbeweis seiner Schrift „De sacrificio missae“ auch dem letzteren zuschreibt (Sa XXXIVr). Niemand möge uns damit kommen, fährt Eck fort, eine Messe sei gleich wirksam für alle Seelen, wie ein Leuchter die ganze Wohnung hell mache. Niemand solle das Wort des hl. Hieronymus¹⁰ verdrehen, daß eine Messe oder ein Psalm für 100 Seelen gebetet, nichts weniger angenommen würden, als wenn sie für eine verrichtet würden. Dieser habe vorher gesagt, wie er das meine, daß nämlich 5 Psalmen in der Reinheit des Herzens, in Heiterkeit und geistlichem Frohsinn gesungen besser seien als das Singen des ganzen Psalters in Herzensangst und Traurigkeit. So ist für Eck die Meinung des Verfassers des „Regensburger Buch“¹¹ als falsch und skandalös zurückzuweisen, weil damit die Würde und

⁸ „oblatio autem Christi in cruce fuit infiniti valoris, quia ipse est propiciatio pro peccatis nostris et totius mundi . . . , oblatio autem quotidiana in missa est finiti valoris, alioquin sufficeret una missa pro anima defuncti, quod statim liberaretur, imo omni die totum purgatorium evacuaretur, quia missa esset infiniti valoris“ (N IIr).

⁹ Frdb I/1533. ¹⁰ Frdb I/1418.

¹¹ Eck geht davon aus, daß Butzer allein der Verfasser sei; in einer Verteidigungsschrift gegen Pflug und Gropper fragt er diese ironisch, weshalb sie sich über seine Bemerkungen zu dem Buch so aufregten, wenn sie doch nicht seine Verfasser wären. „Amici quae affertis in librum dixi, non nego at cur haec in personas vestras recipiatis nisi essetis authores libri, nescio, librum reiicio, non vos collegas meos, neque misi in senatum imperii“ (Apologia N IVr).

Wirksamkeit des bitteren Leidens und Sterbens Christi beeinträchtigt werde. Ecks Anschauungen werden im folgenden noch klarer. Es könnte nun, meint er, ein gelehrter Mann kommen, der für das Buch eingenommen sei und könnte sagen, es werde zu Unrecht getadelt, denn die eine Opferdarbringung Christi sei immer von der gleichen Kraft und habe in keiner Weise wegen der Länge der Zeit eine Minderung erfahren. Sie sei aber von der Darbringung des Priesters verschieden, ihre Wirksamkeit werde uns durch letztere vermittelt, und zwar dem einen in größerem, dem anderen in geringerem Ausmaße. Das ist aber nach Eck nicht die Meinung des „Regensburger Buch“. Hier werde behauptet, die tägliche Darbringung der Messe habe die gleiche Wirksamkeit wie die am Kreuze, und das sei in höchstem Maße falsch, was unter den jüngeren Autoren Gabriel Biel¹² bestätige. Zwar sei es derselbe Christus, der beide Male geopfert werde, und so sei in der Opfergabe kein Unterschied, wohl aber in der Weise des Opfern und in der Wirksamkeit der Darbringung. Denn die Darbringung des Priesters sei eine andere, und deshalb sei auch die Wirksamkeit eine andere und zwar je nach der Applikation des Priesters eine größere oder kleinere¹³.

Daß der Wert der Messe schon auf Grund des *opus operatum* und nicht erst auf Grund des *opus operantis* geringer ist, wird in den weiteren Ausführungen Ecks ganz deutlich. Hier spricht er den Wunsch aus, einmal in einem Kreis gelehrter Männer öffentlich darüber disputieren zu können. Dann würde er seine These so fassen: Die Wirksamkeit der Darbringung in der Messe ist nicht dieselbe und gleiche (und zwar ganz abgesehen davon, daß der Priester einmal gut oder schlecht, andächtig oder unbeteiligt sei), weil der eigentliche Opferer (*principalis offerens*), die streitende Kirche, deren Diener der Priester ist, nicht immer die gleiche sei an Verdienst und Wohlgefälligkeit vor Gott¹⁴. Zwar behaupte Heinrich von Gorchheim¹⁵ das Gegenteil. Er, Eck sei in seinen Volksansprachen aber lieber dem hl. Thomas gefolgt, dessen Meinung ihm nicht nur wahrer erscheine sondern auch dem Volke verständlicher sei.

Wir sind Eck dankbar dafür, daß er hier Thomas als Quelle für seine Predigten über die Sakramente angibt, es bleibt uns

¹² Lectio 27 canonis.

¹³ „licet enim sit idem Christus qui utrobique offertur, ac ita in oblato nulla est differentia, sed in modo offerendi ac efficacia oblationis“ (N IIv).

¹⁴ Oblationis in missa efficaciam non esse eandem vel aequalem (non respicio hic ad sacerdotem bonum vel malum, devotum vel frigidum) quia offerens principalis, ecclesia militans, cuius minister est sacerdos, non semper est aequalis meriti et acceptationis apud deum, sed in uno tempore plus, in alio minus“ (N IIv f.).

¹⁵ Heinrich v. Gorkum († 1431); vgl. L Th K IV, 923.

aber unverständlich, wie er gerade ihn als Gewährmann für die hier angeführte Meinung angeben kann.

Bei der vorgeschlagenen Disputation möchte Eck noch ein anderes Paradoxon verteidigen, nämlich daß die Wirksamkeit der Messe, ebenfals *ex opere operato*, auch zur selben Zeit nicht die gleiche sei¹⁶.

Ich brauche nicht im einzelnen darauf hinzuweisen, wie hier in einer Schrift, die am Ende von Ecks literarischem Schaffen steht, alle die Anschauungen über das Opfer, die wir ihm in den vorigen Kapiteln zugeschrieben haben, ihre Bestätigung finden. Ja, was da noch zweifelhaft war, wird hier ganz deutlich. Eck trennt die Messe stark vom Kreuzesopfer. Unter *alia oblatio* meint er mehr als bloß eine andere Gegenwartsweise desselben Opfers. Das geht schon daraus hervor, daß sie für ihn eine *alia efficacia* zur Folge hat¹⁷, die nun sicher eine andere ist. Die Identität besteht lediglich in der Opfergabe¹⁸, der Opfernde ist zunächst der Priester, aber als *minister ecclesiae*, die die *principalis offerens* ist.

Hier geht es mir darum, daß Eck die Auffassung vertritt, daß der Wert der Messe in sich, also schon auf Grund des *opus operatum*, begrenzten Wert hat und er hierin die Rechtfertigung der Privatmessen erblickt, aber auch nur auf Grund dieser theologischen Lehre den Sinn der Privatmessen sichergestellt sieht.

Eck gibt in diesen Gedanken und auch in den vorher von mir zitierten Bemerkungen aus der Schrift „*De sacrificio missae*“ so etwas wie eine spekulative Rechtfertigung der Privatmessen. Wir sollten annehmen, daß er diese Anschauungen auch da vorträgt, ja sie noch weiter ausbaut, wo er sich ausdrücklich der Verteidigung der Privatmessen annimmt, nämlich im „*Auctarium Eckii ad Enchiridion De Privatis Missis*“, das 1541 als besondere Schrift erschien und auch schon der Ausgabe des *Enchiridion* dieses Jahres beige druckt wurde.

Wir werden in unserer Annahme restlos enttäuscht. Eck begnügt sich damit, von einigen wenigen Schriftstellen abgesehen, ausschließlich aus den *Canones* der Kirche und den Vätern nachzuweisen, daß schon seit ältester Zeit mehrere Messen gelesen und in bestimmten Anliegen für bestimmte Gläubige appliziert wurden. Weiter sucht er dann die Väterstellen, die die Reformatoren für die Einmaligkeit der Feier der Messe anführen, als nicht beweiskräftig zu erweisen. Es wird nicht der leiseste Versuch ge-

¹⁶ „Aliud paradoxum quoque defenderem missae efficaciam itidem ex opere operato, non esse aequalem etiam eodem tempore: at quia adversarii ista non intelligunt, missa facio“ (N IIIr).

¹⁷ „quia alia sit oblatio sacerdotis, alia etiam efficacia“ (N IIv).

¹⁸ „in oblato nulla est differentia“ (N IIv).

macht, die Möglichkeit und Berechtigung der Privatmessen systematisch-spekulativ zu begründen oder sie in das Ganze der katholischen Lehre und des Kultes einzuordnen.

§ 15 Die historische Rechtfertigung im „Auctarium de privatis missis“.

Der 58. und letzte Artikel „De privatis missis“ zerfällt in vier Teile. Im ersten werden Schrift- und Traditionszeugnisse beigebracht für den Brauch, Privatmessen zu lesen; im zweiten für die Sitte, sie zu applizieren. Dann legt Eck in sieben Thesen seine Meinung vor und führt schließlich im vierten Teil neun Einwände der Gegner an, die einzeln widerlegt werden.

Ich möchte im folgenden ganz eng dem Kapitel des Enchiridion über die Privatmesse folgen, um auf diese Weise einmal ein Bild über die Art und den Aufbau eines Artikels im Enchiridion zu vermitteln. Dieser Artikel ist ja auch neben den Annotationes die einzige Stellungnahme Ecks zu den Privatmessen. Um umständliche Rückverweise zu vermeiden, flechte ich die Kritik, die mehr die einzelnen Stellen angeht, in die Darlegung ein, um am Schluß eine Wertung des ganzen Artikels zu geben.

a. Die Feier der Privatmessen.

Eck geht aus von Apg 2,42 und 2,46. An sich könnte man, so meinte er, annehmen, an diesen Stellen sei die Rede von gewöhnlicher Speise. Aber die Glossa verstehe hierunter das Sakrament und unter der Brotbrechung die Kommunion gemäß 1 Kor 10,16: das Brot, das wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft des Leibes des Herrn? Die Christen waren nun aber nicht alle in einem Hause, denn nach dem Bericht der Apostelgeschichte waren schon bei der Himmelfahrt 120 Menschen zugegen, Pfingsten wurden es 3000 und bald darauf 5000.

Schon bei diesem ersten Argument unterläuft Eck ein Fehler, der sich durch die ganze Schrift hindurchzieht, durch den die Grundlage des Gespräches dauernd verschoben wird und der uns zu der Annahme berechtigt, daß Eck das eigentliche Anliegen der Reformation nicht verstanden hat bzw. daran vorbeiredet. Er schließt nämlich immer von jeder mehrmaligen Feier der hl. Messe, wie sie etwa durch die Menge der Christen notwendig wurde, auf das Vorkommen von Privatmessen, wie die Reformatoren sie als „Winkelmessen“ verwerfen.

Nach diesen Schriftstellen führt Eck Erlasse der Päpste und Äußerungen der Väter an. Er zitiert dabei fast ausschließlich nach dem Corpus juris Canonici, auch da, wo er den Fundort

nicht angibt, wie sich aus der Reihenfolge der angeführten Stellen und an kleinen Fehlern zeigen ließe.

Er beginnt die Reihe mit einem Erlaß des Papstes Alexanders I. (105—115?). Hier werde dem Priester gestattet, wenn es notwendig sei („si ita necesse sit“), zwei Messen zu feiern, die eine für die Verstorbenen, die andere vom Tage. Dieser Erlaß, der bei Gratian unter der Überschrift „Item Alexander Papa“ aufgeführt wird¹⁹, stammt aus einem unechten Brief Alexanders II. (1061—1073)²⁰. Er geht zurück auf die Exzerption Egberts aus dem 9. Jahrhundert, wo es in Canon 54²¹ heißt: „Et sufficit sacerdoti unam missam in una die celebrare, quia Christus semel passus est et totum mundum redemit“²².

Damit fällt diese Stelle als Beweis für das hohe Alter der Privatmesse aus. Für die Kennzeichnung Ecks und innerhalb der kontroverstheologischen Auseinandersetzung ist wichtiger, daß sie von Eck nicht sinngemäß wiedergegeben wird. Der Papst betont, es genüge, wenn der Priester an einem Tage eine Messe feiere, weil Christus nur einmal gestorben sei und so die ganze Welt erlöst habe. Doch gebe es einige, die zwei Messen läsen, wenn eine Notwendigkeit dazu bestände. Der Papst läßt das gelten, droht aber die ewige Verdammnis dem an, der um des Geldes und weltlichen Ehrgeizes willen mehrere Messen lese. Dieser Canon hat also die Feier mehrerer Messen zu Voraussetzung und bezeugt sie damit, er billigt diesen Brauch aber nicht einfachhin und läßt die Bination — um diese handelt es sich hier zunächst — nur gelten für den Fall, daß eine Notwendigkeit dazu vorliegt. Bemerkenswert ist die Begründung, die er für die einmalige Feier der Messe angibt, nämlich, daß Christus durch seinen einmaligen Tod die ganze Welt erlöst habe. Eck zitiert diese Stelle, ohne ihre eigentliche Absicht und ohne den Zusammenhang zu beachten.

„Der Papst Honorius III. (1216—1227)“, fährt Eck fort, „schreibt den Prälaten der Kirche vor, an einzelnen Tagen zwei Messen abhalten zu lassen, die eine für die Toten, die andere von der Zeit oder Ferie“ (Ench 240)²³. Wenn nun zwei Messen notwendig seien, dann seien auch weitere keineswegs ausgeschlossen.

Auch das Konzil von Agde (506) wolle die Messen vom Feste der Allerheiligsten Dreifaltigkeit und von dem des hl. Michael als missae peculiariae nicht verbieten, sondern es verlange nur, daß wegen einer solchen missa specialis die Messe vom Tage

¹⁹ Frdb. 1/1308; PL 146, 1410; Mansi XIX, 979: „ex loco incerto“.

²⁰ Jaffé 12, S. 5, Nr. 29: „Neues Archiv f. ält. D. Gsch.“ V. 350.

²¹ PL 89, 386; Mansi XII, 418.

²² Vgl. Jos. Merk, Totenehrung S. 76 f.

²³ Frdb II/642.

nicht ausfalle. Der hier von Eck zitierte Canon ist nicht von der Synode zu Agde. Nach dem Corpus Juris²⁴ stammt er von der Synode zu Tribur (895). Aber auch das stimmt nicht. Es handelt sich nämlich um den 10. Canon der Synode zu Seligenstadt (1022)²⁵. Aber ganz abgesehen von der objektiv falschen Quellenangabe — was für die damalige Zeit belanglos blieb — gibt Eck den Canon dem Inhalt nach falsch wieder. Die Synode verbietet wohl den Gebrauch dieser Formulare als Sondermessen und läßt sie nur für den Tag des Festes selbst zu.

Der Papst Telesphorus (125—136)²⁶ setze für die Weihnachtsnacht die Feier von drei Messen fest. In dem Canon, den Eck hier vor Augen hat, ist aber nur die Rede davon, daß die Priester Weihnachten die Messe um Mitternacht lesen sollen und an den übrigen Tagen nicht nach der dritten Tagesstunde. Von den drei Messen am Weihnachtstag ist wohl in dem anderen Canon des Corpus Juris die Rede, den Eck gleichsam als Fundort für den Erlaß des Papstes Telesphorus anführt. Dieser Canon ist aber aus viel späterer Zeit und stammt von Innocenz III.²⁷ Selbst hier spricht der Papst nur von den drei Messen als von einer Ausnahme, während er sich sonst gegen die Vielzahl der Messen wendet und eine zweite Messe nur „causa necessitatis“ zuläßt.

Wenn der Papst Soter (166—175)²⁸ anordnet, daß die Priester nur in Anwesenheit von zwei Gläubigen, die ihm respondieren, die hl. Messe feiern dürfe, dann verbiete er damit — so meint Eck — nicht die Privatmessen sondern schreibe nur die Form ihrer Feier vor.

Von dem Verbot der Messen in Privathäusern durch das Konzil von Laodizäa (343—381)²⁹ seien Privatmessen in den Kirchen nicht betroffen.

Das Konzil von Agde (506)³⁰ gestatte die Feier des Gottesdienstes außerhalb der Pfarrkirche in einem Oratorium auf dem Lande mit Ausnahme der hohen Feste. An diesen müßten die Gläubigen in den Städten in ihren Pfarrkirchen die Messe hören³¹.

Die 6. Synode (608/81)³² gestatte den Priestern die Feier des Gottesdienstes in Privatoratorien, wenn die Erlaubnis des Bischofs dafür vorliege.

²⁴ Frdb II/635. ²⁵ Hefele-Leclercq IV, 923, Mansi XIX, 397 f.

²⁶ Frdb I/1306 aus Pseudo-Isidor. ²⁷ Frdb II/636

²⁸ Frdb I/1311, unecht.

²⁹ Ca 58, Hefele-Leclercq I, 1025; Mansi II, 575.

³⁰ Frdb I/1302; Ca 21; Hefele-Leclercq II, 990; Mansi VIII, 328.

³¹ Vgl. P. Browe, Die Pflichtkommunion i. M. (Münster 1940) 48.

³² Frdb I/1302. Es handelt sich um den Canon 31 der Quinisexta oder trullanischen Synode (692); vgl. Hefele-L. III, 560; Mansi XI, 955.

Die Tatsache, daß das Konzil von Orleans (511)³³ von der Feier von Messen in der Mehrzahl spricht, genügt Eck schon als Beleg für das Vorkommen von Privatmessen³⁴.

In der Historia Tripartita³⁵ wird berichtet, wie eine Frau, die in der Basilika Anastasia vom oberen Säulengang tödlich herabgestürzt war, auf Grund des allgemeinen Gebetes wieder lebendig geworden sei. Eck drängt dem Leser auf, das Gebet sei bei der Messe gesprochen worden³⁶. Aber selbst wenn wir das zugäben, könnte diese Stelle nicht als Beweis gelten. Daß bei der Messe Gebete für andere gesprochen wurden, wird ja nicht bestritten; es ist zu beweisen, daß die Messe selbst für andere appliziert wurde. Weiter gehört, was die Anordnung der Argumente angeht, diese Stelle nicht hierhin, denn sie spricht von der Zuweisung der Messe und nicht von der Zahl der Messen. Über die applicatio handelt Eck erst im nächsten Abschnitt.

Papst Leo d. G. befehle in einem Schreiben an den Bischof Dioscorus Alexandrinus³⁷, wegen der Menge der Gläubigen das Opfer zu wiederholen, damit nicht ein Teil des Volkes „sua devotione“ beraubt würde. Also, so folgert Eck, ist es angebracht, mehrere Messen zu feiern, weil es schwerlich möglich ist, daß das ganze Volk zur selben Stunde zusammenkommen kann. Wird das, so fragen wir auch hier, von den Reformatoren überhaupt bestritten?

In der Historia Tripartita³⁸ wird vom hl. Gregor v. Nazianz erzählt, er habe nach seiner Wahl zum Bischof von Konstantinopel in der Stadt in einem kleinen Oratorium das hl. Opfer gefeiert. Ebenso wird nach Eck vom hl. Konrad, vom hl. Ulrich und vom hl. Wolfgang die Feier von Privatmessen in kleinen Kapellen berichtet. Später habe man dann eine Menge von kleinen Kapellen an die großen Dome angebaut, damit durch die Privatmessen der Kanoniker das Volk nicht vom Hauptgottesdienst fortgezogen würde. Die Priester, die in diesen Kapellen für Könige und Fürsten privat die Messe feierten, habe man Kapläne genannt.

Die Synode von Tribur (895)³⁹ habe es für den Fall, daß die Kirche abgebrannt sei, gestattet, in einer Kapelle mit konsekriertem Altar die hl. Messe zu feiern. Wenn irgendwo, dann wird hier klar, wie äußerlich Eck argumentiert: Hier wird die Feier

³³ Frdb I/1312; Hefele-L. II, 1014; Mansi VIII, 355.

³⁴ „en in plurativo numero missas“ (24r).

³⁵ IX, 9; PL 69, 1127. ³⁶ „Pondera ad missas“ (24r).

³⁷ PL 54, 627; Frdb I/1307.

³⁸ IX, 9; PL 69, 1129.

³⁹ Frdb I/1301. Eck zitiert nach dem Corpus Juris. Der Canon ist aber wohl der 9. der Synode von Mainz (888); Hefele-L. IV, 691; Mansi XVIII, 67.

der Messe in einer Kapelle gestattet, also gab es dort Privatmessen. Er beachtet gar nicht, daß nach dem Abbrennen der Pfarrkirche eben der in der Kapelle abgehaltene Gottesdienst der öffentliche Pfarrgottesdienst war. Wenn aber selbst in einem solchen Notfall noch ausdrücklich die Erlaubnis gegeben werden muß, in der Kapelle das hl. Opfer zu feiern, dann scheint diese Stelle gerade das Gegenteil von dem zu beweisen, was Eck mit ihr belegen will.

Der Patriarch Johannes von Alexandrien⁴⁰ mit dem Beinamen Eleemosynarius (610/11-619) tadelt einmal das Volk, weil es sich während der Messe auf dem Marktplatz herumtreibe. Er bemerkt dabei: ihretwegen sei er in die Kirche hinabgestiegen, während er doch auch in seinem Bischofspalast das Opfer habe feiern können. Demnach, so schließt Eck, war es also zu der Zeit schon Sitte, in Privatkapellen Messen zu halten⁴¹.

Gregor d.Gr.⁴² verbietet in einem Brief an den Bischof Castorius von Rimini, daß dort in dem Kloster vom Bischof öffentliche Messen gefeiert würden. Durch das Zusammenströmen des Volkes solle das zurückgezogene Leben der Diener Gottes nicht gestört werden. Eck folgert daraus: „Er will also lieber die Privatmesse der Mönche als eine öffentliche des Bischofs in den Klöstern“ (242r).

Wenn in einer Kirche nur die eine öffentliche Messe gefeiert worden wäre, dann hätte auch die Bestimmung des Concilium Urbicum⁴³ keinen Sinn, wonach es verboten sei, daß an dem Altar, an dem der Bischof das Amt gehalten habe, am selben Tag ein anderer Priester die hl. Messe feiere (242r). Eck stellt sich hier nicht die Frage, wie man dazu kommt, ein solches Verbot zu erlassen. Besonders, wo in demselben Canon noch ganz allgemein das Lesen von zwei Messen auf einem Altar verboten wird.

Gregor erzählt in der Vita des hl. Benedikt⁴⁴ folgende Begebenheit: Der Heilige hatte zwei gottgeweihte Jungfrauen exkommuniziert. Als sie gestorben und in der Kirche begraben waren, beobachtete ihre Amme bei der täglichen Messe, wie sie immer dann, wenn der Diakon rief: „Wer nicht kommuniziert, mache Platz“, aus ihren Gräbern hervorkamen und die Kirche verließen. Eck bringt die Geschichte nur bis hierher; er führt nicht mehr an, wie nach dem Bericht Gregors die beiden Frauen die Kirchengemeinschaft zurückerkalten, weil der hl. Benedikt

⁴⁰ PL 73, 375 f. Aus der Vita S. Joh. Eleemosynarii des Leontius v. Neapolis. Vgl. Bardenhewer Bd. 5, S. 135 ff.

⁴¹ „Ecce Missam Privatam in episcopio“ (242r). ⁴² PL 77, 578.

⁴³ Frdb I/1352. Ca 10 der Synode von Auxerre (um 580); Hefele-L. III, 216; Mansi IX, 913.

⁴⁴ PL 66, 178.

eine Opfergabe für sie darreichen läßt. Eck hat wohl den Text selbst nicht vor Augen gehabt, denn sonst hätte er den Schluß auch gebracht und sich dieses Argument für die applicatio der Messe nicht entgehen lassen. Entweder zitiert er also aus dem Gedächtnis oder aus einem anderen Schriftsteller, der nur den ersten Teil berichtet. Aus dem von ihm angeführten Text folgert Eck „Hier ist die Rede von den Messen, die man 30 oder 40 Tage lang nach dem Tode zu feiern pflegte, in denen für einzelne Oblationen dargebracht wurden. So hat diese Amme täglich für die gestorbenen Jungfrauen Opfergaben dargereicht“ (242r).

Mit dem Hinweis auf den Brauch, an 30 oder 40 aufeinanderfolgenden Tagen Messen für die Verstorbenen lesen zu lassen, hat Eck die sogenannten Gregorianischen Messen⁴⁵ im Auge. Die sind hier aber nicht bezeugt; sie haben ihren Ursprung in einer anderen Erzählung Gregors⁴⁶.

Papst Gelasius (492—496)⁴⁷ schreibt einmal einigen Bischöfen, mit Recht hätten sie die Feier von Messen in ohne apostolisches Einverständnis errichteten Kirchen verboten. Die Tatsache, daß hier die Mehrzahl „missas“ gebraucht wird, genügt Eck als Beweis für die Feier von Privatmessen.

Der Papst Johannes⁴⁸ erlaubte einer vornehmen Frau, daß in ihrem Oratorium die divina Mysteria gefeiert würden, allerdings nur für einen Toten. Auch hier beachtet Eck nicht, daß jener Canon an sich diese Gottesdienste in Privat-Oratorien verbietet und in diesem Fall nur eine Ausnahme gelten läßt.

Augustinus erzählt irgendwo⁴⁹, wie auf dem Landgut des Hesperus die Menschen von bösen Geistern gequält worden seien. Diese seien gewichen, als ein Priester das Opfer des Leibes Christi dort gefeiert und aus allen Kräften gebetet habe (243r). Von seiner Mutter Monika sei Augustinus gebeten, beim hl. Opfer ihrer zu gedenken⁵⁰. Und Augustinus berichte, er habe die Tränen nicht meistern können, als für seine Mutter das Opfer der Erlösung dargebracht worden sei⁵¹. Aus diesen Augustinusstellen folgt für Eck:

⁴⁵ Vgl. A. Franz, Messe im Mittelalter (Freiburg 1902) 244 ff. L Th K IV/688.

⁴⁶ PL 77, 420 f.; vgl. Luthers Stellung hierzu WA VIII, 453; 533. („Vom Mißbrauch der Messe“ 1521).

⁴⁷ Frdb I/1295; Jaffé I² Nr. 636, S. 85; PL 59, 57.

⁴⁸ Frdb I/1296. Ein Erlaß des Gelasius an den Bischof Joh. v. Sorano (495—496). Trotz dieser falschen Angabe der Quelle zitiert auch hier Eck nach dem Corpus Juris, wo dieser Canon auch dem vorher zitierten unmittelbar folgt. Vgl. Jaffé I² Nr. 709, S. 92; PL 59, 148.

⁴⁹ De Civ. Dei 22, 8; CSEL 50, 2, 602. ⁵⁰ Conf. IX, 11; CSEL 33, 219.

⁵¹ Conf. IX, 12; CSEL 33, 219. Eck gibt den Inhalt hier falsch wieder. Nach den Confessionen hat Augustinus die Tränen gemeistert; s.o.S. 114, Anm. 232.

1. Die Messe ist ein Opfer.
2. Es nützt den Verstorbenen. Also gibt es ein Fegfeuer.
3. Das Messopfer kann für eine bestimmte Person appliziert werden, wie in diesem Fall für die hl. Monika.
4. Hier ist eine Privatmesse gehalten worden.
5. Damals war es Brauch, vor der Beerdigung für die Toten eine Messe zu halten.
6. Dieser Brauch rührt nicht von Augustinus her, er hat damals, im Jahre 387, schon bestanden⁵².

So habe auch Ambrosius für Theodosius eine Messe — nach Eck eine Privatmesse — gelesen⁵³.

Augustinus ordne einmal an: Die missae peculiaries dürften an Feiertagen nicht so öffentlich stattfinden, daß das Volk von der feierlichen öffentlichen Messfeier abgehalten würde. Die Priester, die in der Stadt und ihrer Umgebung wohnen, sollten mit dem Volk zur öffentlichen Messfeier zusammenkommen⁵⁴.

Das 5. Konzil von Karthago (401)⁵⁵ ordne an, Altäre, die an den Wegen und auf den Feldern ständen und in denen sich keine Reliquien befänden, zu beseitigen. Eck folgert daraus „Altäre mit Reliquien brauchten also nicht beseitigt zu werden“ (244r).

Ambrosius erzähle von sich, er habe jeden Tag das hl. Opfer gefeiert. „Wer kann nun glauben, deshalb hätten alle anderen Priester in Mailand nie das Opfer gefeiert? Weiter wissen wir, daß der hl. Bernhard in Rom, Neapel, Mailand, Poitiers, Reims, Speyer usw. zelebriert hat. Wer kann da einem Toren weismachen, daß alle anderen Priester in diesen Städten auf die Darbringung des Opfers verzichtet hätten und so die Ankunft des Heiligen nicht Freude sondern Interdikt bedeutet hätte“ (244r/v).

Die Briefe des hl. Gregor enthalten nach Eck eine Menge unbesiegbarer Zeugnisse gegen den neuen Irrtum.

Im 97. Brief⁵⁶ befehle Gregor, ein Kloster zu weihen und, so oft es nötig sei, dort das verehrungswürdige Opfer der Messe zu feiern. Der Thimothea, einer vornehmen Frau, billige er ein Privatatorium zu Ehren des hl. Kreuzes zu⁵⁷. Nach dem 150. Brief⁵⁸ habe der Bischof Palladius eine Kirche mit 13 Altären errichtet. Gregor mahne lediglich, für den gebührenden Unterhalt der Priester zu sorgen.

⁵² Über die Bezeugung der liturgischen Totenehrung bei Augustinus vgl. Jos. Merk, Totenehrung 9 ff.

⁵³ Frdb I/729; PL 16, 1386.

⁵⁴ Frdb I/1308 mit Anm. 594; Eck entnimmt diese Stelle dem Corpus Juris. Sie stammt aber nicht von dem Bischof von Hippo, sondern aus bedeutend späterer Zeit.

⁵⁵ Frdb I/1300 Hefele-L. II, 129. Hiernach Canon 17 der 6. Synode zu Karthago (401); Mansi III, 770.

⁵⁶ PL 77, 762; ep. V, 37 ⁵⁷ PL 77, 548; ep. II/12.

⁵⁸ PL 77, 834; ep. VI, 49.

Also unterliegt es nach Eck keinem Zweifel, daß damals in größeren Kirchen sich mehrere Altäre befanden (245r). Der Abt Wilhelm teile in seiner „Vita S. Bernhards“ mit: Als der Heilige einmal krank war, gingen einige von den Brüdern zum Gebet an die Altäre, von denen es drei in der Basilika gab⁵⁹. Einmal kam der Heilige zur Beilegung eines Schismas nach Speyer. Er feierte dort die hl. Messe. Nach seinem Fortgang zertrümmerte der Dekan den Altar, an dem der Heilige zelebriert hatte⁶⁰. „Wer will nun annehmen, er habe den einzigen Altar in der Kathedralkirche zerstört“ (245r). In Brief 143⁶¹ trage Gregor den Bischof von Syrakus auf, die Feier der hl. Geheime im Hause des Patriziers Venantius zu gestatten und, falls er gerufen würde, selbst sie dort zu feiern.

In Brief 15⁶² ordne er an, für die Kirche in Populonium drei Priester einzusetzen, während doch für die öffentliche Messe ein Priester genügt hätte. Er verbiete weiter einem Bischof, die Feier von Messen in einem Kloster zu untersagen⁶³. Schließlich befehle er dem Bischof Felix von Sipontio, an der Kirche in Canosina zwei Pfarrgeistliche einzusetzen⁶⁴.

Zum Schluß dieses Abschnittes aus dem Auctarium führt Eck noch zwei Schriftstellen an aus dem AT. „Auch im Alten Testament gab es zwei Altäre: Den Brandopferaltar außerhalb des Heiligtums und den Räucheraltar im Heiligtum. Auf beiden wurde an den einzelnen Tagen geopfert und oft an demselben Tag“ (245v).

b. Die Applikation der Messe.

Mit den Zeugnissen, die Eck bisher angeführt hat, wollte er nachweisen, daß seit ältester Zeit mehrere Messen in einer Kirche gefeiert werden. Einige dieser Zeugnisse handelten aber auch schon darüber, daß die Messe für Lebende und Verstorbene gebracht wurde. Diesem Punkte widmet Eck nun noch einen besonderen Abschnitt des Auctariums, das er mit „Pro Applicatione“ überschreibt. Er will zeigen, „wie es dem Katholiken keine Schwierigkeit macht anzunehmen, der Priester könne dem einen oder anderen den Nutzen (utilitatem) der Messe zuwenden, wie es auch im AT gewesen sei“ (245v f.). Dieser Abschnitt ist wesentlich kürzer als der vorhergehende. Er geht bald in eine thesenartige Zusammenfassung über, die sich in gleicher Weise auf die Zahl der Messen wie auf ihre Applikation bezieht. Von einer klaren Gliederung ist nichts festzustellen.

Den Schriftbeweis führt Eck ausschließlich aus dem A. T. Er

⁵⁹ PL 185, 258; I, 12. ⁶⁰ PL 185, 289; II, 6.

⁶¹ PL 77, 831; ep. VI, 44. ⁶² PL 77, 460 f.; ep. I, 15

⁶³ PL 77, 458; ep. I, 12. ⁶⁴ PL 77, 515; ep. I, 53.

führt an: Lv 4,13.; 4,22 ff.; 4,35; Lv 5,6. 7 ff.; Job 42,8; 1,5. Als einzige Stelle aus dem NT bringt er 1 Tm 2,1–3. Er fügt hinzu: Diese Regel sei der Kirche vom Völkerapostel überliefert, und demgemäß legten die Priester für alle Fürbitte ein. Eck will die Möglichkeit der Applikation der Messe für andere beweisen. Diese Stelle aus dem ersten Timotheusbrief spricht aber zunächst von der Fürbitte ganz allgemein.

Dasselbe gilt von den Stellen, die er unmittelbar danach aus Tertullians Apologetikum anführt⁶⁵. Es ist auffallend, daß Eck aus der Menge der im 2. Buch von „De sacrificio missae“ angeführten Stellen aus den Schriften des Tertullian⁶⁶ gerade diese zwei aus dem Apologetikum bringt, die nur von der Fürbitte sprechen, die anderen aber, die direkt eine Gabenoblation für die Toten bezeugen und in denen so für Eck die Applikation der Messe in der frühesten Zeit belegt wäre, nicht anführt. Das ist wieder ein Hinweis darauf, wie wenig Eck die in seinen Schriften angeführten Väterzitate zu eigen hat.

In der nächsten Stelle aus einem Schreiben des hl. Epiphanius (+ 403) an den Bischof Johannes v. Jerusalem ist wohl von der Darbringung des Opfers die Rede, aber weiter wird nur gesagt, daß dabei für alle und für den Bischof gebetet wird⁶⁷.

Eck ist also nicht in der Lage, einen positiven Beleg aus der Schrift und der Tradition für die Applikation der Messe beizubringen. Seine Beweise zeigen nur, daß seit altersher beim Kult für andere gebetet wurde. Das streiten die Reformatoren aber garnicht ab.

c. Ecks Stellungnahme in sieben Thesen.

Während Eck bisher nur Schrift- und Väterstellen, zum Teil ohne, zum Teil mit ganz knapper Auswertung aneinander gereiht hat, faßt er schließlich seine Auffassung in sieben Thesen (rationes) zusammen.

1. „Niemand zweifelt daran, daß man seine Bitten zuwenden kann, wem man will“ (247r).

So habe Abraham für Ismael gebetet (Gn 17, 18), sei Israel aufgefordert worden, für Nabuchodonosor zu beten (Bar 1,11), und so lehre die hl. Schrift uns, füreinander zu beten (Phil 1,4; 2 Thess 1,11; 3,1; Röm 15,30). Nun ist nach Eck die Messe in feierliches Bitten und Flehen (obsecratio et supplicatio). Weshalb solle also der Priester nicht für die Eltern, den

Kaiser, die Wohltäter und den kranken Freund bitten können, wie David für den kranken (2 Sm 12,16) und Elisäus für den toten Knaben (2 Kg 4,33) gebetet haben? Deshalb könne auch entsprechend die Messe zugewendet werden als Opfer und als Gebet (247v)⁶⁸.

Auch hier beachtet Eck nicht genügend den Unterschied, ob bei der Messe für jemanden gebetet wird, oder ob die Messe selbst jemanden zugewandt wird und hier wiederum nicht, in welchem Grade der Sicherheit diese Zuwendung erreicht wird.

2. „Alle bekennen die Messe als Erinnerung an den Tod und die am Kreuze dargebrachte Opfergabe. Es ist nun etwas Gutes, das Gedächtnis an den Tod Christi und an eine solche Wohltat zu feiern gemäß Lk 21,19 und 1 Kor 11,26. Daher wird auch die Eucharistie eine gute Gnade, Danksagung genannt, wie Chrysostomus und Irenäus⁶⁹ sagen. Was steht nun im Wege, daß in derselben Kirche öfter das Gedächtnis des Herrentodes geschieht oder daß ein Priester für seine Person auch privat gemäß den Vorschriften der Kirche das Gedächtnis einer solchen Wohltat wiederholen möchte“⁷⁰.

Für Eck scheint es demnach eine wirkliche Privatmesse zu geben. Der Priester feiert die Messe wohl nach den Vorschriften der Kirche, vielleicht sogar in ihrem Auftrage, aber davon, daß jeweils die ganze Kirche mit ihrem Haupte die Opfernde, die Messe also immer Gemeinschaftsfeier ist, weiß Eck offenbar nichts.

3. Wo nun das Opfer täglich dargebracht werde, da werde es viele Gläubige geben, die das Gedächtnis dieses Opfers feiern wollten, ohne zu kommunizieren. Sie brauchten diese ihre Frömmigkeitsübung nicht zu entbehren und dürften von dem Priester deshalb nicht vernachlässigt werden, weil sie nicht an der Kommunion teilnahmen⁷¹. Auf kirchliche Erlasse beruft sich die verdammungswürdige Neuerung zu Unrecht. Denn wenn die Kirche die Kommunion als notwendig fordert, wie etwa auf dem Konzil von Toledo⁷², dann hat sie dabei lediglich den Priester im Auge.

In dem, was Eck hier vorträgt, finden wir bestätigt, was wir oben schon öfters festgestellt haben. Am Opfer der Messe teil-

⁶⁸ „Ratione sacrificii et ratione orationis“. ⁶⁹ PG 7, 1027.

⁷⁰ „Pro sua persona velit etiam privatim tanti beneficii memoriam repetere, iuxta Ecclesiae praescriptum“ (248a r.).

⁷¹ „qui cupiant huius sacrificii memoriam facere, etiamsi non communicent: debent ne illi carere sua devotione et ne neglegi ab indevoto sacerdote, eo quod non adsunt communicantes“ (248a r.).

⁷² Frdb 1/1318; 12. Synode v. Toledo (681); Hefele-L. III, 544; Mansi XI, 1033.

⁶⁵ Apol. 39, 2; CSEL 69, 91. Apol. 30, 4; CSEL 69, 79.

⁶⁶ S.o.S. 99 ff.

⁶⁷ „Quando offerimus sacrificia Deo et complemus orationem secundum ritum mysteriorum et pro omnibus et pro te quoque“. PG 43, 383; Vgl. über den Brief Bardenhewer Bd. 3, S. 301.

nehmen, bedeutet auch für den Laien nach Eck, das Gedächtnis des Leidens Christi begehen⁷³. Dieses Gedächtnis ist aber hier vorwiegend subjektiv zu nehmen als Sich-Erinnern. Durch die Messe wird der Laie angehalten, sich das Leiden des Herrn zu vergegenwärtigen. Damit hängt dann eng zusammen die scharfe Trennung der Teilnahme am Opfer von der Kommunion. Er zitiert zwar den Satz des Konzils von Toledo: „Nam quale erit illud sacrificium, cui nec sacrificans particeps esse cognoscitur“, wo also klar ausgesprochen wird, daß die Teilnahme am Opfer in der Kommunion deutlich wird und sich erfüllt. Aber er zitiert diesen Canon, um festzustellen, daß hier nur die Notwendigkeit der Kommunion des Priesters ausgesprochen ist. Den wirklichen Zusammenhang von Opfer und Opfermahl sieht er schon bei der Kommunion des Priesters nicht, erst recht ist ihm die Bedeutung der Kommunion für die Teilnahme des Laien am Opfer nicht aufgegangen.

Es bestände noch die Möglichkeit, daß Eck wohl darum weiß, aber aus polemischen Gründen nicht davon spricht, um dem Irrtum der Protestanten nicht vorzuarbeiten. Ich glaube nicht, daß das zutrifft. Denn dann könnte er wenigstens versuchen, die Notwendigkeit der Kommunion des Priesters zu begründen. Aber er hält an ihr fest als positiver Lehre der Kirche, ohne eigentliches Wissen um den Sinn dieser Bestimmung. So kann es nicht wundern, wenn er die reformatorischen Forderungen einseitig polemisch abtut und sie als den teuflichen Versuch erklärt, das häufige Gedächtnis des Leidens Christi zu beseitigen⁷⁴.

4. „Augustinus sagt einmal: Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich nicht die Autorität der Kirche dazu bestimmte“ (248a v)⁷⁵. Die Praxis der Kirche sei demnach die beste Deuterin der Schrift und der Canones. Wer wage es noch, die Privatmessen zu verwerfen gegen den Brauch der Kirche in soviel Königreichen, Provinzen, Cathedral-, Metropolitan- und Patriarchalkirchen und in den Klöstern sämtlicher Orden? In letzteren fänden immer täglich mehrere Messen statt. In manchen Klöstern habe es doch 2–300

⁷³ *Passionis memoriam Christi*“ (248a v.). Vorher braucht er die Formulierung „huius sacrificii memoriam facere“, wobei sich das *huius* nicht auf das Kreuzesopfer, sondern auf die Messe bezieht. Aber ich glaube, wir dürfen daraus keine schwerwiegenden Folgerungen ziehen, sondern müssen wieder einmal damit rechnen, wie leichtlin Eck oft seine Ausdrucksweise wählt (oder nicht wählt).

⁷⁴ *Est ergo haec novitas contraria a Diabolo instigante orta: quae voluit ab hominibus crebram passionis Christi memoriam auferre*“ (248a v.).

⁷⁵ CSEL 15, 1, S. 197; *Contra ep. fundamenti* 5, 6.

Mönche gegeben. Wer wolle glauben, soviel Priester hätten nur eine Messe gefeiert? Weshalb hätten sie dann immer soviel Stiftungen zusammengebracht, wenn sie keine Privatmessen gefeiert hätten?

Hier spricht sich wieder das unbekümmerte Selbstbewußtsein Ecks aus, das uns auch schon als Leichtfertigkeit, Hilflosigkeit und mangelnde Fähigkeit zur Einsicht in die Situation und zu ihrer Überwindung erschienen ist, vor allem aber als Sucht zur Wiederlegung um jeden Preis. Manchmal erscheinen uns die Argumente so seltsam unbekümmert, als wenn es noch keinen reformatorischen Angriff gegeben hätte. Könnte er sonst gerade die Menge der Stiftungen als Beweis für das Alter der Privatmesse anführen? Wird da der Gegner nicht antworten, hier zeigst du ja selbst den Grund auf, weshalb so viele Messen gelesen werden und wo die Wurzel zur Entwicklung der Privatmesse liegt! Ob dieser Einwand berechtigt ist, tut hier nichts zur Sache. Er ist gemacht worden und konnte gemacht werden, sodaß ein katholischer Theologe, der lebendig in seiner Zeit stand, d. h. aber, an ihren Problemen trug, nicht ausgerechnet mit den vielen Stiftungen das Alter und die Berechtigung der Privatmesse bewiesen hätte.

Als Ganzes ist dieses Argument aus der Praxis der Kirche sicherlich von einer gewissen Großartigkeit. Aber stellt sich hier nicht bald die Frage nach seiner Grenze? Wie weit sind in der praktischen Gestaltung des Kultus und der Disziplin Fehlentwicklungen oder wenigstens Umwege möglich? Lag damals diese Frage nicht besonders nahe? Angesichts der offenkundigen Mißstände in der Kirche, um die auch Eck so gründlich wußte, wird man in der Zeit der Reformation einem solchen Argument aus der Praxis der Kirche besonders reserviert gegenüber gestanden haben. Der Begriff der „Praxis“ bzw. ihres dogmatischen Geltungsbereiches hätte wenigstens einigermaßen umschrieben werden müssen.

5. „Welchen Nachteil“ (*incommodum*), fährt Eck in der 5. These fort, „würde es für Bischöfe, Fürsten und andere vornehme und fromme Personen bedeuten (sc. wenn es keine Privatmessen gäbe), die von Herzen täglich dieses Opfer des Lobes zu hören und zu sehen wünschen, zur Zeit der öffentlichen Messe am Werktag aber durch ihre Geschäfte beansprucht sind“ (248b r/v)? So sei durch die Fürsten aufs Beste dafür gesorgt, daß die Ratsherren vor der Versammlung eine Privatmesse haben. Genau so sei es bei den römischen Behörden. Auf den Burgen fänden Privatmessen statt, weil die Bewohner aus mancherlei Gründen vielfach nicht zur öffentlichen Messe kommen könnten.

Wiederum: wird bei Eck nicht immerzu die Fragestellung verschoben bzw. nicht richtig erfaßt? Die Messe in Kapellen und Nebenkirchen für solche Leute, die aus wichtigen Gründen nicht die Gelegenheit zum Besuch der „Hauptmesse“ haben, sind das noch Privatmassen im Sinne des Angriffes der Reformatoren? Hat Eck hier, wie auch sonst, nicht einen Begriff der Privatmesse aus dem Kirchenrecht oder der Rubrizistik vor Augen, der in dem Sinne gar nicht zur Debatte stand? Der scharfe und erbitterte Kampf der Reformation richtet sich doch hauptsächlich gegen die „Winkelmesse“, gegen die Messe ohne mitfeiernde Gemeinde, wobei letztere nicht gerade die kirchenrechtlich genau umschriebene Pfarre zu sein brauchte. Die Bewohner einer Bauernschaft, die in einer Kapelle die Messe feierten, bilden im Sinne der Reformatoren sicherlich eine Gemeinde. In der Vorstellung Ecks und in der Sprache des Kirchenrechts war das dort gefeierte Opfer aber eine Privatmesse. Den hier herausgestellten Unterschied beachtet Eck in seiner ganzen Schrift nicht; vielmehr er sieht ihn überhaupt nicht, und dieses, weil er sich gar nicht die Mühe macht zu fragen, was die anderen eigentlich wollen.

6. Das Konzil von Agde (506) ⁷⁶ und einige andere Konzilien ⁷⁷ sehen als Strafe für Priester vor, daß sie nur nach Art der Laien kommunizieren dürfen. In dem allerdings wesentlich älteren Kapitel desselben Enchiridion, in dem später auch das Auctarium enthalten ist, nämlich in dem Kapitel über die Kommunion unter beiden Gestalten, hatte Eck die Strafe der *Communio laica* in der Kommunion unter einer Gestalt gesehen. Wir haben oben festgestellt ⁷⁸, daß diese Deutung geschichtlich nicht möglich ist. Wenn das Konzil Priester zur *communio laica* verurteilte, dann nahm sie ihm das Recht, als Liturge tätig zu sein. So versteht auch Eck den Canon des Konzils hier, im Gegensatz zu seiner früheren Deutung. Er folgert dementsprechend: Wenn damals in den Klöstern die vielen Priester sowieso nicht selbst zelebriert hätten, sondern alle aus der Hand des einen Zelebranten die Kommunion empfangen hätten, dann hätte diese Strafe des Konzils keinen Sinn gehabt. Also sei es besser zu sagen, auch

⁷⁶ Frdb I. 186; I, 724; In ca 2 und 5 der Synode von Agde (506) ist nicht die Rede von der *communio laica*, sondern von der *communio peregrina*. Darunter ist die Teilnahme an der kirchlichen Liebestätigkeit zu verstehen, von der auch die Fremden bedacht wurden, die nicht an der Eucharistie teilnehmen durften. Vgl. Hefele-L. II, 981, bs. Anm. 1. F. Gabrol in *Dict Arch Lit* I, 873.

⁷⁷ Vgl. ca I der Synode von Sardica (345); Mansi III, 325; s.o.S. 37

⁷⁸ S.o.S. 37.

damals habe jeder Einzelne zelebriert, genau wie heute (250r).

7. „Schließlich findet dies alles noch seine Bekräftigung durch das Missale Ambrosianum (sicherlich das älteste), das für bestimmte Feste, wie z. B. für den Ostersonntag, eine Liturgiefeier für die Täuflinge in einer kleinen Kirche und dazu noch eine zweite Feier in der großen Kirche für die Allgemeinheit vorsieht. Genau so ist es Pfingsten. Daraus geht klar hervor, daß die Messen für die Täuflinge jeweils Privatmassen gewesen sind“ (250r).

d. Die Widerlegung der gegnerischen Einwände.

Wie bei den anderen Kapiteln des Enchiridion führt Eck nun noch die Einwände der „Häretiker“ an. Es sind dieses Mal neun, die er anschließend einzeln widerlegt.

1. Der erste Einwand: „Wir kümmern uns nicht darum, wie die Vielzahl der Messen entstanden ist. Es genügt uns, daß in der Kirche der Väter von ihnen nicht die Rede ist. Gregor darf nicht als Zeuge für die Praxis der Messfeier in den früheren Zeiten angeführt werden“ ⁷⁹. Eck sagt dazu: Der Vordersatz des Schlusses stimmt nicht (*falsum assumit*). Er, Eck, habe doch gezeigt, wie es seit ältester Zeit mehrere Messen und viele Altäre gegeben habe. Gregor tadelte den Palladius nicht wegen der 13 Altäre, sondern trage ihm nur auf, für den Unterhalt der Priester zu sorgen ⁸⁰.

Wie weit die Behauptung Ecks, er habe die Privatmesse für die ältesten Zeiten nachgewiesen, stimmt, bleibe vorläufig dahingestellt. Hier führt er jedenfalls nur Gregor an, wir sagen besser, ausgerechnet Gregor, von dem die Protestanten selbst zugeben, daß bei ihm sich die Privatmesse nachweisen läßt ⁸¹, den sie aber als Zeuge für die Frühzeit ablehnen, und zwar lehnen sie ihn gerade in dem Einwand als Zeugen ab, den Eck hier widerlegen will. Ist das nicht Eck, wie wir ihn nun schon so oft charakterisiert haben in seinem Selbstbewußtsein bzw. seiner ungenügend kontrollierten theologischen Rechthaberei?

⁷⁹ „sicut missationes superiorum temporum difficulter probantur ex Gregorio“ (250r).

⁸⁰ PL 77, 834.

⁸¹ Von den Reformatoren wurde die Privatmesse durchweg auf Gregor zurückgeführt. Vgl. *Apologia Confessionis* Art. XXIV, CR 37, 609; „Die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirchen (Göttingen 1930) S: 351: Nusquam enim veteres scriptores ante Gregorium mentionem faciunt privatarum missarum“; oder Luther: „Praesentim ad missam privatam quae ante Gregorium nulla est“. WA 38, 186. Über Luthers Stellung zu Gregor vgl. weiter „De abroganda missa privata“ (WA 8, 452 bzw. 532; bzw. 453 bzw. 533; 449 bzw. 527).

2. Zweiter Einwand: Auch der hl. Franz von Assisi habe nur eine Messe am Tage gefeiert haben wollen⁸². Eck antwortet, das sei nicht die Meinung des hl. Franz gewesen⁸³. Denn es gäbe noch Minoritenkirchen aus der Zeit des Heiligen, die mehrere Altäre hätten. Dazu würde die Echtheit dieses Briefes von den Franziskanern bestritten. Wenn aber bei dem hl. Franz wirklich von einer einzigen Messe die Rede sei, verstünden sie ihn falsch. Er spreche dann vom Gründonnerstag. Denn an diesem Tage hätten die Franziskaner nur eine Messe, wie es auch in Rom Brauch sei. In Deutschland sei es ebenfalls früher so Sitte gewesen, wie die Rubriken der alten Missale der Eichstätter Diözese zeigten. Hier macht sich Eck die Sache wieder einmal sehr leicht. Ein Zeugnis, das nach seiner Meinung die von ihm vertretene Anschauung umstößt, läßt er einfach nicht gelten. Es stimmt, nicht, weil es nicht stimmen darf. Sollte der Brief aber doch echt sein, dann muß er eben anders gedeutet werden. Zu der Behauptung, die Franziskaner ließen den Brief nicht als echt gelten, schreiben die Bollandisten: „Hierin freilich hat er (sc. Eck) sich getäuscht. Denn in allen Denkmälern und Chroniken des Franziskanerordens, alten wie neuen, wird nichts so sehr als Eigentum des hl. Franz betrachtet wie dieser Brief, und vor ihnen (sc. Eck und Bellarmin) hat niemand an seiner Echtheit gezweifelt“⁸⁴.

Wie diese Stelle aus dem Brief des hl. Franz an das Generalkapitel zu deuten ist, darüber ist man sich allerdings bis auf den heutigen Tag nicht einig⁸⁵. Die Stelle lautet: „Zudem spreche ich im Namen des Herrn noch den Wunsch und die Bitte aus, daß die Brüder in ihren Niederlassungen nur eine Messe am Tage feiern, gemäß der Form der hl. Kirche. Sind aber mehrere Priester zu Hause, so gebe sich der eine um der Liebe Gottes willen damit zufrieden, daß er der Feier des anderen beiwohnt. Der Herr Jesus Christus weiß sowohl die, die anwesend sind, als auch die, die nicht

⁸² Apologia Art. XXIV; CMR XXVII, 609; Bekenntnisschriften 351.

⁸³ „Negamus hanc fuisse mentem S. Francisci, cum exstent ecclesiae minorum vivo sancto patre erectae cum pluribus altaribus: neque minoritae agnoscunt hanc citatam epistolam“ (251r).

⁸⁴ Acta SS. Oct. II Antwerpen 1768, 998.

⁸⁵ Vgl. über die verschiedenen Auffassungen: Hugo Dausend: „Die Brüder dürfen in ihren Niederlassungen täglich nur eine Messe lesen. Eine Weisung des hl. Franz nach deutschen Erklärern“ in: Franziskanische Studien 13 (1926) 207–212. P. Octave d'Angers: La messe Publique et Privée dans la piété de Saint François in: Etudes Franciscaines, 33. Jg. 49. Bd. (1937) 475–486.

Für die ältere Zeit: Francisco de Berlendis. De oblationibus ad altare communibus et peculiaribus, Venedig (1743) 414–417.

zugegen sein können, mit Gnaden zu erfüllen, wie sie es verdienen“⁸⁶.

Franz verbietet hier zunächst die mehrmalige Feier der hl. Messe durch einen Priester. Damit vertritt er die offizielle Auffassung. Denn die Päpste seiner Zeit wenden sich gegen die nicht von einer Notwendigkeit geforderte Bination⁸⁷. Die Messe soll gefeiert werden „secundum formam sanctae ecclesiae“. Ähnlich fordert er in der Regula bullata, daß die Kleriker das Offizium beten „secundum ordinem sanctae Romanae ecclesiae“^{87a}, d. h. nach dem Ritus der päpstlichen Kurie⁸⁸. Durch die öftere Abwesenheit der Päpste von Rom hatte sich für den päpstlichen Hof an Stelle der vielen liturgischen Bücher das Vollmissale und das Brevier ausgebildet. Diese Form wurde von den freizügig wandernden Bettelmönchen übernommen; sie war ja auch für sie „das recht eigentlich Gebotene“⁸⁹. Entsprechend tragen die Franziskanermisssale dieser Zeit vielfach den Titel „Incipit ordo missalis fratrum minorum secundum consuetudinem romanae curiae“^{89a}. Die Ermahnung des Heiligen verbietet aber nicht nur die Bination. Er geht weiter. Wenn mehrere Priester anwesend sind, dann soll nicht von jedem Priester nur eine, dann soll überhaupt nur eine Messe gefeiert werden. Hier gehen naturgemäß die Deutungen auseinander. Aber die Tatsache, daß Franz in jedem Kloster nur eine Messe gelesen haben will, bestreitet niemand. Bedeutet das nun nicht praktisch eine Abschaffung der Privatmesse? Freilich will Franz nicht gegen bestehende Einrichtungen polemisieren. Denn erstens

⁸⁶ „Moneo preterea et exhortor in Domino ut in locis in quibus fratres morantur, una tantum missa celebretur in die secundum formam sancte ecclesie. Sie vero plures in loco fuerint sacerdotes, sit per amorem caritatis alter contentus audita celebratione alterius sacerdotis, quia presentes et absentes replet, qui eo digni sunt, Dominus Jesus Christus“. Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi, hrsg. von H. Boehmer (Tübingen 1950) 40. Opuscula sancti patris Francisci Assisiensis, ed PP Collegii S. Bonaventurae in: Bibliotheca ascetica medii aevi, t. I (Ad Claras Aquas 1904) 9. 185.

⁸⁷ Z.B. Innozenz III., Frdb. II/636; vgl. Frdb. I/1308.

^{87a} Opuscula S. 66.

⁸⁸ So versteht auch Kardinal Bona (1625) die Stelle („Rerum liturgicarum“ lib. I cap. 14 n. 6). Vgl. Fr. Berlendis. De oblationibus S. 416 und Acta SS Oct. II, 999; O. d'Angers nennt den Versuch, das „secundum formam sanctae ecclesiae“ als „de ritu Romanae ecclesiae in missae celebratione observando“ zu verstehen, ein „sauve-qui-peut désespéré“ (a.a.O. S. 482). Das träfe nur zu, wenn man damit den Einwand gegen die Privatmesse als erledigt ansehen würde.

⁸⁹ A. Baumstark, Missale Romanum (Eindhoven-Nijmegen 1929) S. 144–47.

^{89a} Archivio d. S. Pietro Cod. E 1 (13. Jh.) fol. 7r; Vat. Reg. Cod. 2048 (13.–14. Jh.) fol. 7ra.

liegt seiner ganzen Art Polemik überhaupt fern. Er polemisiert ja auch nicht mit dem Aufstellen des Armutsideals gegen den Reichtum der Kirche. Er überwindet und überholt ihn von innen her. Aber zweitens hatte Franz eine solche Polemik nicht nötig, weil die Dinge ja noch viel zu viel im Fluß waren und sich noch keine feste Übung herausgebildet hatte, gegen die polemisiert werden könnte. Das war eben ein Punkt, der noch diskutiert werden durfte.⁹⁰, ähnlich wie die Frage nach der Kommunion unter einer oder unter beiden Gestalten. Schließlich heißt ja drittens, die einmalige Feier der Messe für sinnvoller und seinsgemäßer halten, noch nicht die mehrmalige Feier für unmöglich und unzulässig erklären. Der hl. Franz lebte vor der Reformation.

Man hat sich auf katholischer Seite bemüht zu zeigen, wie der Heilige von seiner großen Ehrfurcht vor dem Allerheiligsten Altarssakrament zu seiner Haltung bestimmt war⁹¹ und daraus die Folgerung gezogen: „Diese Worte werden von Philipp Melancthon in seiner Verteidigung der Confessio Augustana mit Unrecht gegen die Privatmessen gebraucht, die der hl. Franz durchaus nicht tadelt“⁹². Aber wenn man die Ehrfurcht als bewegende Kraft herausgestellt hat, dann ist die Ablehnung der Privatmesse doch noch nicht ausgeschlossen. Nach F. Heiler machte gerade seine Ehrfurcht vor diesem Geheimnis den hl. Franz „scharfsichtig gegen einen Mißbrauch, welcher schon damals im römischen Gottesdienstleben eingerissen war und die Heiligkeit dieses Sakramentes entwürdigte: gegen das Unwesen der Privatmessen“⁹³.

Aber ich glaube, die Ehrfurcht und Demut war nicht einmal

⁹⁰ Über die Unsicherheit betreffs der Häufigkeit der Feier der hl. Messe ist die Haltung des hl. Bonaventura bezeichnend, der einerseits aus Ehrfurcht dem Altar fernbleibt, andererseits diejenigen tadelt, die dasselbe aus Lässigkeit tun. Vgl. H. Felder, Die Ideale des hl. Franziskus (Paderborn 1941⁵) 42, Anm. 1. P. Browe, Die häufige Kommunion im Mittelalter (Münster 1938) 79: „In der Regel, die Albert von Morra (der spätere Papst Gregor VIII.) den von ihm gestifteten regulierten Chorherren von Benevent gab und die Urban I. J. 1187 bestätigte, heißt es: „Keiner von euch soll danach streben, oft die Messe zu lesen, es genüge ihm, wenn er diese Erlaubnis einmal in der Woche erhält. Falls er die Eucharistie empfangen will, kann er sie aus der Hand des Zelebranten empfangen.“

⁹¹ „Der Grund, warum der Heilige seine Priester ermahnte, nicht so oft zu zelebrieren, erklärt sich leicht aus den Anschauungen, die seine Zeit über die häufige Kommunion hatte. Man fürchtete, die öftere oder tägliche Zelebration könne die Ehrfurcht vor dem großen Geheimnis mindern; je scheuer und seltener man sich ihm nahe, meinte man, desto inniger werde die Verehrung sein und bleiben“. P. Browe, Die häufige Kommunion 79 f.

⁹² Lemmens in *Opuscula* 104 Anm. 1; Dausend a.a.O.S. 209.

⁹³ „Der Hl. Franz und die katholische Kirche“, in: *Una Sancta* 1926. 36 f.

der ausschlaggebende Gesichtspunkt. Denn wo nur ein Priester vorhanden war, und dieser Fall wird in den ersten Jahren des Ordens nicht selten gewesen sein, mußte dieser ja bei aller Ehrfurcht und Demut täglich das hl. Opfer darbringen, wie ja auch Franz selbst von seiner Ehrfurcht und Demut sich nicht abbringen ließ, täglich an der hl. Messe teilzunehmen und sich sogar in seinem Krankenzimmer die hl. Messe lesen zu lassen⁹⁴.

Andere, unter ihnen schon Pelago Alvarez († 1350) in „*De Planctu Ecclesiae*“, sehen den Hauptgrund darin, daß Franz die Seinen davor habe bewahren wollen, aus der Messe eine Gelegenheit zur persönlichen Bereicherung zu machen⁹⁵. Wenn Alvarez auch im Armutsstreit auf der Seite der Spiritualen stand und von hier aus dieses Urteil bestimmt sein könnte, so ist es doch sehr beachtlich, weil es der Zeit des hl. Franz noch ziemlich nahesteht. Vielleicht können wir es auch als die, wenn auch nicht unmittelbare, Quelle des Melancthon ansehen⁹⁶; aber wenn die Gefahr einer geschäftlichen Ausnutzung der Messe die Hauptsorge des hl. Franz gewesen wäre, dann hätte er ja einfach die Annahme von Stipendien verbieten können⁹⁷.

Schließlich, bevor man Gründe sucht und mutmaßt, hat man sich an die zu halten, die der Heilige selbst angibt. Der Heilige spricht aber von der Liebe, um deretwillen (*per amorem caritatis*) die Priester auf die Zelebration verzichten sollen. Das könnten sie umso eher, weil sie nicht notwendig dadurch

⁹⁴ Vgl. Felder, *Ideale* 42. O. d'Angers fragt a.a.O. S. 482 richtig: „Le danger était-il moindre pour la simple assistance à la Messe? Et pourtant Francois voulait l'entendre tous les jours“.

⁹⁵ Alvarez in „*De Planctu Ecclesiae*“ lib 2 cap 5 (Zitat nach Fr. de Berlembus „*De Oblationibus*“ S. 416: „Tot hodie dicuntur Missae quasi quaestuariae vel consuetudinariae vel ad complacentiam, vel ad scelera cooperianda, vel proprium iustificationem: quare apud populum vel clerum Corpus Domini iam vilescit. Unde et almus Franciscus voluit quod in quocumque loco Fratres contenti essent una missa, praesciens Fratres se velle iustificare per missas et ad quaestum eas reducere, sicut videmus hodie fieri“). Ähnlich versucht P. Cuthbert (*Vie de saint Francois d'Assisi* 1925, 508 Anm. 3) die Stelle zu deuten.

⁹⁶ Melancthon gibt dieselben Gründe an: „hoc constat, quod . . . ex falsissimis persuasionibus et propter quaestum ita (sc. missae) auctae sunt, ut omnes boni viri diu jam eius rei modum desideraverint Quamquam S. Franciscus recte voluit ei rei prospicere, qui constituit, ut singula collegia cotidie unica communi missa contenta essent. Hoc postea mutatum est sive per superstitionem, sive quaestus causa“. CR 37, 609; Bekenntnisschriften 351. Druckausgaben von „*De planctu ecclesiae*“ waren erschienen in Ulm 1474 und in Lyon 1500 und 1517. Vgl. Potthast, *Bibliotheca Historica Medii Aevi* (Berlin 1896) I, 38.

⁹⁷ Vgl. O. d'Angers a.a.O. 482.

einen Nachteil haben. Denn der eine unteilbare Christus erfülle alle. Der hl. Franz hat ein lebendiges Bewußtsein darum, daß die Gemeinschaft der in Liebe geeinten Brüder ihre Kraft aus der Teilnahme an dem einen Opfer Jesu Christi bekommt und daß die Einheit des Opfers und der opfernden Gemeinde in der einmaligen Feier ihren besonders deutlichen Ausdruck findet. Auch Dausend deutet zum Schluß seiner Übersicht an, daß dies wahrscheinlich der tragende Gedanke sei ⁹⁸.

Damit stand der hl. Franz nicht nur in der altchristlichen Tradition, sondern er griff hier auch die Einrichtung der Konventnesse auf, die für die alten Orden ursprünglich eine so große Rolle gespielt hatte und zur Zeit des hl. Franz zum Teil noch spielte. Der eindringliche Ton, mit dem Franz seine Mahnung an die Brüder richtet, mag ein Hinweis darauf sein, wie sehr er das Bewußtsein von der Gemeinschaft der Liebe und des Gebetes bei der Feier des einen Opfers an dem einen Altar in der damaligen Christenheit schwinden sah. D'Angers bemerkt dazu: „Dieses Band der Liebe scheint sich damals, wenigstens in seiner äußeren Darstellung der Einheit des Opfers, gelockert zu haben. Die Mahnung des hl. Franz suchte es wieder enger zu ziehen, zunächst unter seinen Söhnen und durch sie im Volk. Er lud sie alle, Priester oder nicht, dazu ein, sich jeden Morgen um den einen Altar zu scharen. Er ging dabei von der Überzeugung aus, daß der Wert der Messe als Darbringung der auf Kalvaria geschlachteten Opfertgabe durch die Kirche unendlich sei in Bezug auf die Opfertgabe, er aber immer eine mehr oder weniger große Beeinträchtigung erfahre von seiten der Opferer, daß weiter eine einzige Messe, die von einer gleich bestimmten und innerlich mit dem Priester vereinigten religiösen Familie gefeiert wird, vielleicht eine größere Frucht bringe für die ganze Klostersgemeinschaft als mehrere einzelne Messen, deren soziale und gemeinschaftliche Kraft gelitten haben könnte durch den unbewußten Individualismus der Opferer“ ⁹⁹.

Mit dieser Sorge und diesem Anliegen steht der hl. Franz nicht allein. Schon Petrus Damianus (+ 1072) hatte sich darüber beklagt, daß das Meßopfer allzusehr dem Heilstreben Einzelner dienstbar gemacht würde und die Anschauung sich ausbreite, als ob die Frucht des Meßopfers sich im Nutzen eines Einzelnen begrenze. Es heißt bei ihm: „Cum passus sit Dominus in cruce pro salute mundi, nunc mactatur in altari pro unius

⁹⁸ A.a.O. 212.

⁹⁹ A.a.O. 483.

commodo et facultate presbyteri. Tunc crucifixus est pro totius populi multitudine nunc quasi pro unius homuncionis utilitate salutaris hostia videtur offerri“ ¹⁰⁰.

Weiter wird der hl. Franz von der Privatzelebration der einzelnen Priester eine Störung der Gemeinschaft, besonders eine unerwünschte Abhebung der Priester von den Laienbrüdern, wie sie ja später Tatsache wurde, befürchtet haben. Wie dem auch immer sei, wir können Melanchthon nicht jedes Recht absprechen ¹⁰¹, sich auf die Worte des hl. Franz zu berufen, und ich teile hier nicht die Entschiedenheit anderer, z. B. der Bollandisten, die behaupten: „Nihil itaque in tota illa epistola est, quod impium Melanchthonis dogma ¹⁰² sapiat, aut S. Franciscus debeat abiudicari“ ¹⁰³.

O. Bonmann nimmt in seiner Übersetzung der Schriften des hl. Franz sogar an, die einmalige Feier der hl. Messe sei damals „wohl die Gepflogenheit der päpstlichen Kurie“ gewesen ¹⁰⁴. Diesen päpstlichen Brauch habe Franziskus sich in kindlicher Ergebenheit zu eigen gemacht. Trotzdem fährt er fort: „Ganz mit Unrecht hat Melanchthon diese Stelle im Kampf gegen die Privatmesse verwertet“ ¹⁰⁵. Wie Bonmann zu diesem Satz kommt, bleibt angesichts seiner Behauptung, daß selbst an römischen Hof damals die Privatmesse nicht üblich gewesen sei, unverständlich.

Melanchthon wollte zeigen, daß die Privatmesse eine verhält-

¹⁰⁰ Opusc. 26 contra inscientiam cleric. cap. 2. PL 145. 501. Ich verdanke das Zitat Josef Merk: Abriss einer liturgiegeschichtlichen Darstellung des Meßstipendiums. (Stuttgart 1928) 77 f.

¹⁰¹ Polman, Élément 44, schließt das Kapitel, in dem er auf diese Stelle der Apologie eingegangen ist: „... il faut reconnaître que, dans les parties purement historiques, telle par exemple, celle concernant la communio laica et celle relative à la pratique de l' ancienne Eglise dans la célébration de la messe. Melanchthon a fait preuve d' une solide érudition historique“.

¹⁰² Ich beziehe das natürlich, der Fragestellung entsprechend, strikte auf die Einmaligkeit des hl. Opfers.

¹⁰³ Acta SS. a.a.O. 999.

¹⁰⁴ A.a.O. 111. Er führt allerdings keinen Beweis dafür an. Diese Auffassung wurde sonst vertreten von Christianus Lupus († 1681). Bei ihm heißt es (Zitat nach Fr. de Berlendis: De Oblationibus 415): „Sanctus itaque Franciscus quo Ordinem suum firmiter alligaret Sedi Apostolicae non commune Romanae Civitatis, sed Papalis Capellae proprium officium illi imposuit, atque adeo omnes suas Ecclesias voluit unica per diem Missa esse contentas“.

Johannes Goar († 1653) meinte darin einen Beweis zu finden, daß in Rom noch allgemein die Feier mehrerer Messen ungebührlich war. Im „Euchologion“ sagt er (Zitat nach Fr. de Berlendis a.a.O. 415): „Ex quibus verbis evidenter deducitur Sancti illius aetate nondum Romanam Ecclesiam plures Missas eadem die celebrandi consuetudinem ubique acceptam esse“.

¹⁰⁵ A.a.O. 111.

nismäßig junge Einrichtung ist, die vor Gregor d. Gr. überhaupt keine Erwähnung findet. Für diesen historischen Beweis konnte er zweifellos die Worte des hl. Franz anführen, der im 13. Jh. noch die Feier von Privatmessen verbietet. Dazu ist garnicht notwendig, daß der Heilige irgendwie gegen die Privatmesse polemisiert. Das würde Melanchthons Argument sogar schwächer machen. Wenn das Verbot damals keine Polemik bedeutete, dann ist damit erwiesen, daß die Privatmesse in dieser Zeit noch nicht die Bedeutung hatte und man sie aus jedem wichtigen Grund wenigstens praktisch ablehnen konnte. Eck und Bellarmin hatten jedenfalls nicht den Eindruck, daß Melanchthon sich so ganz mit Unrecht auf diese Stelle berief, sonst hätten sie keine Veranlassung gehabt, die Echtheit des Briefes zu bestreiten. Sicherlich hat der hl. Franz mit dem Irrtum der Reformation nichts zu tun. Aber diese Worte des Heiligen, auf die die Reformatoren sich beriefen, hätten im Zusammenhang mit der Tradition des Ostens für die katholische Polemik ein Hinweis sein sollen, daß es einen guten katholischen Sinn haben kann, die einmalige Feier der hl. Messe zu fordern. Dann hätte man auch hier das Anliegen der Reformation besser verstanden. Statt dessen sieht man sich gezwungen, die Echtheit sicher bezeugter Texte zu bezweifeln, wie z. B. Eck und Bellarmin es tun, oder ihren Sinn abzuschwächen. Im ganzen mag dieser ausführliche Exkurs uns zeigen, wie man sich durch eine enge polemische Haltung nicht nur die Möglichkeit nimmt, seinen Gegner zu verstehen, sondern auch die Quellen zum Verständnis der eigenen Vergangenheit verschüttet.

3. Der dritte Einwand stützt sich auf den von Eck als Beweis für das frühe Bestehen der Privatmesse zitierten Erlaß des Papstes Honorius III. (1216—1227) ¹⁰⁶. Er folgert daraus, der Papst wolle täglich nur zwei Messen gelesen haben. Nach Eck wird hier die Feier von mehreren Messen nicht ausgeschlossen. Es würden mindestens zwei Messen verlangt, wenn ein Totenamt zu feiern sei, damit die Messe vom Tage nicht ausfalle, und der Papst bezeichne es als Schlawheit und Nachlässigkeit, wenn nur die eine Messe gefeiert werde (251v).

4. Wenn die Häretiker die These aufstellen, in der Schrift sei immer von einem Altar die Rede und nicht von mehreren, so behauptet Eck das Gegenteil. Man lese immer von mehreren Altären. So klage Elias (3 Kg 19,10): „Deine Altäre haben sie niedrigerissen“, und David sänge: „Deine Altäre, o Herr der Heerscharen“ (Ps 84 (83),4; 251v).

Auch hier begnügt Eck sich mit dem Schriftbeweis aus dem

AT, um dann von seiner eigenen Erfahrung mit der kirchlichen Praxis zu berichten. In der Nähe von Rottenburg liegt ein Berg „a vermibus cognominatus super Tibingam“, dort habe ein Herzog Albrecht für den Gedächtnistag seiner Beisetzung eine Stiftung gemacht, die mit allen Pfarrgeistlichen zu begehen war und zwar an eben dem Tag. Wenn er, Eck sich recht erinnere — allerdings sei er schon ungefähr 40 Jahre von Württemberg abwesend — seien in diesem Dekanat 22 Pfarrgeistliche gewesen. Die hätten alle die Messe gefeiert; wenn auch soviel Altäre nicht zur Verfügung gestanden hätten, so habe eben einer nach dem anderen gelesen: „Wie es bis auf den heutigen Tag noch Brauch ist. Wer wird aber so verriickt sein und annehmen, dieser heiligmäßige Fürst hätte diese Stiftung gemacht, wenn es nicht schon vorher feierlicher Brauch bei den Katholiken gewesen wäre“ (252r).

Den Einwand, in der früheren Kirche habe es nur einen Altar und damit auch keine Winkelmissen gegeben, hält also Eck mit diesem Hinweis auf zwei Stellen aus dem AT und auf eine Meßstiftung für erledigt. Wenn er letzterer auch ein ‚hohes‘ Alter zuschreibt, so kann sie doch nicht so weit zurückgehen, wie es zum Beweise nötig wäre. Vollends verfehlt ist aber in diesem Zusammenhang ein Beweis aus dem AT.

Wir sind nun schon oft darauf gestoßen, wie bedenkenlos Eck das AT heranzieht, ja wie er vorwiegend mit ihm meist den Schriftbeweis bestreitet. Wir müssen uns klar machen, was das bedeutet. Es wird bei ihm oft einfach darauf losgeredet, um nur keine Antwort schuldig zu bleiben. Aber diese Antworten sind nur scheinbare Erwidierungen und Widerlegungen der gegnerischen Einwände. Denn wer den Hebräerbrief ernst nimmt und sich hier belehren läßt, daß im NT die Vielzahl der Opfer des AT in dem einen Opfer Jesu Christi abgelöst ist, für den geht der Versuch, die Forderung nach dem einen Altar, als dem Symbol des einen Opfers des Neuen Bundes, mit dem Hinweis auf die Vielzahl der alttestamentlichen Altäre abzutun, völlig daneben. Eine solche Antwort trifft die behandelte Sache überhaupt nicht. Sie zeigt höchstens, wie gering das Verständnis ihres Urhebers für das eigentlich Christliche wäre, wenn man ihn auf seine bedenkenlose Polemik festlegen wollte.

Auf diese Weise konnte man niemals ins Gespräch kommen. Aber so verfährt Eck nicht nur hier. Im 33. Artikel „De pluralitate sacerdotum et Decimis“ beweist er die Berechtigung der Vielzahl der Priester mit 9 Stellen aus dem AT, denen keine einzige aus dem NT gegenübersteht, und die Notwendigkeit und die Erlaubtheit des Zehnten und der anderen Abgaben mit ungefähr 30 Stellen gegenüber 5 aus dem NT, von

¹⁰⁶ Frdb II/642; s.o.S. 197.

- denen wiederum 3 allein aus 1 Kor 9 entnommen sind. Auch hier haben wir die Häufung von Stellen, die ich schon oben beim Schriftbeweis für den Opfercharakter der Messe herausgestellt habe ¹⁰⁷. Wichtiger ist aber, daß hier ebenfalls ¹⁰⁸ das AT unbesehen und ohne Vorbehalt, manchmal sogar ausschließlich, als Beweis angeführt wird in Fragen, wo der Alte Bund durch die neue Ordnung abgelöst ist oder wenigstens die hier herrschenden Sitten nicht ohne weiteres auf letztere übertragen werden durften. Wieder einmal finden wir es bestätigt, daß wir mit Recht bei Eck von Leichtfertigkeit in der Beweisführung und theologischer Rechthaberei sprechen.
5. Mit der Zahl der Altäre beschäftigen sich auch die folgenden vier Einwände. Der fünfte Einwand beruft sich auf die Dekrete des Hyginus und des Konzils von Mailand ¹⁰⁹. Letzteres fordert die Beseitigung überflüssiger Altäre. Ein Dekret des Hyginus ist Eck unbekannt ¹¹⁰. Er fordert die Häretiker auf, es nur genauer anzuführen, wenn sie ein solches hätten, dann würde er die Antwort darauf nicht schuldig bleiben. Über die Berufung auf das Konzil von Mailand kann man sich nach Eck nur wundern. „Dem möchte ich als alter „Logicae Theologus“ (252r) kurz entgegenhalten: Zugegeben, die überflüssigen Altäre sollen beseitigt werden, ergo a contrario sensu, die nicht überflüssigen sollen bleiben“ (252v).
 6. Weiter sagt nach den Häretikern Hieronymus im Buche super Amos: „Einen Altar hat die Kirche“ ¹¹¹ und im Buche super Isaias: „Einen Altar wie einen Glauben und eine Kirche“ ¹¹². Eck gibt zu: „Hieronymus und mit ihm Augustinus, Ambrosius und vor ihnen Tertullian, Origenes und Cyprian bezeugen einen Altar, aber sie meinen damit die eine Weise, zu opfern (nicht die schismatische) für die ganze Kirche. In diesem Sinne reden die Väter. Es redet irre, wer in so vielen Kirchen der ganzen Christenheit nur einen Altar — Altar nun materiell verstanden — annehmen würde“ (252r). Vom geistigen Altar spreche auch Cyprian, wenn er an das christliche Volk schreibt: „Gott ist einer, und Christus ist einer und eine die Kirche und eine Kathedra, nämlich die nach dem Herrenwort auf dem Felsen errichtete, einen anderen Altar kann man also nicht errichten und kein anderes Priestertum einsetzen neben dem einen Altar und dem einen

¹⁰⁷ s.o.S. 79 f. ¹⁰⁸ s.o.S. 203 f.

¹⁰⁹ Frdb I/1299.

¹¹⁰ „De Higinio nullum agnoscimus decretum“ (252r): in: De sacrificio missae (XLR) hatte Eck aber selbst ein Dekret dieses Papstes angeführt, s.o.S. 118.

¹¹¹ PL 25, 1022.

¹¹² PL 24, 191.

Priestertum“ ¹¹³: „Der Leser überlege selbst“, so schließt Eck ab, „wieweit diese Grammatici Theologi von der Wahrheit abirren“. Er streitet also einfach ab, daß die Kirchenväter auch den Altar aus Stein im Auge haben, wenn sie von dem einen Altar in der Kirche sprechen und daß sie den einen Altar in jeder Kirche als Hinweis auf das eine Opfer Christi verstehen, ja fordern. Den Einwand der Gegner tut er auf eine ebenso billige wie in der Polemik aller Zeiten beliebte Art ab. Er treibt ihn auf die Spitze und erledigt dann nicht den Einwand des Gegners sondern das Ergebnis der eigenen Konsequenzmacherei. Er tut so, als ob seine Gegner nicht in jeder Kirche nur einen Altar haben wollten, sondern als ob sie in allen Kirchen zusammen nur einen Altar gelten lassen wollten. Letzteres als „Wahnsinn“ hinzustellen, fällt ihm dann begreiflicherweise nicht schwer.

7. Auf den Einwand, auch Augustinus, Chrysostomus, Ignatius, Cyprian und die Canones der Apostel sprächen vom Altar nur in der Einzahl, antwortet Eck mit dem methodischen Hinweis, daß man vielfach die Einzahl gebrauche für eine unbestimmte große Zahl. So spreche z. B. David in Psalm 8,5 von einem Menschen, wenn er sagt: „Was ist der Mensch, daß Du seiner gedenkst“ (253r). Gegen diese Argumentation Ecks ließe sich in ungefähr derselben Denkart kurz einwenden, David spreche ja auch nicht von dem „unus homo“, die Väter aber wohl von dem „unum Altare“.
8. Auch der achte Einwand richtet sich noch gegen die Vielzahl der Altäre. Ambrosius nenne die Priester Diener des Altars und nicht der Altäre und wir nannten die Eucharistie das Sakrament des Altars und nicht der Altäre, und schließlich sei im Abendmahl nur ein Tisch gewesen, an dem sie alle gesessen und gegessen hätten. Nach Eck ist dieser Einwand töricht und dumm. Denn man könne nicht leugnen, daß immer auf mehreren Altären, gleich wieweit diese voneinander entfernt ständen, die hl. Eucharistie konsekriert und dargebracht werde. „Sie würgen sich selbst ab, wenn sie auf den einen Tisch im Abendmahlssaal hinweisen. Denn damals ist Christus allein Konsekrant gewesen und die Apostel nur Kommunikanten. Nun aber sind viele Zelebranten da“ (253r).
9. Der letzte Einwand ist der Erklärung des hl. Basilius zu Psalm 105 entnommen ¹¹⁴. Dieser dulde hier nicht das private Opfer sondern fördere das öffentliche, bei dem das ganze Volk am göttlichen Dienst teilnehme („Communione haberet divini ministerii“). Nach Eck wendet Basilius sich hier gegen

¹¹³ CSEL 3, 1 S. 594; ep. 43, 5.

¹¹⁴ PG 30, 114.

die Häretiker und Schismatiker, die sich vom Kulte der Kirche lossagen, in weltlichen Häusern zusammenkommen und so elende Bruchstücke des kostbaren Leibes sind. Eck hat recht damit. Aber wenn Basilius, ausgehend von dem Vers: „Vota mea Domino reddam in conspectu omnis populi eius“, als Wesensmerkmale des katholischen Kultus herausstellt, daß er in aller Öffentlichkeit (in medio Jerusalem) und unter Beteiligung des ganzen Volkes stattfindet (Adhibito ad cultum consortium Populo omni), dann genügt Ecks Entgegnung doch nicht; es bleibt ein Rest, der immer der Ausgangspunkt neuer Ausfälle des Gegners sein wird.

Eck schließt die ganze Schrift so: „Jene Worte tuen also diesen trefflichen Brauch der Kirche, nämlich die Privatmessen, nicht ab. Gottes Hand will diese auf keinen Fall herausreißen (wie die Häretiker behaupten) sondern höchstens die Hände der Bösen und Übeltäter. Ich aber erbitte für den Autor, der anderer Meinung ist, den Geist der Gesundheit, der Reinheit und Wahrheit. Amen (253v).

§ 16 Zusammenfassung und Wertung.

Versuchen wir nun, die Lehre Ecks über die Privatmesse zusammenfassend zu werten. Wie wir sahen, liegt der Überzeugung Ecks von der Möglichkeit und Erlaubtheit der Privatmessen die Anschauung zugrunde, daß der Wert der Messe begrenzt ist. Die Messe ist die Weise, wie wir bzw. die Kirche am Kreuzesopfer Christi teilnehmen und uns dieses aneignen. Es ist nach der Ansicht Ecks nicht so, um es noch einmal zu sagen, daß das Kreuzesopfer in seiner Fülle und Weite gegenwärtig wird, und so die Kirche in dieses Opfer Christi eingehen kann, es damit zu dem ihren macht und an seinen Früchten teilnimmt. Dann wäre das Meßopfer unendlich wie das Kreuzesopfer und nur seine Wirkung begrenzt, weil alle Teilnahme ad modum participantis geschieht, wir als endliche Wesen demnach nur in endlicher Weise teilnehmen können. Für Eck ist, wie gesagt, der Wert der Messe selbst begrenzt und nicht nur ihre Wirkung. Er begründet diese Auffassung damit, daß die Messe die memoria, recordatio bzw. repraesentatio passionis ist. Dabei ist das Subjekt, das sich erinnert, bzw. sich das Geschehen am Kreuze vergegenwärtigt, die „principalis offerens“, die Kirche, und zwar die Kirche, die nicht in der seinshaften Verbundenheit mit ihrem Haupte Jesus Christus gesehen wird. Sie kann die unendliche Fülle des Geschehens am Kreuze nicht fassen, und so bleibt die memoria hinter der realis oblatio, wie das Endliche hinter dem Unendlichen zurück. Die Kirche nimmt nicht teil am Kreuzesopfer in der Messe und durch die Messe, sondern die Messe ist diese Teilnahme und da-

mit begrenzt wie diese, und zwar ex opere operato, ganz abgesehen von der Würdigkeit des Priesters und der Mitopfernden.

Dasselbe ergibt sich, wenn wir bei der Betrachtung nicht von der Kirche ausgehen, die teilnimmt und sich in das Geschehen am Kreuze hineinstellt, sondern von Gott, der Teilnahme gewährt bzw. der die Früchte des Kreuzesopfer zuweist. Auch hier ist es nicht so, daß das Kreuzesopfer selbst oder wenigstens seine Wirkung in ihrer ganzen Fülle Gegenwart wird und nun Gott je nach der devotio und fides der Opfernden und derer, für die geopfert wird, die Frucht des Opfers zuteilt, sondern für jede Messe ist eine begrenzte Gnadenwirkung bereitgestellt. Ihr Maß richtet sich nach dem jeweiligen Verdienst der Kirche und ihrem Ansehen vor Gott. Es wird nicht in der Messe ein der beschränkten Aufnahmefähigkeit der Kirche und dem Maß der fides und devotio der hic et nunc versammelten Gemeinde angemessener Teil des in seiner ganzen Fülle gegenwärtigen Kreuzesopfers appliziert, sondern die Messe ist selbst die Applikation, nun aber weniger als Vorgang denn als Sache verstanden, d. h. sie ist das Stück Kreuzesopfer bzw. Wirkung des Kreuzesopfers, das Gott in dieser Einkleidung jeweils zuteilt. Damit ist die Versachlichung, die die Reformation mit ihrem Kampf gegen das opus operatum eigentlich im Auge hatte, bei Eck praktisch gegeben oder zumindest in gefährlicher Nähe. Wir haben in einer historischen Darstellung die Ansicht Ecks nicht auf ihre Möglichkeit und Haltbarkeit zu prüfen. Die Folgerungen aber, die sich daraus für die Berechtigung von Privatmessen ergeben, liegen auf der Hand. Eck bestätigt uns ja ausdrücklich, daß er nur auf Grund dieser Auffassung Privatmessen für sinnvoll hält, denn wenn die Messe unendlichen Wert hat, dann genügt nach ihm täglich eine Messe für die ganze Welt (Apologia IIIf). Wieweit dieses „nur“ stimmt, kann dahingestellt bleiben. Sicherlich bedeutet aber nach dieser Lehre die Privatmesse kein Problem, mochte sie auch in noch so großer Häufung auftreten. Denn wenn der Wert der Messe von vornherein begrenzt ist, dann läßt sich der Wert von mehreren Messen addieren oder multiplizieren, und zwei Messen sind auf jeden Fall mehr als eine, auch wenn sie zu gleicher Zeit, im gleichen Raum und in derselben Meinung gefeiert werden. Eck zieht, wie wir sahen¹¹⁵, diese Folgerung. Nehme ich dagegen aber an, daß in der Messe das Kreuzesopfer selbst oder seine Wirkung in der unendlichen Fülle Gegenwart wird, dann versagen diese Methoden mathematischen Rechnens schlechterdings, und es ist nicht ohne weiteres gesagt, daß die Wirkung zweier Messen, was die Verherrlichung Gottes und was

¹¹⁵ S.o.S 191 f.

das Heil der Menschen angeht, größer ist als die Wirkung einer Messe.

Aber wir verstehen auch, wie vom Standpunkt Ecks aus jede Beschränkung der Zahl der Messen eine frevelhafte Unterbindung der fruchtbaren Auswirkung des Kreuzesopfers sein mußte. So wird er nicht nur den Angriff der Reformatoren auf die Privatmesse auf das energischste bekämpfen sondern auch kein Verständnis haben für das echte Anliegen, aus dem heraus die Stimme gegen die Multiplizierung der Messen erhoben werden konnte ¹¹⁶.

So sehr nun Ecks Stellung zur Privatmesse bestimmt ist von dieser Grundauffassung der Begrenztheit des Messopfers, wie er sie in seiner Schrift „De sacrificio missae“ und in den „Annotationes“ vorträgt, so kommt er, wie wir sahen, bei seinem eigentlichen Kampf für die Privatmesse doch darauf nicht mehr zurück. Er verzichtet hier eben auf jede systematische Begründung und beschränkt sich auf den historischen Nachweis des Alters der Privatmessen. Auch sein „Schriftbeweis“ bleibt in diesem Rahmen.

Diese Methode braucht uns aber gar nicht zu wundern, ja vielleicht war sie die nächstliegende. Denn man konnte auf systematischem Wege naturgemäß solange mit den Reformatoren nichts über die Feier der heiligen Messe und deren Häufigkeit ausmachen, als man über das Wesen der Messe nicht übereingekommen war. Wenn die Reformatoren den Opfercharakter der Messe leugneten, dann waren damit die Privatmessen von hier aus schon erledigt. Jede Verteidigung der Privatmesse hatte also zunächst den Opfercharakter der Messe sicherzustellen. Wenn Eck das nicht wollte — er hatte es doch längst seiner Meinung nach getan — dann blieb nur der Weg, historisch zu beweisen, daß es seit alters Brauch ist, Privatmessen zu lesen und die Behauptung der Reformatoren, die Privatmesse sei erst seit Gregor d. Gr. aufgekommen, nicht stimmt.

Dieser Weg wurde, wie wir sahen von Eck im „Auctarium“ beschritten. Wir müssen uns klar machen, wie sehr er damit seine Basis verkleinert und seinen Gegnern entgegenkommt. Denn an dem Gelingen dieses historischen Nachweises hängt ja gar nicht die Wahrheit dessen, was bewiesen werden soll, besonders, wo es sich hier mehr um eine Frage der kirchlichen Praxis handelt. Selbst, wenn die Reformatoren recht haben, daß es vor Gregor d. Gr. keine Privatmessen gab, dann sind diese damit noch nicht als der Lehre Christi widersprechend erwiesen. Sie können durchaus eine Entwicklung sein, die sich zwar un-

¹¹⁶ Vgl. Ecks Stellungnahme zu dem Verbot des hl. Franz s.o.S. 210 ff.

mittelbar aus unbestreitbaren Wahrheiten ergibt, aber erst im Laufe der Geschichte ins Bewußtsein der Kirche eingetreten ist.

Allerdings ist in der Polemik oft eine *argumentatio ad hominem* angebracht oder sogar gefordert, aber dann darf es bei ihr nicht bleiben. Sie darf nur als Ergänzung zur sachlichen Beweisführung hinzutreten. Vor allem darf ich mich auf sie nur dann einlassen, wenn meine Position unanfechtbar ist, denn zu leicht könnte mit der Beweisführung die Position überhaupt als schwach und unbegründet erscheinen. Die Privatmesse ist aber für die Frühzeit der Kirche schwerlich nachzuweisen, und entsprechend sind die Argumente Ecks wenig überzeugend. Der Hauptzeuge, den Eck bei weitem am häufigsten anführt, nämlich Gregor d. Gr., scheidet aus, weil bei ihm auch die Reformatoren die Privatmesse gegeben sehen. Weil Eck die in diesen Zusammenhang gehörenden Stellen aus den Schriften Tertullians, die er in „De sacrificio missae“ zitiert, hier nicht bringt, bleibt nur noch das Zeugnis des Augustinus. Dieses kommt aber kaum zur Geltung, weil es unter der Menge der anderen Argumente, die aber in Wirklichkeit keine sind, untergeht.

Auch hier häuft Eck wahllos die Argumente, ohne ihr Gewicht zu werten. Außerdem gibt er sich nicht die Mühe, auf den eigentlichen Sinn der einzelnen Stelle und auf den Zusammenhang, in dem sie vorkommen, einzugehen. Ihm genügt es schon, wenn von der Sache, die er beweisen will, ganz entfernt dort die Rede ist. Auf den Zusammenhang kann er oft deshalb schon nicht eingehen, weil er hier mehr als sonst seine Beweise aus zweiter Hand nimmt, nämlich durchweg aus dem *Corpus Juris*. Dabei unterliegt er natürlich auch den Irrtümern dieses Werkes. So sind gerade Ecks Belege aus den frühesten Zeiten unecht, wie z. B. die Erlasse der Päpste Soter und Telesphorus. Aber davon wollen wir ganz absehen. Wir können ja nicht erwarten, daß Eck dem Stand der Quellenkritik seiner Zeit voraus war. Aber selbst angenommen, diese Zeugnisse seien echt, so würde Ecks Beweisführung dadurch kaum an Stärke gewinnen. Denn in den Erlaß des Papstes Telesphorus ¹¹⁷ liest Eck etwas hinein, was nicht darin steht, und der des Papstes Soter ¹¹⁸ wird von ihm selbst wohl nicht als positiver Beweis für das Vorkommen der Privatmesse und ihre Erlaubtheit aufgefaßt. Er bestreitet hier mehr die Berechtigung des Schlusses: der Papst fordert die Anwesenheit einer feiernden Gemeinde von drei Personen einschließlich Priester und verbietet damit die Privatmesse.

Die Väterstellen, die Eck über das *Corpus Juris* hinaus anführt, brauchen auch nicht alle Frucht eines selbständigen Väter-

¹¹⁷ S.o.S. 198.

¹¹⁸ S.o.S. 198.

studiums zu sein. Eck, der ja erst 1541 schreibt, konnte sie der Literatur seiner Zeit entnehmen. Die Stellen aus den Schriften Gregors d. Gr. sind z. B. zum Teil von Luther schon 1521 in der Schrift „De Abroganda missa privata“ kritisch behandelt worden¹¹⁹. Es läßt sich nur schwer ausmachen, wo Eck die Väter selbst zur Hand genommen hat und wo nicht. Gregor d. Gr., besonders seine Briefe, zitiert er z. B. so oft und ausführlich, daß hier eine eigene Beschäftigung mit diesem Kirchenvater anzunehmen ist. Aber gerade bei Gregor haben wir geglaubt, feststellen zu müssen, daß Eck ihn gelegentlich zitiert, ohne die betr. Stelle vor Augen zu haben, weil er sonst nicht bloß den nichtssagenderen ersten Teil erzählt und dem noch eine Deutung gegeben hätte, die wohl auf andere Stellen bei Gregor zutrifft, aber gerade nicht auf die behandelte¹²⁰. Allerdings haben wir hier auch mit einer leichtfertigen Oberflächlichkeit bei Eck zu rechnen.

Von der bedenkenlosen Verwertung des AT in Fragen, bei denen nach dem Zeugnis des Hebräerbriefes die Ordnung des Alten durch die völlig andere des Neuen Bundes abgelöst ist, wurde schon gesprochen¹²¹.

Über das Meßstipendium, seine Herkunft, sein Recht und seine Bedeutung erfahren wir bei Eck nichts, erst recht nichts darüber, in welcher Beziehung es zur Darbringung des Opfers und seiner Applikation steht. Das wäre aber nötig gewesen, weil Luther ja die Auffassung, daß die Messe ein Opfer sei, überhaupt aus der Darbringung der Gaben in der alten Kirche hergeleitet hatte¹²².

Was die Applikation der Messe angeht, so begnügt er sich damit, die Tatsache zu beweisen, daß die Messe appliziert wurde. Dieser Beweis scheint ihm allerdings schon erbracht, wenn irgendwo berichtet wird, daß in der Messe für einen Lebenden oder Verstorbenen gebetet worden ist. Über die Sicherheit, mit der der Betreffende, für den die Messe dargebracht wird, ihrer Früchte teilhaftig wird, spricht Eck nicht weiter. Es scheint für ihn aber dabei eine unbedingte Sicherheit vorzuliegen, selbst bei Verstorbenen, denn sonst könnte er nicht als Argument gegen

¹¹⁹ Vgl. WA VIII, 452; 453; 449.

¹²⁰ S.o.S. 200 f.

¹²¹ S.o.S. 217 f.

¹²² WA 6, 365 f.; Vgl. WA 12, 207; 23, 293. S.o.S. 87.

Eine sehr aufschlußreiche Geschichte des Meßstipendiums gibt Josef Merk in: Abriß einer liturgiegeschichtlichen Darstellung des Meßstipendiums (Stuttgart 1928). Es stellt aber noch eine Untersuchung darüber aus, ob und wie weit der Brauch der Gabenoblation und später des Meßstipendiums mit der Auffassung von der Messe als einem Opfer in Verbindung stand.

den unendlichen Wert der Messe anführen: dann würde ja auf Grund einer Messe das ganze Fegfeuer leer werden.

Wenn wir schließlich noch bedenken, daß Eck gar nicht den Versuch macht, diese Teilfrage aus dem großen Zusammenhang der katholischen Lehre von der Eucharistie heraus zu beantworten, daß er die Probleme, die eine Einrichtung wie die Privatmesse so oder so aufgab, nicht sieht, erst recht nicht darauf eingeht, daß er sich schließlich überhaupt keine Mühe gibt, den Gegner zu verstehen und ihm eine echte Sorge um das Evangelium zuzubilligen, sondern in seiner Disputiersucht es wieder zunächst, zuallererst und ausschließlich darauf abgesehen hat, ihm eine Antwort zu geben, dann urteilen wir wohl nicht voreilig, wenn wir das Auctarium als ein bedauerliches Machwerk bezeichnen. Nicht nur, weil der Geist und die Methode, mit der die Auseinandersetzung geführt wird, der Sache vollkommen unangemessen sind, sondern weil auch sächlich die Beweise als Ganzes nicht wirklich beweisen, was sie beweisen wollen, und so trotz des Selbstbewußtseins und der Selbstsicherheit, von der die Schrift Ecks getragen ist, die katholische Sache zum Schluß als die schwächere erscheint. Ich hätte diese kleine Schrift nicht so ausführlich behandelt, wenn ich nicht der Meinung wäre, daß sie für das Gesamtwerk Ecks bezeichnend ist und ich so einen lebendigen Einblick in die Haltung und Arbeitsweise Ecks geben konnte, indem ich eine kleine Schrift einmal ganz und ausführlich vorlegte. Ich glaube nicht, daß dagegen ernstlich etwas einzuwenden ist. Man könnte sagen, vielleicht ist diese Schrift gerade in der Hitze der Auseinandersetzung besonders schnell entstanden und ganz übereilt zusammengestellt, weil eine schnelle, wenn auch nicht so vollkommene Hilfe besser war als eine gründlich vorbereitete, die aber zu spät gekommen wäre. Dagegen ist einzuwenden: Das Auktarium entstammt nicht der Hitze des ersten Streites, es erschien 1541, als der Kampf um die Privatmesse schon mindestens 20 Jahre tobte¹²³. Selbst wenn dann die Auseinandersetzung 1541 aus irgend einem Grund besonders akut geworden wäre und so plötzlich eine Schrift zur Klärung dieser Frage nötig gemacht hätte¹²⁴, dann waren bei einem

¹²³ Luthers: De abroganda missa privata erschien 1521.

¹²⁴ In der Vorrede zum Auctarium, die aber im Enchiridion nicht mitgedruckt ist, gibt er folgenden Anlaß für die Abfassung dieser Schrift an: „Cum prodierint nuper dua, qui volunt haberi tanquam fideles sanctae romanae ecclesiae et tamen missam privatam inanibus cavillis infantiliter impugnarint. Insteterunt auditores mei, cum nihil inveniant in novo propugnatore, nisi Armenos et Indos. De quibus ipsi nihil sciunt. Ergo ex scriptura, patribus et praxi Ecclesiae petierunt per me dari eis instructionem. Ideo ut consulam conscientias simplicium sacerdotum et maxime religiosorum, (quorum orationibus devotis me commendo) placuit annectere Enchiridio nostro etiam hunc titulum“.

Manne, der den Kämpfen seiner Zeit so nahe stand wie Eck, die Probleme schon so weit durchgedacht und im lebendigen Gespräch durchgesprochen, daß selbst eine solche in kürzester Frist fertiggestellte Schrift nicht mehr als übereilte und deshalb für das Gesamtwerk und die Haltung des Verfassers nichtssagende Arbeit hingestellt werden kann. Eck selbst scheint auch nicht der Meinung gewesen zu sein, daß sie irgendwie hinter seinen anderen Werken zurückblieb, sonst hätte er sie nicht dem Enchiridion beigelegt. Ja, er scheint ihr eine besondere Bedeutung zugemessen zu haben, weil er sie in den „Annotationes“ zu dem „Regensburger Buch“ ausdrücklich erwähnt und triumphierend feststellt, daß Butzer noch nichts zu erwidern gewußt habe¹²⁵.

Entsprechend dieser theoretischen Stellungnahme zu den Privatmessen, war Eck auch zu keinerlei Reform des bestehenden Gottesdienstes bereit. So forderte er in den „Annotationes“ zum „Regensburger Buch“ in Bezug auf den Kultus: *Similiter debent publicae et privatae Missae cum canticis et incorporatione maioris et minoris canonis et aliis orationibus, vestibis, caeremoniis et ordinationibus, omni modo sicut hactenus laudabiliter in Ecclesia Catholica observatum est et hodie observatur peragi, et in his omnibus nulla mutatio aut novitas attentetur. Alius quoque articulus in eo habetur. Item, specialiter debent ecclesiae cathedrales et collegiatae, monasteria, parochiae, beneficia, cum eorum statutis, ordinationibus, regulis, institutionibus, foundationibus, Canticis Lectionibus, Praedicationibus, Missis, orationibus sepulchris, et consuetis laudabilibus et usitatis caeremoniis Christianis, sicut hactenus in Ecclesia Catholica exercentur, manuteneri ac defendi“ (Apologia OIv).*

Um uns klar zu machen, was alles unter dem „hactenus laudabiliter in Ecclesia catholica observatum“ gemeint war, brauchen wir nur daran zu denken, daß es in der Pfarrkirche Ecks, in U. L. Frau zu Ingolstadt, laut dem von ihm selbst geführten Pfarrbuch gang und gäbe war, Hochämter bis zum Evangelium oder bis zur Wandlung zu singen und dann still fortzusetzen, um inzwischen an einem anderen Altar ein weiteres Hochamt beginnen zu können. Denn für bestimmte Tage waren soviel Ämter gestiftet, daß keine Zeit blieb, sie nacheinander zu lesen. Diese Ämter waren dazu noch verschiedener Art. So gedachte z. B. am Tage des hl. Georg die artistische Fakultät ihrer Dahingeschiedenen und zugleich ihres Schutzheiligen; für jene hielt man ein levitiertes Totenamt bis zur Wandlung und begann dann sofort

¹²⁵ „Missas privatas semper fuisse in ecclesia proprio libello probavi in hoc conventu Ratisponensi edito, ad quem Bucerus nondum respondit“ (Apologia N IVv).

ein feierliches Amt zu Ehren des hl. Georg, ebenfalls mit Ministration¹²⁶.

Aber der Wille zur Reform war nicht allgemein so gering wie bei Eck. Wir brauchen nur an die Reformen des Konzils von Trient zu denken, das z. B. die sog. Meßreihen verbot¹²⁷. Noch weitgehender sind die Reformvorschläge, die unter dem Titel „Abusus qui circa venerandum missae sacrificium evenire solent partim a patribus deputatis animadversi partim ex multorum praelatorum dictis et scriptis excerpti“¹²⁸ für das Konzil zusammengestellt wurden. Hier heißt es nach der Ablehnung der Gregorianischen Messen und ähnlicher Meßreihen: „... non hoc vel illo numero missarum innitendum, sed missas omnino pro vivis et defunctis celebrandas esse pro devotione et affectu cuiusque“¹²⁹.

Weiter werden die missae bifaciatae, trifaciatae et siccae als schwerer Mißbrauch hingestellt, ebenso die Verdrängung der ordentlichen Formulare von Sonn- und Feiertagen durch Viviv- und Totenmessen. Dann wird aber auch die gleichzeitige Feier von zwei oder mehr Messen in so großer Nähe, daß sie sich gegenseitig stören, als Mißbrauch abgelehnt¹³⁰. Ebenso die Feier von Privatmessen während eines feierlichen Hochamtes¹³¹. Schließlich wird dem Konzil vorgeschlagen, einmal zu überlegen, ob es nicht besser sei, die Zahl der Messen zu vermindern, damit durch ihre allzu große Menge Priester und Sakrament nicht an Ansehen einbüßten¹³².

¹²⁶ Vgl. Greving, Johann Ecks Pfarrbuch 81 f.; abschließend bemerkt er: Hieraus ergibt sich klar, daß man sich . . . die Unsitte zuschulden kommen ließ, eine Messe nur bis zum Evangelium oder bis zur Wandlung als Amt zu singen und dann als stille Messe zu vollenden“ (S. 85). Über die Zahl der Messen bemerkt Greving: „Jedenfalls ist es eher zu wenig als zu viel behauptet, wenn die Zahl der täglichen Messen in der Pfarrkirche auf mindestens zehn veranschlagt wird.“ (80).

¹²⁷ Vgl. A. Franz, Messe im Mittelalter 329.

¹²⁸ CT VIII, 916. Es ist eine Arbeit von sieben Konzilsvätern, die am 20. Juli 1562 „ad colligendos abusus de sacrificio missae“ bestimmt worden waren. Vgl. dazu das „Memoriale de quibusdam omnibus in ecclesia corrigendis“, das der frühere Sekretär des Kardinals Contarini, der damalige Erzbischof von Ragusa Ludovicus Beccadellus am 29. I. 1526 für das Tridentinum abgab. CT XIII, 579 ff.

¹²⁹ CT VIII, 917.

¹³⁰ „Item abusus videtur, quod eodem tempore celebrantur duae vel plures missae ita propinquae, ut se invicem impediunt“ (CT VIII, 918).

¹³¹ „Item abusus videtur, quod dum missa solemniter cantatur, aliae interim missae privatae celebrentur“ (CT VIII, 918).

¹³² „Item considerandum est, an praestet pauciores missas celebrare, ne nimia copia sacerdotum et sacramenta vilescant“ (CT VIII, 918); vgl. Beccadellus: „Copia enim res vilescunt et raritate in pretio sunt. Et hoc sacrificium missae esset conscribendum, ita ut nullibi nisi in ecclesiis Deo dicatis celebraretur nec etiam frequentibus missis, quo

Wenn dieses Gutachten auch nicht direkt zu den Akten des Konzils gehört, weil es den Vätern nicht mehr zur Prüfung vorgelegen hat¹³³, so hat es doch eine große Bedeutung, weil es die Arbeit einer eigens dazu eingesetzten Kommission ist. Es mag uns zeigen, wie ernst man damals von hoher kirchlicher Seite bestimmte Erscheinungen in der Meßpraxis beurteilte und mit welcher Freiheit man sie noch als Mißbrauch ablehnen konnte.

Nach Ecks Polemik dagegen gab es — so könnte es scheinen — damals solche Mißbräuche nicht. Er tadelt wohl einmal die *missa sicca* als schlimme Verirrung. Sie ist aber bei ihm eine gotteslästerliche Einrichtung der jüngsten Zeit, die bisher in der Kirche unerhört gewesen sei. Sie kommt bei Eck auf das Schuldkonto der Neugläubigen, die die Feier einer Messe vortäuschen, in Wirklichkeit aber den ganzen Canon fortlassen¹³⁴.

Sonst ist Eck ein entschiedener Anwalt des Bestehenden, ohne daß er allerdings dessen theologische Rechtfertigung und religiöse Sinnhaftigkeit aufzuweisen versteht.

convenient laici, et ea reverentia, quae tanto convenit sacrificio“ (CT XIII, 579).

¹³³ CT VIII, 916.

¹³⁴ „Impium et blasphemum est novum aliquorum commentum et a Christo passo in ecclesia inauditum de sicca Missa iuxta vulgare Germanicum. Eam autem appellant siccam, quando die dominico aut festo sacerdos simulat omnia quae sunt celebrantis, cum introitu, collecta, epistola, Euangelio, et canticis: tamen quia non habet communicantem nec ipse vult communicare, ideo non consecrat, sed est Missa sicca sine Eucharistia, sine corpore et sanguine Christi. Nonne hoc est irridere Deum, et illudere Christo cum Iudaeis faciem eius velantibus, spectaculi more simulare id, quod in veritate non agitur?“ (Apologia O Ir/v).

Franz (Messe im M.A. 83 f.) kommt auf diese Stelle zu sprechen und schließt daraus, „daß die *missa sicca* auch nach der Erfahrung des viel gewanderten Magisters Eck in der katholischen Kirche Deutschlands im allgemeinen nicht in Übung war. Wäre sie es gewesen, so würde Eck sicherlich nicht die Praxis der Neuerer mit solcher Schärfe verurteilt haben. Er hätte sonst den Hinweis auf die ähnliche Übung unter den katholischen Priestern gewärtigen müssen“. Diese Folgerung könnte richtig sein, wenn es sich nicht um Eck handelte. Wenn auch die *missa sicca* nicht „im allgemeinen“ in Übung war, so war sie doch in Übung, und Eck kannte mit der Bezeichnung auch die Einrichtung selbst, womit seine Ausdrucksweise „a Christo passo in ecclesia inauditum“ sich auf jeden Fall als maßlose Übersteigerung erweist und diese Stelle als ein in Verantwortung formuliertes und deshalb auch ernst zu nehmendes Argument ausscheidet.

Vgl. Joh. Pinski, Die *missa sicca*, in: Jahrb. f. Liturgiewissenschaft IV (1924) S. 90—118. „Jedenfalls geht es nicht an, Eck als Zeuge dafür anzuführen, daß die *missa sicca* in Deutschland nicht üblich war; man darf ihn aber auch nicht ohne weiteres als Gegner der *missa sicca* betrachten; was er bekämpfte, war nichts anderes als die reformatorische „Messe“, in der er eine mißbräuchliche Weiterbildung der *missa sicca* sah“ (S. 111).

VI. Kapitel.

Die Teilnahme der Laien am Opfer.

§ 17 Die Lehre vom allgemeinen Priestertum.

Eck handelt nicht ausdrücklich über das allgemeine Priestertum. Er kommt darauf zu sprechen aus Anlaß der Verteidigung des besonderen Priestertums und zwar nicht nur im *Enchiridion*, sondern auch in den Homilien über die Sakramente, wo Gelegenheit darauf hinzuweisen. Damit war die Behandlung dieser Wahrheit ausschließlich von der polemischen Auseinandersetzung mit den Protestanten her bestimmt. Diese hatten mit dem Hinweis darauf, daß alle Christen auf Grund der Taufe Priester sind, ein besonderes Priestertum geleugnet¹. Eck sucht zu zeigen, wie das allgemeine Priestertum das besondere nicht ausschließt und nicht überflüssig macht.

Einleitend sagt er, die lutherischen Einwände gegen das Priestertum seien nichts Neues. So etwas sei man von den Häretikern seit alter Zeit gewohnt. Denn schon vor 1300 Jahren habe Tertullian von ihnen gesagt², sie machten Priester zu Laien und übertrügen Laien priesterliche Ämter (H 536). Luther hatte zur Begründung seiner Auffassung besonders 1 Petr 2,9 und Offb. 5,10 angeführt³. Eck wirft ihm vor, er zerreiße diese Stellen, wie es ja überhaupt die Art der Häretiker sei, die Schrift zwar anzunehmen, aber sie falsch zu verstehen und nach ihrem Gutdünken zu zerpflücken (Pr 4, 118r; H' 542).

„So nun Luther die Worte des Petrus vorträgt, soll ein frommer Christ wissen, daß die Schrift redet von zweierlei Priestertum und Königreich. Das eine ist innerlich und geistig, das ein Mensch in sich selbst und gegen sich selbst haben soll. Dies ist nun gemein allen Christen. Denn er hat uns zu einem Reich gemacht und zu Priestern. Ein Reich, weil ja Christus in uns regieren soll durch seinen Glauben und seine Gnaden, durch die Liebe des Heiligen Geistes, durch die er die Kräfte unserer Seelen leitet. Und wie ein Bettler ein König ist, so ist er auch ein Priester, innerlich, geistlich und gegen sich selbst. Denn er soll Christus aufopfern seinen Glauben, sein Gebet und seine

¹ Vgl. z. B. WA 6, 370, 407 f. 653 ff., 8, 421.

² PL 2, 57.

³ WA 6, 407. 564.

Andacht. Solche Priester und Opfer wolle Paulus haben, als er im Briefe an die Römer diesen schrieb: Brüder, ich bitte euch durch die Barmherzigkeit Gottes, daß ihr euren Leib dargebt zum Opfer, einem lebendigen, heiligen und gottgefälligen Opfer, dies ist euer vernünftiger Dienst vor Gott.

Aber außerhalb des innerlichen Reiches muß sein eine äußerliche Regierung und Obrigkeit, ein rechter regierender König. Also muß über das innerliche Priestertum in der Kirche ein äußerliches Priestertum sein in Personen, dazu geweiht und gesetzt, also das Amt äußerlich gegen die christliche Gemeinde zu verwalten“ (Pr 4, 118 r/v. H 543 f.; Ench 60r/v).

Eck gibt also zu, daß alle Christen Priester sind. Aber den Laien komme nur ein inneres geistiges Priestertum zu, genau wie ihr Königtum ein inneres sei. Wie es nun neben diesen noch einen rechten regierenden König geben müsse, so bedürfe es auch in der Kirche noch eines äußeren Priestertums, das von eigens dazu geweihten und eingesetzten Personen ausgeübt würde. Als besonderen Unterschied zwischen dem allgemeinen und dem beamteten Priestertum führt Eck noch an, daß letzteres für die ganze christliche Gemeinde ausgeübt würde, während der Laie nur für sich priesterlich tätig sei⁴, insofern er „seinen Glauben, sein Gebet und seine Andacht Christus aufopere“. Bezeichnenderweise wird hier Christus als das Ziel der priesterlichen Akte des Laien genannt. So sehr scheint dessen Opfer schon von der Opferbewegung in, mit und durch Christus zum Vater losgetrennt zu sein.

Neben dem Beispiel, daß ja auch die äußeren und materiellen Tempel nicht überflüssig gemacht seien, weil nach dem hl. Paulus jeder Christ ein Tempel Gottes sei, führt Eck für den Bestand eines besonderen Priestertums noch Ex 19,6 an. Von hier aus müsse die Petrusstelle (1 Petr 2,9) gedeutet werden, danach sei aber auch das Volk Israel ein Volk von Priestern und Königen gewesen, und doch habe es ein Priestertum gegeben, das dem Aaron und dem Stamme Levi vorbehalten gewesen sei.

Als Beweis für das Bestehen eines besonderen Priestertums ist diese Stelle sicher überzeugend, aber sie bietet keine Veranlassung, das Priestertum der Laien zu einem bloß bildlichen abzuschwächen und als unwirklich hinzustellen. Denn der Angehörige des auserwählten Volkes opferte doch wirklich⁵.

Im Enchiridion zieht Eck noch Augustinus als Zeugen heran, der in „De civitate“⁶ zu Offb 20,6 folgendes sage: „Das ist

⁴ „gegen sich selbst . . . gegen christenlich Gemein“.

⁵ Vgl. R. Grosche, Das allgemeine Priestertum, in: Pilgernde Kirche (Freiburg 1958) 170 f.

⁶ XX, 10; CSEL 40, 1, 455.

natürlich nicht nur von den Bischöfen und Priestern gesagt, die heutzutage in der Kirche Priester im eigentlichen Sinne (proprie) heißen, sondern wie wir alle als Christen bezeichnen wegen der mystischen Salbung, so auch alle als Priester, weil sie Glieder des einen Priesters sind“. Eck sieht diese Stelle nur unter dem Gesichtspunkt, daß hier das besondere Priestertum als Priestertum im eigentlichen Sinne bezeichnet wird. In den Homilien verweist er noch einmal auf dieses Augustinus-Zitat, ohne es aber anzuführen. Hier wird es noch mehr abgeschwächt. Auf den Einwand Luthers, alle Christen seien von Christus gesalbt, entgegnet Eck, das leugne niemand, die Kinder würden ja bei der Taufe gesalbt, und deshalb hießen wir alle, wie Augustinus bestätige, Christen. „Aber“, so fährt Eck fort, „diese gemeine Salbung aller Christen ist nicht geordnet zu priesterlicher Weihung, sondern zu dienen und zu streiten unter den Fahnen des hl. Kreuzes wider die Feinde Christi, wider den Teufel, Welt und Fleisch“ (Pr 4, 118v, H 545).

An sich hatte Eck in den Predigten über die Taufe bei der Erklärung des Taufritus den Sinn der Salbung darin gesehen, daß in der Taufe die Christen zu Kämpfern Christi, zu Königen und Priestern würden. Er hatte hier die Stellen Offb 5, 10 und 1 Petr 2,9 zitiert, dann allerdings auch dieses Priester- und Königtum als ein geistliches⁷ charakterisiert⁸.

Hier in den Predigten über das Priestertum stellt er aber die direkte Beziehung der Salbung bei der Taufe mit dem Priestertum in Abrede. Wir können daran sehen, wie wenig Inhalt er dem sog. geistlichen Priestertum zubilligt und wie wenig er es in das rechte Verhältnis zum Priestertum Christi und zum besonderen Priestertum zu bringen versteht.

Aber einmal sieht Eck doch die aktive Teilnahme des Laien an der Darbringung des Messopfers, und damit also eine Betätigung seines Priestertums, die über das bloß geistige Opfer hinausgeht. Und zwar im 5. Band seiner Predigten, die über die 10 Gebote handeln. Hier begründet er beim dritten Gebot auf

⁷ Eck macht den Unterschied zwischen geistig und geistlich, wie wir ihn heute kennen, noch nicht. Dem lat. Wort spiritualis entspricht bei ihm das deutsche geistlich, das aber die Bedeutung unseres Wortes „geistig“ hat.

⁸ „Neque vero temere morem hunc per spiritus sancti intinctum ab ipsis suscepit apostolis, quoniam et in veteri testamento sacerdotes ungebantur, similiter et reges, ut Saul et David ter. Johannes quoque in persona omnium Christianorum ait: Redemisti nos deo in sanguine tuo ex omni tribu et lingua et populo et natione et fecisti nos deo regnum et sacerdotes (Offb 5, 9—10). Petrus etiam de Christianis omnibus loquens inquit: Vos estis genus electum, regale sacerdotium. Quum igitur omnes Christiani in baptismo spirituales efficiantur reges et sacerdotes, ad id muneris spiritualiter etiam eos iniungi convenit“ (H 126 f.).

folgende Weise die Verpflichtung zum Besuch der Sonntagsmesse: Die Heiligung des Sabbats bei den Juden habe darin bestanden, daß sie über das tägliche Opfer hinaus noch zwei einjährige, fehlerlose Lämmer und zwei Zehntel mit Öl angerührtes Feinmehl als Speiseopfer darbrachten⁹. Nun haben wir Christen nach Eck kein anderes „äußerliches Opfer“ als die Messe. „Wenn also die Juden ihren Sabbat besonders mit Opfern geehrt haben, wieviel mehr soll das tun ein Christ alle Sonntage. Denn jeder, der steht und höret eine Messe, der ist ein Mitopferer, wie der Priester spricht in der Stillmesse: Herr sei eingedenk deiner Diener und Dienerinnen und aller derrer, die herumstehen, für welche wir dir opfern oder welche opfern dieses Lobopfer. Denn wie der Priester opfert als ein Diener gemeiner christlicher Kirche, also opfern auch die Umstehenden in ihrem Gemüt, Herz und Begierd, wie die Lehrer sagen. Das gehört nun zu dem Sonntag“ (Pr 5, 23v).

An dieser Stelle werden Wahrheiten ausgesprochen, die wir sonst von Eck nicht hören. Spricht er hier aus dem Erbe der Vergangenheit, das aber schon weithin verdämmert war? Mit aller wünschenswerten Deutlichkeit wird der Laie hier als Mitopferer bezeichnet. Doch muß es uns auffallen, daß Eck hier nicht vom Priestertum des Laien spricht. Geschieht das aus polemischen Rücksichten, oder liegt in seinem Bewußtsein das allgemeine Priestertum der Laien so weit weg von der hl. Messe, daß diese Gedankenverbindung sich bei ihm nicht einstellt?

Nun spricht Eck auch an dieser Stelle vom Opfer des Laien als einem Opfer in Gemüt, Herz und Begierde. Zwar braucht das an sich keine Verflüchtigung ins bloß ‚Geistige‘ zu sein, aber es liegt nahe, Eck im Zusammenhang mit dem zu verstehen, was er sonst über die Art des Opfers des Laienpriesters sagt. Dann wird es freilich sehr unwahrscheinlich, daß Eck hier an ein wirkliches Mitopfern gedacht hat.

Wir können Ecks Auffassung zusammenfassen in folgender Stelle aus dem Enchiridion: „Es besteht also ein sehr großer Unterschied (maximum discrimen) zwischen dem Laienpriester bzw. Laienpriestertum und dem hierarchischen Priestertum. Es straucheln also die Lutheraner, weil sie sich täuschen lassen durch den Trugschluß einer Äquivokation (per aequivocationis sophisma). Denn sie erkennen nicht, wie in den heiligen Schriften der Name des Priesters und des Priestertums in verschiedener Weise zugeschrieben wird, einmal denen, die zu diesem Amte aus dem Volke herausgehoben sind, damit sie beten für ihre und des Volkes Sünden und dann denen, deren Vorsteher jene sind und für die jene opfern und beten. Jene nämlich heißen im

⁹ Nm 28, 9.

eigentlichen Sinne Priester, die letzteren werden nur als Teilhaber und im übertragenen Sinne Priester genannt“¹⁰.

Eck trennt also das allgemeine Priestertum scharf vom besonderen Priestertum ab. Der Laie ist nur im übertragenen Sinne Priester. Ich rede in einer Metapher, wenn ich ihn als Priester bezeichne. Ja, Eck geht so weit, das Wort ‚Priester‘, auf Laie und Priester angewandt, als einen äquivoken Begriff hinzustellen. Wenn das nach dem Sprachgebrauch der Philosophie auch nicht stimmt und es sich immer noch um eine Analogie, wenn auch bloß um eine äußere, handelt, so mag uns das doch zeigen, wie wenig Wirklichkeit und wie wenig Zusammenhang mit dem Opfer Christi in der Messe Eck dem allgemeinen Priestertum zumißt. Er braucht hier dieselben Ausdrücke, wie an der Stelle, wo er vom Zusammenhang von Messe und Kreuzesopfer spricht. Dem „zweierlei Priestertum“ (Pr 4, 118r) hier entspricht die „gemina oblatio“ (Sa XLIIr) dort, und dem „per aequivocationis sophisma“ (Ench 51 r) das „per ignorantiam aequivoci“ (Sa XLIIr)¹¹. So findet unsere Behauptung, daß Eck Messe und Kreuzesopfer so sehr trenne, daß faktisch zwei der Substanz nach verschiedene Opfer bei ihm vorliegen, hier ihre Bestätigung. Denn das allgemeine und besondere Priestertum, deren Verhältnis zueinander mit denselben Worten charakterisiert wird wie das von Messe und Kreuzesopfer, haben bei ihm kaum etwas miteinander zu tun.

Wenn wir aber die Behandlung des allgemeinen Priestertums bei Eck mit der bei Luther vergleichen, dann zeigt sich uns, daß Eck nicht etwa einer Überbetonung des allgemeinen Priestertums durch Luther gegenüber dessen Bedeutung herabsetzt. Nein, er läßt Luthers Auffassung vollauf gelten, ist einer Meinung mit ihm. Er betont nur, daß es daneben noch ein besonderes Priestertum gibt. Luther hatte aber nun das Laienpriestertum nicht überbetont. Im Gegenteil, er hatte ihm das Herzstück herausgebrochen. Denn als er das Opfer fallen ließ, nahm er neben dem besonderen auch dem allgemeinen Priestertum seine innerste Grundlage. Es bleibt ein bloß geistiges Priestertum mit dem Opfer des Herzens und des Gebetes übrig. „Die Réformation hat vom allgemeinen Priestertum das Wort gehabt, die Sache hatte gerade sie preisgegeben“¹².

Eck sieht diese Zusammenhänge nicht. Das kommt schon äußerlich darin zum Ausdruck, daß er das Sakrament der Priesterweihe in Kapitel 7, die Messe als Opfer aber erst in

¹⁰ Illi enim proprie vocantur et dicuntur sacerdotes hierarchici. Isti vero appellantur solum participative et metaphoricè sacerdotes, ut dictum est“ (Ench 1535 E 2v).

¹¹ S.o.S. 144 f.

¹² Grosche a.a.O. 184.

Kapitel 17 seines Enchiridion behandelt. Er weist auch nicht darauf hin, daß die Ablehnung des Sakramentes der Priesterweihe mit der Preisgabe der Messe als Opfer gegeben ist: Auch lehnt er die Auffassung Luthers vom allgemeinen Priestertum nicht als ungenügend ab.

Vielleicht wird man gegen diese Kritik an Eck einwenden, sie geschehe zu sehr von der größeren und tieferen Einsicht unserer Zeit her. Sie erwarte von Eck Anschauungen, die heute wieder lebendig geworden seien, verkenne dabei aber die Möglichkeiten der damaligen Zeit. Dieser Einwand ist schon grundsätzlich unberechtigt. Denn die Lehre vom allgemeinen Priestertum ist in der hl. Schrift klar ausgesprochen. Unter ihr Gericht aber darf und muß man jede Zeit stellen. Aber tatsächlich wird auch hier gar nicht etwas verlangt, das über die Möglichkeit der Zeit Ecks hinausging. Das mag wiederum ein Vergleich mit Schatzgeyer zeigen. In seiner Schrift „Ein gietliche und freuntliche antwort und unnterricht . . .“ (München 1526) zeigt er, daß als Glieder am Leibe Christi alle Christen mit Christus opfern und alle Priester sind: „Der hl. Petrus spricht: Ihr seid ein königliches Priestertum. Sind die Glieder Christi Priester und ein Priestertum, so haben sie auch Macht, zu opfern. Sprichst du aber: Ja, sie haben Macht, zu opfern, aber nicht Christus sondern (wie Petrus spricht) geistliche Opfer, und Paulus: Ich bitte euch, Brüder, daß ihr euren Leib gebt als ein lebendiges Opfer. Antwort: Ich frage dich, was sind alle Opfer ohne Christus? Was opfern die Glieder Christi in ihrem Opfer anders als Christum, ihr Haupt, der in ihnen lebt und wirkt und in dem sie wiederum leben und wirken, in welchem all ihre Opfer angenehm sind. Was opfern sie an dem Überbau, so sie den Grund nicht opfern“ (EIVr).

Hier wird das Priestertum der Laien nicht als ein bloß „geistiges“, moralisch-asketisches aufgefaßt. Es handelt sich um ein wirkliches Priestertum, das in der aktiven Teilnahme am Opfer Christi besteht. Alle Opfer des christlichen Lebens in der Welt sind nach Schatzgeyer Auswirkungen dieser Opfergemeinschaft mit Christus in der Messe, was in dem Beispiel vom Überbau und Baugrund besonders deutlich wird. So versteht Schatzgeyer es nicht nur, dem Anliegen Luthers gerecht zu werden, sondern darüber hinaus wird bei seiner Darstellung deutlich, wie das, was Luther für die Laien an Würde und Vollmacht in Anspruch nahm, weit hinter der Größe und Herrlichkeit zurückbleibt, die die Fülle und Tiefe katholischer Wahrheit den Christen zuspricht.

Auch dieser Abschnitt hat uns wieder gezeigt, wie verwandt Eck mit den Reformatoren ist, was die formale Art des Denkens

angeht. Auch er weiß bestimmte Wahrheiten nicht mehr in den organischen Zusammenhang der Lehre Christi einzuordnen. Was aber jene deshalb über Bord werfen, das hält er, weniger aus Einsicht als aus Treue zur Kirche und zu dem überkommenen Glaubensgut, fest.

§ 18 Die Sprache in der Liturgie.

a. Die Bedeutung dieser Frage.

Nach dem, was wir nun schon wissen über Ecks Auffassung von der aktiven Teilnahme des Laien am Kult und, was noch wichtiger ist, über seine nominalistische Weise zu denken und die damit gegebene Wertung des Wortes und der Sprache, werden wir nicht erwarten, daß er bereit ist, der Volkssprache irgendwelchen Raum im Gottesdienst der Kirche einzuräumen oder daß er auch nur in der Lage ist, die reformatorische Forderung in diesem Punkte zu verstehen und die ihr immanente, werbende und zündende Kraft zu ahnen.

Hier ging es aber nicht um eine nebensächliche Frage. Sie ist auch nicht nur wichtig geworden wegen der praktischen Auswirkung, weil sich etwa ganze Gemeinden durch den deutschen Choral in die reformatorische Kirche hineingesungen haben, wie man wohl gesagt hat. Sie ist wenigstens nicht in dem Maße bloß aus praktischen Gründen bedeutungsvoll geworden wie die Kommunion unter beiden Gestalten.

Ja, wenn die Reformation diese Teilfrage als Anliegen gar nicht aufgegriffen hätte, dann müßte doch hier von ihr gehandelt werden. Denn hier findet sich eine Antwort auf die Frage, wie es möglich war, daß das katholische Volk sich die Messe in so kurzer Zeit nehmen und verleben ließ: das Volk wußte nicht genügend, was es hier zu verteidigen hatte, weil sein Wissen vom Wesen, Inhalt und Verlauf der Messe nur sehr allgemein und mangelhaft war. Um Kenntnis darüber zu erlangen, war es auf die Predigt angewiesen, weil die lateinische Sprache ein unmittelbares Mitvollziehen, das die beste, weil lebendige und ganzheitliche Einführung in das Geheimnis gewesen wäre, unmöglich machte. Waren die Predigten über die Messe im ganzen Mittelalter schon nicht zahlreich, so genügten die des 15. Jahrhunderts, was Zahl und Inhalt anging, sicher nicht¹³.

¹³ Vgl. A. Franz, Messe i. M. 638 ff. Über die Predigt des 15. Jh. heißt es dort: „Im allgemeinen fehlt den meisten Predigten des 15. Jahrhunderts eine tiefere Auffassung der Bedeutung des hl. Opfers sowie die warmherzige Darlegung der Segnungen desselben und der dem gläubigen Christen daraus erwachsenden moralischen Pflichten, wie wir sie in Predigten des 13. Jahrhunderts, insbesondere bei Berthold von Regensburg, finden“ (S. 676).

Hat auch die Predigt faktisch ihrer Aufgabe, das notwendige Wissen über Verlauf und Inhalt der Messe zu vermitteln, nicht genügt, so hätte wenigstens die Möglichkeit dazu bestanden. Für den Canon war auch diese Möglichkeit noch weitgehend eingeschränkt. Denn er wurde in seinem Wortlaut dem Volke vorenthalten. Er wird in den für den Laien bestimmten Meßerklärungen vielfach überhaupt übergangen oder mit einigen Hinweisen auf die Gegenwart Christi auf dem Altar und das Verhalten des Gläubigen bei der Elevation abgetan ¹⁴.

Wie konnte aber dann das Volk den Angriffen der Reformatoren, die sich ja besonders gegen den Canon richteten, gewachsen sein? A. Franz macht den Kontroverstheologen den Vorwurf, daß sie den Angriffen Luthers keine volkstümliche Meßerklärung entgegengestellt hätten — eine solche erschien erst 1535 in dem „Tewtsch Rational über das Amt heiliger meß“ des Bischofs Berthold Pürstinger v. Chiemsee — er muß aber schließlich zugaben, daß auch dieses Versagen ohne Zweifel „der traditionellen Praxis der Verheimlichung des Wortlautes des Kanons vor den Laien mit zur Last zu legen ist“ ¹⁵.

Hat die Vorenthaltung des Kanons und die lateinische Sprache eine große Unwissenheit des Volkes (und damit den leichten Sieg der Reformation) zur Folge gehabt, so sind das nicht die einzigen und weitreichendsten Auswirkungen. Wir haben hier auch die Ursachen für die Mißbräuche zu suchen, die es überhaupt erst möglich machten, daß Luther mit einer solchen Leidenschaft gegen die Messe als Opfer anrennen konnte und von seiner Sicht aus mußte.

Wenn nach Thomas von Aquin beim Sakrament das Wort zum Zeichen hinzutreten muß, um dem sinnlichen Element seine Vieldeutigkeit zu nehmen und es in die Klarheit und Eindeutigkeit des Geistes zu heben ¹⁶, so kann ich ohne die Kenntnis der Worte den Sinn des Sakramentes nicht voll erfassen, laufe wenigstens Gefahr, ihn zu verfehlen oder ihn verblässen zu lassen. Weiter ist nach Thomas das Wort wesensnotwendig für das Sakrament im Hinblick auf den Menschen, der geheiligt wird. Der leibgeistigen Natur des Menschen entsprechend erreicht das Sakrament seine heiligende Wirkung, indem das Sinnending den Leib berührt und das Wort von der Seele geglaubt wird. Denn nach dem hl. Augustinus hat das Wasser seine gewaltige Kraft aus dem wirkenden Wort aber nicht, weil dieses gesprochen wird, sondern

¹⁴ Franz, Messe i. M. 630. ¹⁵ Franz, Messe i. M. 636.

¹⁶ „et propter hoc per verba magis distincte possumus exprimere quod mente concepimus. Et ideo ad perfectionem significationis sacramentalis necesse fuit, ut significatio rerum sensibilibus per aliqua verba determinaretur“ (S. th. IIIq. 60a. 6).

weil es geglaubt wird ¹⁷. Hiermit wird es noch deutlicher, wie gerade das Wort des Sakramentes dieses vor einer magischen und rein sachlichen Auffassung schützt und seinen Charakter als Geschehen sicherstellt, wie das Wort immer darauf hinweist, daß das Sakrament seine Kraft hat aus dem Worte Christi, das hier und jetzt gesprochen und im Glauben vollzogen wird. Allerdings zunächst im Glauben der Kirche, dem sich aber, wenn es zur fruchtbaren Auswirkung des Sakramentes kommen soll, der Glaube des Menschen, der das Sakrament empfängt, anschließen muß, soweit dieser dazu in der Lage ist. Heute bedarf es eines solchen Hinweises, daß das Subjekt des Glaubens bei der Spendung und bei dem Empfang der Sakramente zunächst die Kirche und nicht der einzelne Mensch ist, weil wir in der Neuzeit sofort Angst vor der subjektivistischen Auflösung des Sakramentes haben, wenn von der Notwendigkeit des Glaubens beim Empfang der Sakramente gesprochen wird; Angst davor, daß das opus operatum gegenüber dem opus operantis zu kurz kommt. Die oben zitierten Sätze des hl. Thomas dürfen heute in dieser Unbekümmertheit kaum ausgesprochen werden, ohne Hinzusetzung eines distinguierenden Kommentars ¹⁸. So sehr der Glaube der Kirche und nicht des Einzelnen die Gültigkeit und Wirksamkeit des Sakramentes sicherstellt, muß er doch im Glauben des Einzelnen, des Spenders wie Empfängers des Sakramentes, fruchtbar werden, damit auch das Sakrament seine ganze Fruchtbarkeit auswirken kann. In den letzten Jahrhunderten ist das erste so stark betont worden, daß das zweite darüber in den Hintergrund trat und immer mehr der Charakter des Sakramentenempfanges als einer personalen Begegnung mit Christus verloren ging.

Ähnlich gibt es ja auch eine Art, vom objektiven Gebet zu sprechen, die vergißt, daß dieses objektive Beten vom Subjekt her erfüllt werden muß im gläubigen und persönlichen Mitvollzug. Erst dann ist aber der Subjektivismus wirklich überwunden. Denn die Erfahrung zeigt immer wieder, wie vielfach gerade das Bestreben, die Objektivität des Betens und der Sakramente sicherzustellen, sich mit praktischem Subjektivismus verbindet. Denn wenn der Objektivismus zum Ritualismus geworden ist, dann wird das nicht erfüllte und deshalb auch nicht gebundene

¹⁷ Secundo possunt considerari sacramenta ex parte hominis qui sanctificatur, qui componitur ex anima et corpore, cui proportionatur sacramentalis medicina, quae per rem visibilem corpus tangit et per verbum ab anima creditur. Unde Augustinus (super illud Joan. 15): 'Jam vos mundi estis propter sermonem etc.', dicit (tract. 80 in Joan.): 'Unde est ista tanta virtus aquae, ut corpus tangat, et cor abluat, nisi faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur?' (S. th. IIIq. 60a. 6).

¹⁸ Vgl. Deutsche Thomasausgabe 29, 486 f.

Subjekt diese Erfüllung anderswo suchen. Es wird sich immer wieder neben dem Dom objektiven Betens, wo das Gebet in die Gefahr geraten kann, zum Dienst im Sinne bloßer Verrichtung zu werden, Kapellen des sogenannten persönlichen Betens bauen, in denen allein es eigentlich zu Hause ist und wo es sich nun um so ungehemmter auswirken kann.

Thomas ist an der oben zitierten Stelle noch unbelastet von unseren apologetischen und polemischen Rücksichten. So spricht er zunächst von dem Glauben dessen, der das Sakrament empfängt (ab anima creditur), ohne natürlich dadurch den Glauben der Kirche auszuschließen. Er betont an dieser Stelle, daß angemessenerweise beim Menschen als Geistwesen die Heiligung erreicht wird nicht allein dadurch, daß das sinnliche Zeichen den Leib berührt, sondern daß der Mensch glaubt. Geglauht werde aber im Antwortgeben auf das Wort oder im Mittvollziehen des Wortes. Deshalb sei das Wort neben dem Zeichen zum Zustandekommen des Sakramentes notwendig. Der Argumentation liegt damit zu Grunde, daß Thomas hier zunächst den Glauben des Empfängers im Auge hat. So versteht er auch das Augustinuszitat.

Was Thomas hier vom *verbum sacramenti* im engeren Sinne sagt, das gilt vom Wort im Kult überhaupt. Auch dieses hat die Aufgabe, das Geschehen zu deuten, es in die Artikuliertheit des Geistes zu heben und so allem magischen Mystizismus zu entziehen. Weiter ist es auch in besonder Weise auf den Glauben des Menschen hingeeordnet. Es hat sein Ziel, auch was die Verherrlichung Gottes angeht, erst gefunden, wenn es von den Teilnehmern am Kult im Glauben mitvollzogen ist. Wir können mit Söhngen sagen, daß das Wort des Kultes als *verbum fidei* d. h. der Wortgottesdienst sich ähnlich zum Sakrament als Ganzem d. h. zum Sakramentgottesdienst verhält, wie das Wort des Sakramentes zum Zeichen des Sakramentes¹⁹.

Von hier aus wird aber klar, wie die Gefahr, im Sakrament besonders in der Messe eine bloße Sache, ja ein magisches Mittel zu sehen — nach Franz ist das Spätmittelalter dieser Gefahr weitgehend erlegen²⁰ — deshalb im deutschen Mittelalter eine so unausweichbar große war, weil der Laie keinen Zugang zum

¹⁹ Vgl. G. Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit* 18.

²⁰ A. Franz, *Messe* i. M. 315: „Man übertrieb in irrümlicher Auffassung der Wirksamkeit der Messe *ex opere operato* die Bedeutung der Suffragien der Messe, insbesondere der für die Verstorbenen, und sah in der Messe gleichsam ein magisches Mittel, mit welchem man beliebige Erfolge zu Gunsten Lebender und Verstorbener erreichen konnte“. Bei diesem Zugeständnis ist die wenig liebevolle Behandlung des Wessels Gansfort bei Franz (S. 312 f.) umso auffällender und unverständlicher.

Wort des Sakramentes hatte. Beim Kanon bzw. dem Einsetzungsbericht war ihm dieser Zugang grundsätzlich versperrt, sonst wegen der lateinischen Sprache weitgehend praktisch. Die Möglichkeit, durch Unterricht und Predigt den Laien mit dem Inhalt der lateinischen Formeln und Gebete vertraut zu machen, war in sich schon ziemlich begrenzt, und dazu wurde von ihr in einer Zeit, die sich sowieso weitgehend mit mehr peripheren Glaubenswahrheiten aufhielt, entsprechend wenig Gebrauch gemacht.

Aber ganz davon abgesehen, ist es für den Vollzug des Glaubens ein großer Unterschied, ob an sich unverständliche Worte mich an bestimmte Inhalte, von denen ich durch Unterricht Kenntnis habe, erinnern, oder ob ich im Hören des Wortes selbst diese Inhalte unmittelbar aufnehme. Das sakramentale Wort wird, wenn es nicht verstanden, aber auch, wenn es nur verstanden und nicht lebendig mitvollzogen werden kann, immer etwas von einer Formel behalten. Womit die oben angeführten Gefahren unmittelbar gegeben wären.

Wenn aber das Wort nicht mitvollzogen werden kann, wenn es bloße Formel bleibt, dann schwindet auch auf die Dauer das Bewußtsein von der Tiefe des Mysteriums. Die fremde, für die Meisten unverständliche Sprache und das Verschweigen der Worte des Kanons wird zwar durchweg damit begründet, daß so das Mysterium vor der Profanation geschützt werden soll. Aber so kann der Mysteriencharakter nur sehr vorläufig und oberflächlich gewahrt werden, er wird hier ins Vordergründige und Äußerliche verlegt und gleitet leicht ins bloß Numinose — Geheimnisvolle oder ins Magische ab. Das Wort, das verstandene und vollzogene Wort, entschleierte dagegen das Mysterium nicht, sondern weist auf seine eigentliche und für unser Begreifen nicht aufzuhellende Tiefe hin. Es stößt uns gleichsam immer von neuem auf das Heilige, das hier geschieht, und im gläubigen Mitvollzug wird der Mensch selbst in das Mysterium hineingezogen. Denn das Wort nimmt selbst teil am Mysterium, dieses ist in das Wort eingegangen. Das Wort, auch das Wort als Mysterium, ist aber wesentlich auf den hörenden Vollzug hingeeordnet.

Daß die lateinische Sprache aber das heilige Wort nicht vor der Profanierung schützt, sondern es gerade ihr aussetzt, weil sie den Zugang zu seiner Tiefe versperrt, wird schon durch die Erfahrungen aller Jahrhunderte bestätigt. Denn gerade die unverständlichen lateinischen Formeln wurden und werden immer wieder Anlaß zu Spott und Parodie.

Von hier aus wird deutlich, daß nicht jede Forderung nach dem Verstehenkönnen des kultischen Wortes mit Rationalismus gleichgesetzt werden kann, nur weil in der Reformation teil-

weise und in der Aufklärung durchweg im Namen eines solchen Rationalismus und der damit verbundenen primär pädagogischen und erbaulichen Auffassung vom Kultus die Forderung nach der Muttersprache gestellt wurde. Man kann also von zwei verschiedenen Einstellungen zum Kultus aus die Forderung stellen, daß der Laie den Kanon bzw. die Wandlungsworte hörend mitvollziehen kann und der Kult ganz oder zum Teil in der Muttersprache gehalten wird.

Für die eine ist das pädagogische Moment ausschlaggebend. Hier ist der Gottesdienst eine „öffentliche Reizung zum Glauben und zum Christentum“²¹, ein Mittel zur Belehrung und zur Erbauung der Gemeinde. Die Forderung nach der Muttersprache im Gottesdienst ist damit selbstverständlich gegeben. Aber hier droht der Kult der Kirche auch subjektivistisch aufgelöst zu werden, daß nämlich nicht mehr Gott und seine Verherrlichung im Mittelpunkt steht sondern der Mensch, seine Erbauung und sein Heil, und daß weiter nur noch über etwas geredet wird, ohne daß wirklich etwas geschieht.

Die oben bezeichneten Forderungen können aber auch noch von einer wesentlich anderen Einstellung zum Kult hervorgebracht werden. Dabei wird dessen Sakramentalität nicht nur nicht aufgelöst, sondern als Anliegen besonders lebendig aufgegriffen. Der Kult der Kirche ist hier zunächst und zu allererst Mysterium, d. h. durch Wort und Sakrament wird das Heil in Christus wirkliche Gegenwart und an uns vollzogen. Mit dieser Haltung zum Kult paart sich aber eine realistische Auffassung vom Wort und von der Sprache. Diese ist nicht bloßes Gefäß zur Übermittlung abstrakt gewordener Denkinhalte, sondern das Element, in dem ich denke und fühle, die Weise, in der ich mir die Wirklichkeit aneigne und an ihrer Wahrheit partizipiere²².

Wird von hier aus die Forderung gestellt, daß im Kult das Wort der Verkündigung und des Sakramentes hörend aufgenommen werden kann, dann wird sie viel unabdingbarer sein als bei der pädagogisch-rationalistischen Einstellung. Denn die letztere kann sich damit zufrieden geben (und hat das immer wieder getan), daß die Kluft zwischen dem Laien und dem Kult nur irgendwie überbrückt wird. Solche Brücken wären die Predigt, die damit aber mehr Unterricht als Verkündigung würde, oder das Buch, daß nämlich der Laie mitliest, was eigentlich hörend aufgenommen werden muß. Speziell für die Schwierigkeit der Fremdsprache böte sich als Brücke neben dem Nachlesen in

²¹ Luther, „Deutsche Messe (1526)“. WA 19, 95.

²² Vgl. W. Wühr, Volk und Sprache, in: Gelbe Hefte 15 (1938/1939) 425 ff.

einer Übersetzung noch das Erlernen der Kultsprache durch weite Kreise der Gläubigen.

Für die zweite Auffassung sind alle diese Brücken unzureichend, weil sie alle auf eine Rationalisierung des Wortes hinauslaufen. Sie macht erster mit der Bedeutung der Sprache und mit der Tatsache, daß das Mysterium sich an die Sprache gebunden hat. Für sie hat das Mysterium im Wort, was die Verherrlichung Gottes und was die Heiligung des Menschen angeht, erst dann seine Erfüllung gefunden, wenn der Mensch dieses Wort hörend mitvollziehen kann, erst dann ist in seine gläubige Antwort sein ganzes Wesen mitsamt den Schichten, die nie in das Bewußtsein treten, eingeschlossen.

Ich habe hier etwas weiter ausgeholt und die tieferen Zusammenhänge aufzuweisen versucht. Aber nicht etwa, weil ich der Meinung bin, Eck oder auch den Reformatoren seien diese tieferen Zusammenhänge aufgegangen. Eck scheint überhaupt nichts davon zu wissen. Für die Reformatoren war bei der Forderung nach der Muttersprache im Gottesdienst vielfach das pädagogische Moment beherrschend. Aber die Auswirkung dieser tiefen Mächtigkeit der Sprache war ja nicht davon abhängig, ob die Menschen sich damals ihrer bewußt waren. Sie konnte auch denen zugute kommen, die sich ihrer unbewußt bedienten.

b. Die Haltung der Reformatoren zur Sprache und ihre Forderungen.

Bevor ich die Auffassung Ecks von der Sprache und seine Verteidigung der lateinischen Liturgiesprache vorführe, möchte ich zunächst einen Blick auf das Werk der Reformatoren werfen, um festzustellen, aus welcher Haltung zum Gottesdienst heraus sie die Verdeutschung der Liturgie forderten und welches Gewicht sie dieser Frage zumalten.

Oberflächlich betrachtet, lösten die Reformatoren die Sakramentalität des Kultus weitgehend auf. Sie sahen nicht mehr, daß er objektive Gegenwärtigkeit des Heiles ist und dieses dem Gläubigen vermittelt. Wenn jeder als einzelner in seinem Glauben den Weg zu Gott gehen muß (und darauf lief ja die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung im Letzten hinaus), dann kann der Gottesdienst nur noch die Funktion haben, den Einzelnen zu diesem Weg hinzuführen, aufzufordern und anzureizen. Hat er dieses Ziel erreicht, so macht der Gottesdienst sich (wie alle pädagogische Bemühung) selbst überflüssig. Denn die „bereits Christen sind“, bedürfen nicht mehr des geordneten und festgelegten Gottesdienstes²³.

²³ „Denn summa wyr stellen solche ordnung gar nicht umb der willen, die bereyt Christen sind, denn die bedürffen der dinge keyns,

Aber wenn diese Auffassung auch vielleicht die beherrschende gewesen ist, vor allem diejenige, die die protestantische Entwicklung für die kommenden Jahrhunderte bestimmte, so liegen die Dinge für die ersten Jahrzehnte der Reformation doch nicht so einfach. Vor allem bei Luther selbst nicht. Es lohnt sich, im einzelnen einmal der Frage nachzugehen und genauer nach den Motiven für die Forderung einer deutschen Messe durch die Reformatoren zu fragen, um so auch Ecks Eintreten für die lateinische Sprache richtig bewerten zu können.

Für Luther besteht, wie wir schon sahen²⁴, das Wesen der Messe in dem Einsetzungsbericht, den Worten des Testaments, in denen uns die Vergebung der Sünden zugesichert ist, die deshalb die summa, das Compendium des ganzen Evangeliums sind. Wegen der hohen Bedeutung dieser Worte, vor allem wegen ihrer Hinordnung auf den gläubigen Mitvollzug durch Priester und Laien, hatte Luther schon früh die Forderung gestellt, daß diese Worte gehört werden sollten, also laut gesprochen würden, und daß sie verstanden werden müßten, also in der Muttersprache gesprochen würden. Die erste Forderung war und blieb für Luther die primäre und wichtigere. So sagt er im „Sermon von dem NT . . . (1520): „zum ersten haben sie uns diese Worte des Testamentes verborgen und gelehrt, man solle sie den Laien nicht sagen, es seien heimliche Worte, allein in der Messe von dem Priester zu sprechen. Hat nicht hier der Teufel uns das Hauptstück von der Messe meisterlich gestohlen und in ein Schweigen gebracht? Denn wer hat je predigen gehört, daß man in der Messe soll diese Worte wahrnehmen und darauf trotzdem mit einem festen Glauben, was doch das Vornehmste hätte sein sollen? Also haben sie sich gefürchtet und uns das Fürchten gelehrt, wo nichts zu fürchten ist, ja wo aller unser Trost und unsere Sicherheit beschlossen liegt. Wieviel elende Gewissen hätte man hier trösten und erretten können, die vor Furcht und Betrübnis verdorben sind. Welcher Teufel hat ihnen doch gesagt, daß die Worte, die die allgeminsten und alleröffentlichsten sein sollen bei allen Christen, Priestern und Laien, Männern und Weibern, jung und alt, sollten allerheimlichst verborgen sein? Wie sollte es möglich sein, daß wir wissen, was die Messe ist, wie sie zu üben und zu halten sei, wenn wir die

um wilcher willen man auch nicht lebt, sondern sie leben um unser-willen, die noch nicht Christen sind, das sie uns zu Christen machen, sie haben yhren Gottsdienst ym geyst. Aber umb der willen mus man solche ordnung haben, die noch Christen sollen werden, odder stercker werden. Gleich wie eyn Christen der tauffe, des worts und sacraments nicht darff, als eyn Christen, denn er hats schon alles, sondern als eyn sunder“ (Deutsche Messe. 1526; WA 19, 73).

²⁴ S.o.S. 55.

Worte nicht sollten wissen, darin die Messe steht und geht? Aber wollte Gott daß wir Deutschen die Messe zu deutsch läsen und die heimlichsten Worte aufs allerhöchste sängen. Warum sollten wir Deutschen nicht die Messe lesen auf unsere Sprache, so die Lateinischen, die Gricchen und viele andere auf ihre Sprache Messe halten“²⁵.

Ähnlich ist Luthers Stellungnahme hierzu in „De captivitate Babylonica“ (1520). Nur wird hier das Schwergewicht noch mehr in den Menschen verlegt. Es geht darum, den Glauben des Menschen zu stärken. Allerdings bleibt Luther doch nicht dabei stehen; er betont nämlich weiter, erst wenn der Mensch im Glauben das göttliche Versprechen annehme, sei das Ziel des Gottesdienstes, die Verherrlichung Gottes, erreicht. Das Verschweigen der Worte des Kanons ist für ihn deshalb der Grund und Ursprung der Mißbräuche, der Verachtung des Testamentes Gottes und der schwersten Sünden des Götzen-dienstes²⁶.

Um der Weckung und Stärkung des Glaubens willen fordert Luther auch die deutsche Sprache in der Messe. Wichtig ist der Zusammenhang, in dem er diese Forderung hier stellt. Luther spricht von der Elevation nach der Konsekration von Brot und Wein. Gegen sie sei nichts einzuwenden, weil sie keinen Opfercharakter habe. Sie leite sich aus dem hebräischen Ritus her,

²⁵ WA 6, 362.

²⁶ „Quin, quod deploramus, in hac captivitate, omni studio cavetur hodie, ne verba illa Christi ullus laicus audiat, quasi sacratoria, quam ut vulgo tradi debeant. Sic enim insanimus, et verba consecrationis (ut vocant) nobis sacerdotibus solis arrogamus occulte dicenda, sic tamen, ut ne nobis quidem prosint, cum nec ipsi ea ut promissiones seu testamentum habeamus ad fidem nutriendam, sed nescio qua superstitione et impia opinione ea reveremur potius, quam eis credimus. Qua miseria nostra quid alius Satan in nobis operatur, quam ut nihil de missa in Ecclesia reliquum faciat, curet tamen interim omnes angulos orbis missis plenos esse, hoc est abusionibus et irrisionibus testamenti dei, gravissimisque idolatriae peccatis mundum assidue magis ac magis onerari ad damnationem maiorem augendam. Quod enim idolatriae peccatum gravius esse potest, quam promissionibus dei per-versa opinione abuti, et fidem in easdem, vel negligere, vel extinguere? . . . Indiget (deus) autem, ut verax in suis promissis a nobis habeatur, talisque longanimitate sustineatur, ac sic fide, spe et charitate colatur. Quo fit, ut gloriam suam in nobis obtineat, dum non nobis currentibus, sed ipso miserente, promittente, donante, omnia bona accipimus et habemus. Ecce hic est verus cultus dei et patriae, quam in missa debemus persolvere. Sed quum promissionis verba non traduntur, quae fidei exercitatio haberi potest? At sine fide quis sperat? quis amat? sine fide, spe, et charitate quae patriae? Non est itaque dubium, universos hodie sacerdotes et monachos cum Episcopis et omnibus suis maioribus esse idolatras, in statu periculosissimo agentes, ob hanc missae seu sacramenti, seu promissionis deo ignorantiam, abusionem, irrisionem“ WA 6. 516 f.

wo man die von Gott empfangenen Gaben unter Danksagung erhoben habe. Weiter liege ihr Sinn darin, uns zum Glauben an das Testament aufzurufen. Sie entspreche dem Hinweis: das ist mein Leib, und spreche die Umstehenden sozusagen durch das Zeichen selbst an. Damit das Zeichen nun aber auch verstanden werden kann und so der Glaube umso wirksamer erweckt wird, verlangt Luther, daß der Einsetzungsbericht laut und in der Volkssprache gesprochen wird. „Denn warum sollte es erlaubt sein, in griechischer, lateinischer und hebräischer Sprache die Messe zu feiern und nicht auch in deutscher oder sonst einer Sprache“²⁷.

Die Forderung nach der deutschen Sprache bezog sich also zunächst auf den Einsetzungsbericht und nicht etwa auf den Wortgottesdienst. Auf den ganzen Kanon schon deshalb nicht, weil der wegfiel bzw. stillschweigend ausgelassen wurde. Denn „deutsche Messe“ war eben identisch mit deutschen Einsetzungsworten, weil „Messe“ im Sinne Luthers identisch ist mit Einsetzungsbericht . . . Wo die Einsetzungsworte deutsch waren, da hatte man im Sinne des Jahres 1522 „deutsche Messe“²⁸. Es geht Luther dabei um ein religiöses Anliegen. Der Laie sollte Zugang haben zu „dem Hauptstück der Messe“. Das nationale Moment mag dabei mit anklingen²⁹. Es hat aber bei Luther nur eine untergeordnete Bedeutung. Denn sonst könnte er sich nicht damit zufrieden geben, wenn dem Laien der Zugang zum Testament auf andere Weise, etwa durch die Predigt, möglich gemacht wird. Aber auch der pädagogische Gesichtspunkt ist nicht der maßgebende. Von hier aus hätte die Forderung der Verdeutschung der Vormesse jedenfalls näher gelegen.

Wir haben uns daran gewöhnt, zu sagen, Luther habe das laute Sprechen der Einsetzungsworte und die deutsche Sprache von seinen falschen dogmatischen Voraussetzungen aus gefordert. Wenn damit auch die Forderung eines Häretikers noch nicht zu einer häretischen Forderung überhaupt gemacht ist — das ist nicht gut möglich, wo das laute Singen des Kanons und der Gebrauch der Muttersprache allgemein so lange in Übung war und zum Teil heute noch ist — so fühlen wir uns doch durch eine solche Feststellung zu leicht davon dispensiert, den Versuch zu machen, dem Ernst der lutherischen Forderung gerecht zu werden.

Wohl steht es außer Zweifel, daß in Luthers Schriften der

²⁷ „Cur enim liceat Gracce et latine et hebraice Missam perficere, et non etiam Alemanice aut alia quacumque lingua?“ (De captivitate, WA 6, 524).

²⁸ L. Fendt, Der lutherische Gottesdienst 94; vgl. 99.

²⁹ Fendt a.a.O. S. 149.

Jahre 1519–20 das Sachmoment nämlich die dem Glauben vorgegebene und von ihm unabhängige, im sinnlichen Zeichen enthaltene sakramentale Wirklichkeit stark in den Hintergrund tritt gegenüber dem Wort, d. h. dem Testament und dem ihm korrespondierenden Glauben. Das Testament ist dabei mehr ein göttliches Versprechen, das mir das Heil zusichert, als daß es selbst mir dieses Heil vermittelt. Das Sakrament selbst scheint vollends Nebensache zu sein. Es tritt zum Wort hinzu, um die in diesem zugesicherte Verheißung Gottes zu bekräftigen und dem angefochtenen Gewissen Sicherheit zu bieten. Es hat also mehr psychologischen Wert und kann zur Not auch entbehrt werden³⁰. Als Beweis dafür pflegt man folgende Stelle aus „Ein Sermon von dem NT (1520)“ anzuführen: „So laßt uns nun lernen, daß in einem jeglichen Gelübde Gottes sind zwei Dinge, die man muß wahrnehmen, das sind Wort und Zeichen . . . die Worte sind göttlich Gelübde, Zusage und Testament, die Zeichen sind Sakrament d. ist heiliges Zeichen. Nun, als vielmehr liegt an dem Testament denn an dem Sakrament, also liegt viel mehr an den Worten denn dem Zeichen. Denn die Zeichen mögen wohl nicht sein, daß dennoch der Mensch die Worte habe, und also ohne Sakrament doch nicht ohne Testament selig werde“³¹.

Luther will hier aber nicht den Wirklichkeitsgrad des Sakramentes auflösen. Er hält auch in dieser Zeit selbstverständlich an der Realpräsenz fest. Denn im Zusammenhang mit einer ähnlich lautenden Stelle in „De captivitate Babylonica“ betont er sie ausdrücklich. Hier sagt er: „Sic et in Missa hac omnium principe promissione, adiecit signum memoriale tantae promissionis suum ipsius corpus et suum ipsius sanguinem in pane et vino“³².

Aber er betont aus seinem Anliegen heraus das Wort und den Glauben so sehr, daß für die Realpräsenz gar kein Platz mehr bleibt. Denn wenn Christi Leib und Blut hier wirklich gegenwärtig ist, dann werde ich dem Sakrament nicht gerecht, wenn ich in ihm nur die Beglaubigung des Testaments, „sigell oder Notarienzeichen“³³ sehe und wenn Christus uns hier nur ähnlich ein Zeichen der Beglaubigung seiner Verheißung gibt, wie Gott dem Noe den Regenbogen, dem Abraham die Beschnei-

³⁰ Vgl. Sommerlath, Der Sinn des Abendmahls 102 ff.; bes. 105. „Es besteht gar kein wesentlicher Zusammenhang zwischen Wort und Sakrament, sondern nur ein psychologischer“ (107).

³¹ WA 6, 363; vgl. WA 6, 518. Vgl. F. Messerschmid, Liturgie und Gemeinde (Würzburg 1939) 44; Sommerlath a.a.O. 105.

³² WA 6, 518. ³³ WA 6, 359; vgl. Sommerlath a.a.O. 102.

ding und dem Gideon den Regen und das Lammfell gegeben hat³⁴.

Wie selbstverständlich aber trotzdem für Luther die Realpräsenz geblieben war, zeigt schon allein die Leidenschaft, mit der er sie schon bald gegen die Schwärmer und „wider die himmlischen Propheten (1525)“ verteidigt hat.

Weiter müssen wir beachten: Wenn Luther in den oben zitierten Stellen vom Wort spricht, dann meint er nicht das Wort der Schrift überhaupt sondern das Wort des Sakramentes. Spricht er aber vom Sakrament, dann meint er damit nach dem Sprachgebrauch Augustinus das äußere Zeichen, das „sacramentum tantum“, wie man später gesagt hat³⁵. Das wirft ein etwas anderes Licht auf Luthers Lehre, das Wort sei bei weitem wichtiger als das Sakrament und man müsse auf das Wort mehr acht geben, denn man könne wohl ohne das Zeichen, nicht aber ohne die Worte selig werden. Hiermit und mit der Zitierung des „Crede et manducasti“ Augustinus³⁶ in diesem Zusammenhang bewegt sich Luther gar nicht in so unerhört neuen Gedankengängen³⁷.

Eck selbst betont ja, wie wir noch sehen werden, daß man eher ohne Sakrament als ohne Predigt auskommen könne. Im wesentlichen bringt Luther hier die Anschauungen über die sogenannte geistige Kommunion, wie sie im ganzen Mittelalter verbreitet waren und besonders durch die Mystik gefördert wurden³⁸. Damals war „das Wort Augustinus unzähligmal angeführt und von der Begierdekommunion verstanden worden“³⁹.

³⁴ WA 6, 358; 6, 518.

³⁵ Vgl. Deutsche Thomasausgabe Bd 30, 385 ff.

³⁶ PL 35, 1602; 35, 1607.

³⁷ „... in Missa verbum Christi est testamentum, panis et vinum sunt sacramentum. Atque maior vis sita est in verbo quam in signo, ita maior in testamento quam sacramento. Quia potest homo verbum seu testamentum habere et eo uti, absque signo seu sacramento. Crede, inquit Aug., et manducasti. Sed cui creditur, nisi verbo promittentis? Ita possum quotidie, immo omni hora, Missam habere, dum quoties voluero, possum verba Christi mihi proponere, et fidem meam in illis alere et roborare. hoc est revera spiritualiter manducare et bibere“ (WA 6, 518; vgl. WA 2, 742).

³⁸ Vgl. P. Browe Die Kommunionandacht im Mittelalter. Jahrb. f. Liturgiewiss. XIII (1935) 45–64. Hier bes. 58–61.

³⁹ Browe a.a.O. 58. „Je seltener der sakramentale Empfang wurde, desto häufiger drang man auf diesen Ersatz, dessen Wert und Notwendigkeit man kraftvoll heraus hob und nicht selten übertrieb. Ohne zwischen dem opus operatum und dem opus operantis zu unterscheiden, stellten die meisten Theologen der Frühscholastik seine Früchte und Wirkungen dem wirklichen Empfang gleich. Auch in späterer Zeit war diese Ansicht sehr beliebt... (Browe führt Beispiele an) ... auch in andern Kreisen herrschte diese Anschauung. Der spanische Pfarrer Guido de Monte Rocherii lehrte um 1353 in seinem weitverbreiteten

Wir müssen Luther hier im Zusammenhang mit seiner Zeit sehen. Es ist auch bezeichnend, daß die katholische Kontroverstheologie an diesem Punkte nicht mit ihrer Kritik angesetzt hat. Bei all dem bleibt aber bestehen, daß Luther Wort und Zeichen so weit voneinander trennt, daß ihre Beziehung zueinander kaum noch sichtbar wird und das, was er „geistig speisen“ nennt, mit dem sakramentalen Mahl kaum noch in Zusammenhang zu stehen scheint. Nun ist es aber bemerkenswert, daß die oben zitierte Stelle aus „De captivitate“, wo Luther die Forderung stellt, daß der Einsetzungsbericht verständlich sein soll, einer der wenigen ist, wo er die Worte mit dem Zeichen in Beziehung setzt. Das Sakrament ist hier gleichsam sichtbares Wort, und das Wort wiederum deutet das Zeichen⁴⁰.

Wir dürfen damit wohl schließen, daß seine Forderung des lauten und deutschen Betens der Einsetzungsworte mit seinen dogmatisch falschen und gefährlichen Auffassungen nicht unbedingt in Zusammenhang zu stehen braucht. Sie wurzelt dagegen mehr in Luthers gläubiger Erfahrung, daß im Einsetzungsbericht der Messe Christus selbst hier und jetzt zu uns spricht und daß jener keine Formel und auch kein historischer Bericht ist. Man kann aber nicht sagen, daß das zur Auflösung des Sakramentalen bei Luther geführt habe. Im Gegenteil, diese „gläubige Erfahrung“ läßt ihn stets an der Realpräsenz festhalten und sie mit einer solch existentiellen Anteilnahme verteidigen.

So grundsätzlich und klar Luthers Bestrebungen in Beziehung auf das laute Sprechen des Kanons und auf die Verwendung der deutschen Sprache auch waren, so sehr zögerte er mit der praktischen Verwirklichung. Luther beschränkte sich zunächst darauf, in „De captivitate“ einige praktische Anweisungen zu geben, die aber an der bestehenden Messe nichts änderten. Sie sollten es dem neugläubigen Priester möglich machen, die Messe in der üblichen Weise zu feiern, ohne daß sein evangelisches Gewissen dabei beunruhigt wurde. Er legt dem Priester nahe, alle Worte der Kollekte, des kleinen und großen Kanons, die vom Opfer handeln, auf das Gebetsopfer zu beziehen, die Messe überhaupt als Kommunionfeier und nicht als Opfer aufzufassen.

„Handbuch für Seelsorgegeistliche“ einfachhin, daß die geistlich Kommunizierenden der Wirkungen des Sakramentes teilhaftig würden. Daß auch zu dieser Zeit einige Pfarrer den Sterbenden für die Begierdekommunion dieselben Gnaden versprachen, zeigt Dominikus Soto († 1560), der diese Anschauung zurückweist.“

⁴⁰ „Nosque circumstantes ceu alloquatur hoc ipso signo . . . adque utinam, ut in oculis nostris manifeste elevat signum seu sacramentum, ita simul auribus nostris aperta altaque voce pronunciat et verbum seu testamentum, idque in qualibet populorum lingua, quo fides exercitaretur efficacius“ WA 6, 524.

Wenn jemand eine Votivmesse bei ihm bestellte, dann sollte er stillschweigend darunter die Gebete, die er für das bestimmte Anliegen bei der Kommunion beten wollte, verstehen, sich aber von jedem Gedanken an das Opfer frei halten ⁴¹.

So brauchte die Einführung der neuen Lehre sich im Gottesdienst vorerst gar nicht bemerkbar zu machen. Selbst wenn der Priester den Kanon bis auf die Einsetzungsworte ausließ und für sich deutsche Gebete betete, trat das nicht in Erscheinung, weil ja der Kanon leise gebetet wurde ⁴².

In der Schrift „Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen (1522)“ warnt Luther ausdrücklich vor übereilten Neuerungen. Er wiederholt hier die oben gemachten Anweisungen und bemerkt ausdrücklich dazu, das sei eine Weise, evangelische Messe zu halten, ohne daß die Gemeinde überhaupt etwas davon erfahre ⁴³.

Auch die Schriften über den Gottesdienst aus dem Jahre 1523 ändern dieses Bild nicht wesentlich. Die Schrift „Von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeinde“ bringt keinen Meßgottesdienst, sondern nur einen Gebetsgottesdienst, der an die Stelle der ausgefallenen werktäglichen Messen treten soll ⁴⁴. Die „Formula missae et communionis“ will auch die alte lateinische, allerdings von Anspielungen auf das Opfer gereinigte Messe bieten ⁴⁵. Luther stellt es hier zwar als begrüßenswert hin, daß die ganze Messe deutsch gelesen wird, behält aber sogar den Einsetzungsbericht und die Lesungen in lateinischer Sprache bei.

Auch die Auswahl der Perikopen läßt er bestehen, obwohl sie ihm mangelhaft erscheint, weil hier mehr die Teile der Paulusbriefe berücksichtigt würden, in denen der Apostel sittliche Ermahnungen erteile und weniger die, die von dem Glauben an Christus sprächen. Aber alle diese Mängel will Luther vorläufig noch ertragen; die deutsche Predigt soll sie inzwischen wettmachen ⁴⁶. Der Kanon soll fortfallen, aber ohne daß es in

⁴¹ WA 6, 525 f.

⁴² Vgl. L. Fendt, Der lutherische Gottesdienst 68 f.

⁴³ „Auffs ander, die priester, die meß halten, müssen meyden alle wort in dem Canon und collecten, die auffß sacrificion lauten; denn solchs ist nicht ein ding, das frey sey tzu thun oder lassen, wie das nehst gesagt, sondern es muß und sol abseyen, es erger sich dran, wer da wil. Es kan aber der priester solchs wol meyden das d'gemeyn man nymer erferet und on ergernis aufrichten“. WA 10, II, 29.

⁴⁴ Vgl. J. Smend, Die evangelischen deutschen Messen (Göttingen 1896) 6; Fendt, Der lutherische Gottesdienst 110; WA 12, 31 f.

⁴⁵ „Proinde omnibus illis repudiatis, quae oblationem sonant cum universo canone, retineamus quae pura et sancta sunt, ac sic missam nostram ordinamur“ WA 12, 211.

⁴⁶ „Sed interim supplebit hoc vernacula Concio“ WA 12, 210.

Erscheinung tritt. Denn an die Präfation schließt sich die laute Rezitation des Einsetzungsberichtes nicht unmittelbar sondern erst nach der Pause an. Was den Einsetzungsbericht selbst angeht, will Luther auch hier keine bindenden Vorschriften geben. Er überläßt es der Freiheit des Liturgen, ob er laut oder leise gebetet werden soll.

Wo Luther aber mit der Einführung der deutschen Sprache zögerte, da schritten die übrigen Reformatoren zur Tat. Wo er allgemeine Grundsätze aufstellte, da zogen sie die praktischen Konsequenzen.

Karlstadt feierte schon um die Jahreswende 1521—22 „Deutsche Messe“, d. h. er sprach die Einsetzungsworte deutsch und ließ den Rest des Kanons mit der Elevation aus. Selbst hier war also der Gebrauch der deutschen Sprache noch ein sehr sparsamer, er „scheint sich auf die Einsetzungsworte und die Spendeformeln beschränkt zu haben“ ⁴⁷.

Thomas Müntzer schuf, als er von Ostern 1523 bis zum Sommer 1524 in Allstedt in Thüringen Pfarrer an der dortigen Johanniskirche war, eine vollständig deutsche Messe ⁴⁸, die sich eng an die lateinische Messe anschloß. Er behielt die Gesänge bei und gestaltete die Melodien für die deutschen Texte im engen Anschluß an den Gregorianischen Choral. Seine Gottesdienstordnung, die ein großes Verständnis für die Liturgie und eine für den Bilderstürmer erstaunliche Nähe zur Tradition der Kirche zeigt, ⁴⁹ ist maßgebend geworden für andere Gemeinden z. B. Erfurt und hat Müntzer selbst überdauert ⁵⁰. Er rechtfertigt die Verdeutschung mit dem Hinweis darauf, daß die lateinische Sprache nie die alleinige Kultsprache gewesen ist und auch noch nicht ist. In vielen Ländern werde die Volkssprache in der Liturgie verwendet ⁵¹. Die Glaubensboten, die das Evan-

⁴⁷ Smend a.a.O. 5; vgl. Fendt a.a.O. 94 ff. „Man darf sich nicht durch die Überlieferung, Karstadt habe deutsche Messe gehalten, zur Suche nach einer ganzen deutschen Feier bewegen lassen — deutsche Messe war 1522 Verdeutschung der Einsetzungsworte“ (99).

⁴⁸ Vgl. Smend a.a.O. 94 ff.; Fendt a.a.O. 168 ff.; Rudolf Hermann, Thomas Müntzers „deutsch evangelische Messe“ Allstedt 1524, verglichen mit Luthers drei liturgischen Schriften 1523—1526, in: Ztschr. d. Ver. f. K. G. in der Prov. Sachsen IX (1912) 57 ff.; Schulz, Thomas Müntzers liturgische Bestrebungen, Ztschr. f. K. G. N. F. X (1928) 269 ff.

⁴⁹ „Alles in allem müssen wir sagen, daß Müntzer der konservativste aller Reformatoren auf liturgischem Gebiet gewesen ist“ (Schulz a.a.O. 399 f.; vgl. 398). Vgl. Messerschmid a.a.O. 42: „Es wird als ein unlösbarer Widerspruch zum sonstigen Wesen Thomas Müntzers empfunden werden, dessen Gestalt und Bedeutsamkeit doch wohl noch nicht genügend aufgehehlt ist, daß er an Ehrfurcht vor der Liturgie der Kirche und an Treue gegen die liturgische Tradition Luther weit übertrifft“.

⁵⁰ Smend a.a.O. 118 ff.; Fendt a.a.O. 173; Otto H. Brandt, Thomas Müntzer, sein Leben u. seine Schriften (Jena 1933) 238 f.

gelium nach Deutschland gebracht hätten, seien „welsche und französische Mönche“ gewesen. Damals hätten sie mit Recht die Messe lateinisch gehalten, weil die deutsche Sprache nicht liturgiefähig und die Einheit in Gefahr gewesen sei⁵². In der Folgezeit habe man es verpaßt, diese Übergangsregelung durch die endgültige zu ersetzen. Bei Müntzer tritt auch das nationale Motiv stärker in den Vordergrund als bei Luther⁵³. Er will nicht nur einen verständlichen sondern auch einen bodenständigen deutschen Gottesdienst. „Weil wir zu Allstedt deutsche Leute sind und keine Welschen“, ist seine Begründung für die Verdeutschung in der „Ordnung und berechnung des teutschen ampts zu Allstedt 1523“⁵⁴. Sonst gibt er als Grund an, der „hinterlistige Deckel“, unter dem das Geheimnis Gottes, das Licht der Welt, verborgen sei, müßte aufgehoben werden und dem Volke der Zugang zum Geheimnis geöffnet werden⁵⁵. Aber so sehr der Gottesdienst das Geheimnis aufzeigen und so die Gemeinde erbauen soll, so soll es doch nicht im rationalistischen Sinne erklärt werden. Es ist wohl kein Zufall, daß Müntzer allein den Zusatz „Mysterium fidei“⁵⁶ im Einsetzungsbericht beläßt. Für ihn ist der Gottesdienst der Weg zu dem „Geheimnis des Glaubens“, das nicht erklärt, in das nur eingeführt werden kann unter dem Beistand des Geistes, der im Gebet erfleht werden muß. So läßt er in der Beichtermahnung zu Beginn seiner „Deutsch-evangelischen Messe“ den Priester zu den Gläubigen sprechen: „Darum bitte ich Euch umstehende auserwählte

⁵¹ In der „Ordnung und berechnung des teutschen ampts zu Allstedt . . .“ (1523) heißt es: „Die Crabaten seint Römer und halten Messe und alle ampt in irer sprach. Die Armenier halten auf ire sprach. . . Item die Behmen halten auf ire sprach messe in mancherlei sitten. Item die Masariter und die Reussen . . .“ (Emil Sehling, Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrh. Bd. 1, Leipzig 1902, S. 506).

⁵² „Die fromen, gutherzigen veter (die unser land bekant haben) taten, was sie nach gelegenheit der Leute wußten. Sie waren welsche und französische münche. Zur besserung war ir ankunft zudulden; dan es ist wol leichtlich zu betrachten, das sie lateinisch gesungen haben, darumb das die deutsche sprach ganz und gar ungemustert war, und das die leute zur einigkeit gehalten worden; dann auf das mal viel ganz Asia ab. Das aber solche ankunft nicht gebessert solt werden, solte wol ein wunderlich spiel sein“. Aus der „Vorrede ins buch diser Lobgesenge“ in „Deutsch-Evangelisch Messe“ (Allstedt 1524) Sehling I, 407.

⁵³ Vgl. Schulz a.a.O. 379. ⁵⁴ Sehling I, 506.

⁵⁵ „Offenbarlich ampt zu treiben, ist einen knecht gottis gegeben, nit under dem hutlin zu spilen, sondern zur aufrichtung und erbauung der ganzen gemein . . . dasselbige nit unter dem hinterlistigen deckel vorbergen sondern der ganzen christenheit und dazu der ganzen welt nichts vorstecke oder heimlich halten“. „Ordnung und berechnung . . .“ Sehling I, 504; vgl. Schulz a.a.O. 371; Hermann a.a.O. 65 ff. 72 ff.

⁵⁶ „ein geheim des glaubens“, Sehling a.a.O. I, 506; Schulz a.a.O. 399.

Freunde Gottes, helfen zu bitten für mich mit ganzem Herzen, Gemüt und Kräften, auf daß die Geheim göttlichen Bundes eröffnet werden durch meine Rede und durch Euer Hören“⁵⁷.

Wo aber das Wort wegen der lateinischen Sprache nicht verstanden werden kann da wird es nach Müntzer zur Formel und gibt Anlaß zu zauberhaft magischen Vorstellungen und sonstigem Aberglauben⁵⁸. In Abwehr dieser Gefahr geht er nun seinerseits wieder so weit, daß er dem Sakrament jede Gegenständlichkeit nimmt. So wird bei ihm ein engerer Zusammenhang der Forderung einer Verdeutschung der Liturgie mit Glaubensanschauungen, die denen der alten Kirche wesentlich widersprechen, deutlich. Er fordert, daß die Wandlungsworte laut gesprochen werden wie es auch in der ersten Zeit der Kirche üblich gewesen sei. Denn Christus habe diese Worte nicht zu einem einzelnen gesprochen sondern zu allen. Dann geschieht nach Müntzer die Konsekration nicht durch den Priester allein sondern durch die ganze Gemeinde⁵⁹. Wenn man dagegen aber sage, damit lehre er die Roßbuben auf dem Felde Messe halten⁶⁰, so liege dem eine ganz falsche Auffassung vom Sakrament zu Grunde. Christus könne nicht durch Worte irgendwohin gezaubert werden, wie es der Frechheit der Menschen gerade auskomme. Er komme nur zu denen, die wirklich glauben. Die im Geiste Hungrigen allein erfülle er, während er die Reichen leer ausgehen lasse. Und doch bleibt bei Müntzer der Gottesdienst Geheimnis. Christus kommt wirklich. Auch bleibt dem Gottesdienst der Gemeinschaftscharakter gewahrt, er ist noch nicht ganz aufgelöst in eine Begegnung Christi mit so und soviel einzelnen. Christus tritt unter die Gemeinde, allerdings nicht auf Grund der Wandlungsworte, sofern diese im Auftrage der Kirche von dem dazu befähigten Priester gesprochen und von ihr geglaubt werden, sondern weil in jeder hier und jetzt versammelten Gemeinde eine Reihe frommer Menschen sind, die die Worte des Einsetzungsberichtes im Glauben mit vollziehen⁶¹.

⁵⁷ Sehling I, 499.

⁵⁸ „Es wirt sich nicht lenger leiden, daß man den lateinischen worten wil eine kraft zuschreiben, wie die zaubrer thun und das arme volk vil ungelert lassen aus der kirchen gehen dan hinein“. Sehling I, 498.

⁵⁹ „Dann Christus, der son gotis, het die selbigen wort nicht zu einem gesagt oder vorbogen sondern zu allen, wie der text des evangelion klerlich anzeigt . . . Dan neben ist auch die konsekration ein termung, wilche nicht allein von einem, sondern durch die ganze versamlete gemein geschicht“. Sehling I, 505.

⁶⁰ Vgl. u. S. 276 Anm. 148.

⁶¹ „Also lassen sich dise auch dunken, man solle Christum, den son gotis, mit worten bezaubern hin und her, wo die frechheit der menschen hin wolle. Nein nit also; Christus erfult allein die hungerigen

Daß Müntzer das Sakrament nicht ganz auflösen will und es für ihn noch mehr ist als Zeichen und Ausdruck für den Glauben des einzelnen, zeigt auch seine Begründung für die Kommunion unter beiden Gestalten. Er verlangt sie, weil wir das Wesen, die bezeichnete Sache nicht verstehen können, wenn wir das Zeichen selbst nicht unverkürzt haben⁶².

Wenn ich zu Anfang Müntzers enge Bindung an die Tradition hervorgehoben habe, so ist das mehr eine Tatsache bei ihm als eine grundsätzlich geforderte Haltung. Auch er betont die grundsätzliche Freiheit in allen Dingen, die nicht ausdrücklich von Gott geboten sind. Seinen engen Anschluß an die lateinische Messe will er nur als ein Rechnen mit den Gegebenheiten verstanden wissen. Wenigstens stellt er das so dar, wenn er sich gegen die Anklage erneuter päpstlicher Tyrannei, die aus dem Lager der Neugläubigen gegen ihn erhoben wurde, verwahrt. Es ist aber immerhin bemerkenswert, daß er, der Bilderstürmer, sich gegen einen solchen Vorwurf zu wehren hat. In der Vorrede zur „deutsch-evangelischen Messe“ hat er sich gegen eine Beschuldigung „etlicher Gelehrter“, die ihm aus gehässigem Neid seine Gottesdienstordnungen verargen, zu wehren. Diese lautet, Müntzer wolle die alten päpstlichen Gebärden, Messen, Metten und Vespere wieder aufrichten und bestätigen helfen.

Er sagt dazu, sein Bestreben sei die „Errettung der armen, elenden, blinden Gewissen der Menschen“ gewesen. Weil aber nun der Arme seinen Glauben auf eitele Larven gestellt habe, ja auf abgöttische Gebärde in den Kirchen mit Singen und Lesen, sei es billig und ziemlich, die Schwachen zu schonen. Er habe sich deshalb vorläufig damit begnügt, die gewohnten Lobgesänge ins Deutsche zu übertragen. So würden die armen, schwachen Gewissen nicht zu geschwind von dem Gewohnten weggerissen, aber doch zum Worte Gottes und zum rechten Verständnis der Bibel geführt. Er wolle aber niemand die Freiheit nehmen und nicht etwa mit seiner Ordnung „den päpstlichen Greuel erhalten oder wieder aufrichten“. Wem die Gesänge oder sonst etwas von dem „vielen Gedöns“ nicht behagten, der möge nach Belieben davon beseitigen, soweit es nicht durch Gottes Gebot angeordnet

im geist und die gotlosen lesset er ler. Was sol doch Christus im sakrament bei den Menschen thun, do er keine hungerige und leere sele findet? . . . Nu hat ja die ganze samlung on zweifel vil frommer menschen, und von wegen des glaubens solcher menschen kompt er warhaftig dohin, sie zu setigen ire seelen etc.“ Sehling I, 506.

⁶² „Dann so wir das sacrament, das heilige zeichen, nit vornehmen, wie wöllen wir dann das wesen verstehn, wilchs das zeichen bedeutet.“ Sehling I, 506.

sei⁶³. Der oberste Gesichtspunkt der Gottesdienstgestaltung ist für Müntzer das Heil des Menschen, daß nämlich „die Menschen mögen christförmig“ werden. Ihm hat alle äußere Gestalt zu dienen. Deshalb dürfe aber ein Priester auch nicht auf das Wüten der Tyrannen achten, sondern müsse „das Testament Christi offenbar handeln und deutsch singen und erklären“⁶⁴. Im übrigen sei es unchristlich, sich über äußerliche Dinge zu streiten. Jedem Diener des Wortes müsse die Macht gegeben sein, die Weise einzurichten, auf die seine Pfarrkinder am besten mit Psalmen und Lobliedern aus der Bibel erbaut werden könnten, denn wie solle man die Bewegung zum Glauben vorantragen, wenn es unchristlich sei, in den Kirchen deutsch zu singen und zu lesen?⁶⁵

Damit geht Müntzer seinerseits zum Angriff gegen Luther und seine Freunde über. Hatten die ihm vorgeworfen, daß er der päpstlichen Gesetzlichkeit neu Raum gebe, so beschuldigt er sie der Feigheit, weil sie unter dem Vorwande, man könne „die arme grobe Christenheit nicht so bald aufrichten“, mit der Verdeutschung zögerten. „Sie wollen“, so wirft Müntzer ihnen vor, „der Haut fürchten und wollen Prediger des Glaubens und Evangeliums sein“⁶⁶.

Im ganzen spricht aus Müntzers Gottesdienstordnung eine lebendige Kenntnis des armen, einfachen Volkes und seiner religiösen Not, der er in echter seelsorglicher Verantwortung zu steuern versucht. Nicht umsonst kommen in Zusammenhang mit der Forderung der Verdeutschung immer wieder Wendungen wie „zur Errettung der armen, elenden, blinden Gewissen“, „der armen, zerfallenden Christenheit also zu helfen“, vor. Weiter spricht er von den „armen Laien“ und „dem armen Volke“, das „bisher in gutem Schein am Glauben gehindert worden war“.

Müntzer erlebte die religiöse Not des Volkes noch viel unmittelbarer als Luther, der mehr von der eigenen Situation ausgegangen war. Deshalb nahm er aber auch die Fragen des Gottesdienstes viel ernster und wichtiger, vor allem was die praktische Seite anging. Es galt zu helfen. Dem Volke ist aber nicht

⁶³ Sehling I, 498. ⁶⁴ Sehling I, 499.

⁶⁵ „Ach wie blinde unwissen menschen sein wir, das wir uns vormessen, allein Christen zu sein in eusserlichem gesprenge, und uns darüber zenken wie die wansinnige, vilische menschen. Mag ein jeder diener des worts gotis nit macht haben seinen pfarrleuten ein weise zu leren, damit sie möchten erbauet werden mit psalmen und lobsengen aus der biblien, wie sanct Paulus mit hellen worten sagt Ephe 5 Desgleichen lernt er 1 Kor 14. wollen wir dann nun deutsch singen und lesen in der kirchen unchristlich heißen, was wöllen wir dann sagen, wann wir unser bewegung zum glauben sollen vortragen?“ Sehling I, 506 f.

⁶⁶ Sehling I, 499.

geholfen mit Grundsätzen und Predigten, es will handeln, mit-tun, beten, singen. Müntzer kennt noch die stark prägende und in das Geheimnis christlicher Lehre und christlichen Lebens unmittelbar einführende Kraft gottesdienstlichen Tuns. Bei ihm hat der unmittelbare Vollzug noch den Vorzug vor der Mittelbarkeit der Ermahnung und des Unterrichtes. Der Laie soll nicht in erster Linie über Glauben und Sitten belehrt werden, er soll den Gottesdienst mitfeiern. Das Wichtigste ist, „daß die Psalmen den armen Laien vorgesungen und gelesen werden. Denn darin wird sehr klar erkannt die Wirkung des Hl. Geistes, wie man sich gegen Gott verhalten soll und zur Ankunft des rechten Christenglaubens komme. Ja auch wie der Glaube soll bewahrt sein mit viel Anfechtung. Dies alles ist sehr klar in den Psalmen verfaßt“⁶⁷. Sicher ist der anthropozentrische Zug von Müntzers Gottesdienstauffassung unverkennbar. Aber die Pädagogisierung hat bei ihm ein etwas anderes Gesicht als bei Luther, was schon äußerlich darin zum Ausdruck kommt, daß die Präfation noch nicht „Vermahnung“ geworden ist und die Predigt noch stärker im Hintergrund bleibt.

Müntzer muß deshalb auch energischer auf Verdeutschung dringen. Er steht dabei noch fast mehr in Front gegen Luther als gegen die Kirche, wenigstens soweit er sich äußert. Er kann sich nicht wie Luther mit vorläufigen Lösungen zufrieden geben. Weil aber bei Müntzers Drängen auf Verdeutschung die treibende Kraft das elementare Erlebnis der religiösen Verarmung des Volkes gewesen ist und nicht so sehr seine dogmatischen Neuerungen, wenn diese auch die gedankliche Rechtfertigung dazu manchmal bereitstellen mußten, konnten die Irrtümer Müntzers nur überwunden oder wenigstens unschädlich gemacht werden, indem der religiösen Not des Volkes wirksam und schnell abgeholfen wurde. Primitivste Voraussetzung wäre dabei gewesen, daß auf katholischer Seite wenigstens annähernd so lebendig diese Not gespürt worden und der Blick dafür dagewesen wäre, was ein unmittelbar gefeierter Gottesdienst hierbei bedeuten konnte.

Fast um die gleiche Zeit wie Thomas Müntzers in Allstedt bemühte man sich in Straßburg um deutsche Gottesdienstordnungen. Am 16. Februar 1524 hielt hier Theobald Schwarz zum erstenmal deutschen Meßgottesdienst⁶⁸.

⁶⁷ Sehling I, 498 f.

⁶⁸ Vgl. Julius Smend, Die evg. deutschen Messen 146; Smend, Die älteste Straßburger deutsche Messe, Monatsschrift für Gottesdienst u. kirchl. Kunst I, (1897) 4–8; Fendt, Der lutherische Gottesdienst 139 ff. Hier wird behauptet, daß in Straßburg „in deutschen Landen zuerst eine ganz deutsche öffentliche Messe stattfand“. Fendt berichtet aber auf S. 148 selbst, daß Müntzer schon 1523 eine solche gefeiert hat.

Wenn es hier um eine vollständige Darstellung der Bestrebungen um eine deutsche Messe und der Beweggründe dazu ginge, hätten wir noch die Gottesdienstumgestaltung in vielen andern Orten, besonders etwa die in Nördlingen⁶⁹, Nürnberg⁷⁰ und Basel⁷¹ ins Auge zu fassen. Das erübrigt sich aber. Ich möchte nur noch Zwingli in dieser Frage einige Aufmerksamkeit schenken, um dann die Betrachtungen zu Luthers Stellungnahme weiter zu führen. Zwingli soll hier nicht nur behandelt werden wegen seiner Bedeutung für die Reformation überhaupt sondern auch deshalb, weil Eck mit ihm und den reformatorischen Bewegungen in der Schweiz längere Zeit in sehr lebhafter unmittelbarer Auseinandersetzung gestanden hat⁷².

Hier spielte die Frage der Liturgiesprache noch eine geringere Rolle als sonst bei den Reformatoren. Das hatte seinen Grund darin, daß man in der Schweiz, wie überhaupt auf Seiten der Reformierten bei der Schaffung eines neuen Gottesdienstes nicht von der Messe ausging sondern von dem spätmittelalterlichen Predigtgottesdienst, wie er im Zusammenhang mit der Messe oder auch getrennt von ihr üblich war. Für Basel sind wir für das Spätmittelalter über den Verlauf der Predigt mit den sie begleitenden Gebeten genau unterrichtet durch die Agende des Baseler Priesters Johannes Ulrich Surgant mit dem Titel: „Manuale curatorum predicandi prebens modum: tam latino quam vulgari sermone practice illuminatum: cum certis aliis ad curam animarum pertinentibus, omnibus curatis tam conducibile quam salubre“⁷³. Hiernach werden in deutscher Sprache die Feste und Festtage angekündigt⁷⁴, die Namen der Toten und der lebenden Wohltäter verlesen⁷⁵, ein ausgedehntes Fürbittgebet für alle Stände der Kirche⁷⁶, das Vaterunser, der erste Teil des heutigen Ave Maria, das apostolische Glaubensbekenntnis und die zehn Gebote gesprochen⁷⁷ und ein öffentliches Sündenbekenntnis abgelegt, an das sich die Lossprechung⁷⁸ anschloß⁷⁹.

⁶⁹ Vgl. Smend, Die evngl. Messen 72 ff.; Fendt a.a.O. 134 ff.

⁷⁰ Smend a.a.O. 160 ff.; Hans v. Schubert, Die älteste evangelische Gottesdienstordnung in Nürnberg, Monatsschrift für Gottesdienst und kirchl. Kunst I (1897) 276 ff.; 316 ff.; 349 ff.; 402 ff. Fendt a.a.O. 156 ff.

⁷¹ Smend a.a.O. 4 f.; 213 ff.; K. G. Götz, Die Geschichte der Basler Liturgie seit der Ref., Schweiz. Theol. Zeitschr. 25 (1908) 113 ff.; 153 ff.

⁷² S.u.S. 294.

⁷³ Mir liegt eine Ausgabe von 1506 vor. Zu diesem Predigt-Gottesdienst vgl. Thalhofer, Vom Pronaus, speziell von den an die Pfarrpredigt sich anschließenden Gebeten und Verkündigungen, Theol. prakt. Quartalschr. 38 (Linz 1885) 25–42.

⁷⁴ Manuale II, c 3. ⁷⁵ Ebd. II, c 7.

⁷⁶ Ebd. II, c 4. ⁷⁷ Ebd. II, c 5. ⁷⁸ Ebd. II, c 6.

⁷⁹ In St. Peter in Basel lag nach Surgant dieser Predigtgottesdienst vor der Messe, und er spielte sich folgendermaßen ab: „Facturos ser-

Auch aus dem Pfarrbuch Ecks für U. L. Frau zu Ingolstadt wissen wir Näheres über diesen Predigtgottesdienst⁸⁰. Die Predigt fand in Verbindung mit der Frühmesse statt, zuweilen und gerade an den hohen Feiertagen auch nach dem Mittagessen. Ein Gebet bereitete auf die Predigt vor. An manchen Tagen trat an seine Stelle ein deutsches Kirchenlied⁸¹. Weiter wurden die Verkündigungen vorgenommen, die Ablässe des betreffenden Tages bekanntgegeben und das Evangelium vorgelesen. Zum Schluß wurde, wenigstens zu bestimmten Anlässen, das allgemeine Sündenbekenntnis vorgebetet⁸². Letzteres wird von Eck bezeugt für die Kommuniontage, Weihnachten, Palmsonntag, Gründonnerstag und dann für das Fest des Apostels Johannes⁸³, für Maria Empfängnis⁸⁴ und für Allerheiligen⁸².

„Diese deutschen Teile der mittelalterlichen Messe bilden den Grundstock des südwestdeutschen reformierten und lutherischen

monem plebanus usalins in primis legit cedulas quas repperit in cathedra seu ambonc. Et si postea predicandum venirent cedule reservantur usque ad finem sermonis ne sermo interrumpatur. Deinde pronunciat cedulas citationum, monitionum et excommunicationum si habet. Postea indicit festa per futuram hebdomadam celebranda: Et statim subjungit anniversaria fundata: vulgariter gestiffit jarzeyt. Item pagina dominicalis liber vite seu fraternia vivorum et mortuorum legitur hoc modo. In una dominica nomina mortuorum. In alia dominica nomina vivorum: vel pars una in una dominica: alia in sequenti. Et in quattuor angariis seu dominicis angariam sequentibus simul leguntur omnia. De illis plebanus habet pro salario suo ijs pro uno nomine: et cum cessant dare cessat pronunciare. Consequenter pro omnibus gradibus et statibus ecclesie universalis ac totius christianitatis exhortatio ad orandum fieri solet: et circa finem illius aliqui subiungunt. Quia oravimus pro vivis et mortuis: ne simus inemores proprie salutis: dicat quilibet mecum pater noster: Ave Maria et Credo: et sic in teutonico dicit illa coram populo: et aliquando decem praecepta subiungit ut iuniores addiscant. Quibus peractis proponit thema et ordinatur sermo: et deducitur usque ad pulsum qui fieri solet: et tunc cessando dicitur generalis confessio: et commendat se orationibus populi tunc incipitur cantus in choro“ (liber II consideratio 16). Vgl. Johannes Heldwein, Die Klöster Bayerns am Ausgang des Mittelalters (München 1915) S. 41, Anm. 1: „Vater unser, englischer Gruß, Glaubensbekenntnis mußten laut vorgebetet werden, außerdem die forma baptismi und zuweilen die offene Schuld. Synaden von Eichstätt 1447 und Passau 1470. Hartzheim V, 363; VI, 8“.

⁸⁰ Vgl. Greving, Pfarrbuch 88 ff.

⁸¹ Am 1. Adventssonntag heißt es: „In sermone pro invocatione canitur: Mittel unseres Lebens etc.“ (128 f.), und zum Weihnachtsfest: „Sermo fit post prandium: sit brevis et pro invocatione canitur: „Der tag, der ist so freidenreich“ (312).

⁸² Zu Allerheiligen heißt es: „post elevationem fit adhortatio ad populum. ut contribuat ad fabricam et dicitur confessio publica alioquin nihil, nisi sit dominica dies; tunc dicitur evangelium de ea“ (Pfarrbuch 183).

⁸³ Greving, Pfarrbuch 133.

⁸⁴ Ebd. 169.

Gottesdienstes“⁸⁵. Hier konnte man aber ändern und verbessern, ohne die Sprachenfrage zu berühren. Daß man von diesem Teil des Gottesdienstes ausging und nicht von der Messe selbst, wird zunächst praktische Gründe gehabt haben. Gegen eine Umwandlung der Messe war der Widerstand noch zu groß. Sie scheiterte auch immer wieder an den politischen Bedenken des Züricher Rates. Dann hielten die Pfarrer vielfach an der alten Lehre und damit an dem überlieferten Gottesdienst fest, während die reformatorisch gesinnten Geistlichen mehr die Predigerstellen innehatten und so nur hier ihnen direkte Einflußnahme möglich war. Andererseits suchten sie wieder vom Abhalten der Messe freizukommen, um so den Schwierigkeiten aus dem Wege zu gehen. Oekolompad⁸⁶ z. B. wurde Ende 1522 unbesoldeter Vikar an St. Martin in Basel ohne Verpflichtung zur Sakramentsverwaltung. Er richtete aber im Sommer des folgenden Jahres tägliche Gottesdienste ein, in denen er das neue Testament auslegte und schuf sich so einen Ausgangspunkt für sein reformatorisches Wirken. Als er im Februar 1525 ein Amt als Leutpriester bekam, entzog er sich durchweg der Verpflichtung zur Abhaltung des Meßgottesdienstes und beschränkte sich auf das Predigtamt. „Zwingli selbst war schon 1522 von allen liturgischen Funktionen befreit“⁸⁷.

Wie sehr es sich für Zwingli um die Abschaffung der Messe und nicht um ihre Umwandlung handelte, beweist das Gutachten, das er Ende Mai 1524 für den Rat der Stadt Zürich abfaßte. Dieser hatte es von Zwingli angefordert, als wieder einmal Stimmen laut wurden, die auf Abschaffung der Messe drängen. Zwingli schlägt hier für Werk- und Feiertage vor, die üblichen Messen durch eine Predigt über das Wort Gottes zu ersetzen. Wenn danach einer das Sakrament empfangen wolle, so solle es ihm in der Form, wie sie von der Hl. Schrift vorgesehen sei, und zwar in deutscher Sprache, gereicht werden⁸⁸. Aber der Rat

⁸⁵ Joh. Bauer, Einige Bemerkungen über die ältesten Züricher Liturgien, Monatsschr. f. Gottesd. u. kirchl. Kunst 17 (1912) 116 ff.; 178 ff.; 152 ff.; Zitat: 118 f.

⁸⁶ Vgl. Smend, Die evangl. deutschen Messen 221 ff.

⁸⁷ Bauer a.a.O. 118.

⁸⁸ „und so die menschl. sel von dem wort, das us dem munde Gottes komt, aller meist gespeyst und läbendig wirt; ouch das sich nieman klagen mög, das imm der weg zu dem andacht abgeschlagen syn: so wellend wir, dass unsere verkündiger das gotz wortes täglich an werdtagen zu guter zyt einpredge us haliger biblischer gschriff haltind uff ein halbestund zum wenigosten, nach welcher zyt denacht ein ieder zu sinen gschafften komen mög, und an den fyrtagen ein stund ongewarlich später. Und so die ein end genommen etwar demnach di dis sacraments begirig ist, söllend die darzu verordnet werdend, denselbigen spysen und trencken nach innhalt der formm, imm

zögerte noch. Er gestattete weiter die Feier der Messe. Es durfte aber alles entfernt werden, was mit der Schrift nicht vereinbar war⁸⁹. Sonst sollte an dem üblichen Ritus festgehalten werden.

An sich hätte Zwingli das vorläufig genügen können. Es war niemand verwehrt, nach der Predigt und den sie begleitenden Gebeten das Gotteshaus zu verlassen. Aber für Zwingli war eine Rücksicht auf die Schwachen maßgebend, die der Luthers gerade entgegengesetzt war und ihn nicht zur Duldsamkeit sondern gerade zu unerbittlicher Strenge bestimmte. Die im Glauben Schwachen sollten durch Beibehaltung papistischer Gebräuche nicht in ihrem Aberglauben bestärkt werden. So ließ er nicht locker und drang immer wieder auf Abschaffung der Messe, bis er im folgenden Jahr sein Ziel erreicht hatte. Die Forderung der deutschen Sprache spielt bei alledem, wie schon gesagt, eine geringe Rolle. In der „Epichiresis“ (29. 8. 1523) stellt er sie lediglich in Bezug auf die beiden Lektionen und fordert hier, daß das Licht der Gottesworte nicht unter den Scheffel gestellt und so den Gläubigen entzogen wird⁹⁰. Schwierige Stellen sollen anschließend dem Volk erklärt werden. Wegen der Beibehaltung der lateinischen Gesänge und der Gewänder mußte Zwingli sich in der Schrift „De canone missae libelli apologia“ (9. 10. 1523) gegen Schwärmer und Biblizisten verteidigen. Hier mahnt er zwar, Geduld zu haben, bis man mit dem Worte Gottes ganz durchdringen könne und den Schwachen zu dienen, fordert aber grundsätzlich die Beseitigung des Kirchengesanges, besonders des lateinischen, als nicht schriftgemäß⁹¹.

gotzwort usgetruckt, welche auch in unser sprach verstentlich usgetruckt und gebrucht werden soll“. „Vorschlag wegen der Bilder und der Messe“ (Ende Mai 1524) ER. 90, 129.

⁸⁹ Vgl. CR 90, 4 f.

⁹⁰ „Sequitur „Evangelion“ cui lucerna, quod evangelium lux sit, adhibetur accensa; sed cum in Germania latine legitur, vixque unus et alter intelligit . . . quod idem est ac lucernam subtus modicum recondere . . . Obsecro igitur omnes, qui dei sunt ut ante omnia evangelium Christi in ea lingua palam legant, in qua versantur, similiter „Epistolam“, ut vocant“ CR 89, 603.

⁹¹ „sin minus ferendae sunt aliquamdiu suaves istae luscinae, quae a cantu temperare nequeunt, modo caelestiae unice modulentur, donec verbo dei omnia perumpere possimus. . . Sic igitur psalmi laudesque dei tractandi sunt, ut mentes nostrae deo cantant, neque hic Latinis tantum loquendum est aut Graecis (Christus enim nec Seytha est nec Achivus) sed omnibus qui nomen dederunt Christo. Facessat igitur, quantocumque fieri potest e templis hoc barbarum murmur quod ne hi quidem intelligunt, qui se hoc nomine venditant. Nihil enim pudebit cum linguam barbaram adpellare quam vulgus non intelligit, quum Paulus aliena verba ambitione detonantem barbarum vocet (Eph. 4, 17 f. 1 Kor 14, 11, 17, 26); modo ad aedificationem omnia fiant non ad destructionem aut ruinam“. CR 89, 621 f.

In demselben Monat wurde die Frage der Liturgiesprache auf der zweiten Züricher Disputation (26. — 28. 10. 1523) erörtert. Hier stellte Dr. Baltasar Friedberger klar und ohne jede Einschränkung die Forderung nach der deutschen Messe: „Wie den Lateinern die Messe lateinisch gelesen werden soll, so den Welschen welsch, den Deutschen deutsch. Denn ohne Zweifel hat Christus nicht kalkutisch mit seinen Jüngern geredet, sondern laut und verständlich. Weiter ist Meßhalten ein Testamentsbrief lesen. Spöttlich ist aber, einem Deutschen, der nicht Latein kann, einen lateinischen Brief vorzulesen, denn das bedeutet, den Herrn verschweigen, in der Stille Meß zu halten und nicht zu verkünden“⁹². Die Radikalität dieser Forderung schwächte aber gerade Zwingli ab, indem er betonte, alles, was zur Einsetzung Christi hinzugekommen sei, müsse zwar als Mißbrauch beseitigt werden, aber das gehe nicht auf einmal, und so habe man zunächst unentwegt und standhaft dagegen zu predigen. Am leichtesten ließen sich wohl die Gesänge, die allenthalben geplärrt und weder vom gemeinen Mann noch von den Pfaffen selbst verstanden würden, abschaffen⁹³. In der Schrift „Eine kurze christliche Einleitung“ (17. 11. 1523), die die Pfarrer mit dem Ergebnis der zweiten Disputation vertraut machen sollte, fordert Zwingli, dem Volke solle der Inhalt der Einsetzungsworte bekannt gemacht und erklärt werden⁹⁴. Hier scheint Zwingli noch an die katechetische Erklärung und nicht an ein lautes Rezitieren in deutscher Sprache während der liturgischen Handlung selbst zu denken.

Zwinglis Forderung nach der deutschen Sprache richtete sich also zunächst und in erster Linie auf die Lesungen und nicht wie bei Luther auf den Einsetzungsbericht. Diese Forderung konnte aber, wie wir sahen, ihre Erfüllung in dem Rahmen finden, den der spätmittelalterliche Gottesdienst sowieso bot⁹⁵. Sonst zielte

⁹² CR 89, 789.

⁹³ „Alles, so on die insetzung Christi ingrisen ist unnd zugetragen, das ist ein warer Mißbrauch. So man aber dieselbigen nit eines mals ab weg thun mag, so wirt not sin, das man wider dieselbigen das wort gottes stivff und handlichen predige“ (CR 89, 788).

⁹⁴ „damit aber mencklichen (jedermann) offenbar werde, wie doch Christus dise spyß der seel habe zugesetzt, so sol man die wort Christi, die Mat am 26 (26, 26—29), Mar 14 (22—25), Lu 22 (19 f.) eigenlich (genau) besehen und dem volk zu verstoen geben. Dieselbigen werdend darnach vil clärer us den worten Pauli 1 Cor 11 (23—26), welche wir auch hie für uns nennen wellend“. CR 89, 661.

⁹⁵ Vgl. Bauer a.a.O. 186: . . . das Resultat der Gottesdienstreform im ganzen ist doch merkwürdig: der Gottesdienst, der für die neue Gemeinschaft zweifellos die höchste Bedeutung hatte, die Verkündung des Evangeliums durch die Predigt, wurde keiner Reform unterzogen. Er ist keine Neuschöpfung. Er ist nicht mal eine von klaren Grundsätzen — außer dogmatischen — bestimmte liturgische Weiterbildung der Überlieferung . . . dadurch daß man die Messe solange beibehielt und zuerst ihre deutschen Teile reinigte, fehlte zunächst jedes Be-

die Schweizer Reformation praktisch auf eine völlige Abschaffung der Messe hin, und als ihr am 12. April 1525 durch den Rat von Zürich stattgegeben wurde ⁹⁶, da brauchte für den täglichen und sonntäglichen Gottesdienst kein Ersatz geschaffen zu werden. Er hatte sich inzwischen, wie gesagt, in dem Predigtgottesdienst ausgebildet und war schon immer, nur bisher neben der Messe, abgehalten worden. Dieser wurde jetzt die einzige ordentliche Form des Gottesdienstes. Wohl hat Zwingli in der Ordnung der Abendmahlsfeier: „Action oder Bruch des Nachtmals, Gedächtnis oder Danksagung Christi wie sy uff Osteren zu Zürich angehebt wirt im jar als man zalt 1525“, einen Ersatz für die Messe als Sakramentsgottesdienst geschaffen, aber nicht für die Messe, sofern sie der tägliche oder sonntägliche Gottesdienst der Kirche war. Denn diese Abendmahlsfeier sollte, wie Zwingli von vornherein vorsieht, nur viermal im Jahr, nämlich Ostern, Pfingsten, im Herbst und Weihnachten gehalten werden ⁹⁷.

So kann Staehelin sagen: „Der öffentliche Gottesdienst in Zürich bestand demgemäß seit 1525 fast ausschließlich in der Predigt, die durch ein auf der Kanzel gesprochenes Gebet eingeleitet wurde und der ein kurzes Sündenbekenntnis, „die offene Schuld“ genannt, das Vaterunser und das apostolische Glaubensbekenntnis nachfolgte ⁹⁸.

Wenn die neue Abendmahlsfeier mit „offenlichen, verstantlichen, tütschen worten“ gehandelt wurde, so war diese Verdeutschung von geringer Bedeutung und fiel gegenüber der Tatsache, daß die Messe von nun an abgeschafft war, gar nicht ins Gewicht.

Bemerkenswert ist noch eine Eigenart des reformierten Gottesdienstes, die in dieser ganzen Entwicklung begründet ist. Dadurch, daß der Zwinglische Sonntagsgottesdienst nicht aus der römischen Messe oder genauer Vormesse entstand und schon fertig war, als Zwingli an eine Umarbeitung der Messe heranging, er aber für seinen Abendmahlsgottesdienst die ganze Messe einschließlich des Wortgottesdienstes verwendete und schließlich an den Kommuniontagen das Abendmahl nicht an die Stelle des Predigtgottesdienstes trat, sondern beide hintereinander gefeiert

dürfnis einer Erweiterung ihrer Form. Sie genügten für die Predigt. Indem man aber die Teile der lateinischen Messe, die man noch verwenden konnte, nicht gleichzeitig mit den deutschen änderte, und indem man nun jene nur für das Abendmahl verwendete, konnte man diese, den deutschen Teil, der sich schon eingebürgert hatte, mit den Elementen der lateinischen Messe nicht mehr bereichern“.

⁹⁶ Bauer a.a.O. 123; CR 91, 4.

⁹⁷ „Und dise ordnung werdend wir, so veer er unseren Kilchen gefallen wirt, viermal im jar bruchen, zu Ostren, Pfingsten, Herbst, Wienacht“ CR 91, 17.

⁹⁸ Staehelin: Zwingli II, 62.

wurden, haben wir es an diesen Abendmahlstagen eigentlich mit einem zweifachen Wortgottesdienst, mit zwei Vormessen zu tun ⁹⁹. Dieses Mißverständnis konnte Zwingli unterlaufen, weil in der damaligen Zeit die Vormesse schon gar nicht mehr als Wortgottesdienst empfunden wurde, der, so sehr er auf den Sakramentsgottesdienst hingeeordnet ist, seine Eigenart und Eigenbedeutung diesem gegenüber hat. Aus diesen Betrachtungen geht deutlich hervor, daß die Forderung der Volkssprache beim Gottesdienst in der schweizerischen Reformation nur eine sehr untergeordnete Rolle spielte. Weil hier mehr als sonst der neue Gottesdienst nicht auf einer Umwandlung und Verdeutschung der Messe beruhte, sondern ihre völlige Abschaffung bedeutete. Eine Diskussion mit den Schweizern darüber, ob die Messe in lateinischer oder deutscher Sprache abzuhalten sei, erübrigte sich demnach eigentlich.

Angesichts all dieser Bemühungen um eine deutsche Messe werden wir uns darüber wundern, daß Luther so lange zögerte, nun auch von sich aus mit einer Gestaltung der Messe nach den Grundsätzen, wie er sie schon lange verkündet hatte, herauszurücken. Welche Gründe waren für dieses Verhalten Luthers maßgebend? Wir können hier viererlei Gründe unterscheiden, die allerdings nicht alle gleich gewichtig waren. Es sind das:

1. Luthers Auffassung vom Gottesdienst als einem „äußerlichen Ding“;
2. seine Rücksicht auf die „schwachen Gewissen“;
3. seine Bindung an die Tradition;
4. seine humanistische Hochachtung vor dem Bildungswert der lateinischen Sprache.

Wegen ihrer großen Bedeutung möchte ich diese Punkte im einzelnen behandeln ¹⁰⁰.

1. Luther erschienen die Fragen der äußeren Gestaltung des Gottesdienstes als unwichtig und nebensächlich ¹⁰¹. Ausgehend

⁹⁹ Vgl. Bauer a.a.O. 124 u. 185 ff.

¹⁰⁰ Über Luthers Gründe vgl. Kawrau i. Monatsschr. f. Gottesd. u. kirchl. Kunst I (1897) 393. Er führt Grund 1 u. 3 an. H. v. Schubert, Nachträgliches z. Nürnberger Gottesdienstordnung, Monatsschr. f. Gottesd. u. kirchl. Kunst I (1897) 403 möchte den 4. Grund als besonders maßgebend für Luther ansehen. „Das S. 350 (s. u. S. 270) publizierte Gutachten Osianders zeigt, daß man diese beiden letzten Gesichtspunkte teilen konnte und doch in Luthers konservativer Haltung zur Sprachenfrage, die er auch in der Vorrede zur „deutschen Messe“ noch innehält, etwas zu bekämpfen fand. Osiander jedenfalls verstand Luther so, als ob auch andere und namentlich humanistische Interessen an Sprache und Schule für sie stark, nach seiner Meinung viel zu stark, ins Gewicht fielen“.

¹⁰¹ Vgl. Ailwohn, A., Gottesdienst u. Rechtfertigungsglaube. Luthers Grundlegung evgl. Liturgik bis zum Jahre 1523 (Göttingen 1926) 61: „der äußere Vollzug und die Gestalt des Sakraments gehört für ihn

von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, lehnte er alles Tun des Menschen ab, soweit der Mensch sich dadurch das Heil erwirken wollte. Denn das hieß ja für ihn das Gesetz an die Stelle des Glaubens setzen. Zu diesen „guten Werken“ gehörten aber auch der äußere Gottesdienst, alle Riten und Gebete, soweit sie irgendwie Heilsnotwendigkeit beanspruchten. An sich waren sie für Luther „Adiaphora“, weder geboten noch verboten. Hier war nicht nur die Gemeinde, sondern auch der einzelne grundsätzlich frei ¹⁰². Bindende Vorschriften erlassen, hieß deshalb, die Freiheit des Christen beschränken und den „armen Gewissen“ unnötige Lasten aufbürden. Von hier aus hatte Luther angekämpft gegen den Gottesdienst der alten Kirche einschließlich der Kommunion unter einer Gestalt, und der Lehre von der Transsubstantiation. Das ließ ihn aber ebenso ingrimmig ankämpfen gegen die Gottesdienstordnungen der Schwärmer. Denn bei ihnen wurde der Kampf gegen das Gesetz selbst wieder zum Gesetz ¹⁰³. Sie lehnten nicht nur die Notwendigkeit der lateinischen Sprache, der Elevation, der Gewänder und Riten ab, sondern behaupteten umgekehrt ihre schlechthinige Unerlaubtheit, und hiervon ablassen, war für sie das Kennzeichen des evangelischen Christen. Auch ihnen gegenüber war es das Anliegen Luthers „ne legem ex libertate faciamus, aut peccare cogamus eos, qui vel aliter fecerint, vel quaedam omiserint“ ¹⁰⁴.

So stellt Luther es zwar als begrüßenswert hin, die Messe

zu den vorletzten Dingen . . . das eigentliche Christentum . . . ist indifferent gegen jegliche äußere Übung, und geht gerade dann verloren, wenn man Kultformen, auch wenn es die allerchristlichsten sind, als etwas Wichtiges betont, anstatt in der Liebe zu den Schwachen und im Erleiden der Gewalt zu verharren. Luthers Glaubensbegriff bedeutet eben eine starke Abschwächung jeder Bestimmtheit liturgischer Vorschriften, so daß es eigentlich bei ihm weder Forderungen noch Anweisungen für das Gebiet der Praxis, sondern nur Wünsche geben kann“.

¹⁰² „Christianorum enim hii esse debent ritus, idest filiorum liberae, qui sponte et ex animo ista servant, mutaturi, quoties et quomodo voluerint. Quare non est, ut necessariam aliquam formam velut legem in hac re quispiam vel petat vel statuatur, qua conscientias illaqueet et vexet“ WA 12, 214; WA Br. 4, 412.

¹⁰³ „wie kemen wyr jnn das gefenkniff, das uns menschen verbieten sollten, das gott nicht verboten hatt? und eben die (die wir) widder menschen lere unnd satzung fechten“ WA 11, II, 34.

¹⁰⁴ WA 12, 214; „Anffs erst den alten brauch lassen bleyben, das man mit geweyheten kleydern, mit gesang und allen gewonlichen ceremonien auf latinsch meß halt, angesehen, das man solchs eyttel äußerlich ding ist, daran den gewissen keyn far liegt . . . Denn solche tyrannen, die das mit gesetzen wollen sehen und ertzwingen muß man scharff und hart antasten, das die christliche freyheit gantz bleybe.“ WA 10, II, 29.

„Esto hoc liberum . . .“ WA 12, 211.

deutsch zu feiern ¹⁰⁵ oder die Einsetzungsworte deutsch zu beten ¹⁰⁶, läßt hier aber gleichzeitig die Freiheit und kämpft verbissen gegen Karlstadts Unduldsamkeit: „Dass nun die Messe deutsch gehalten werde bei den Deutschen, gefällt mir wohl. Aber daß er da auch will eine Not machen, als müßte es so sein, das ist abermals zu viel. Der Geist kann nicht anders, denn immer, immer Gesetz, Not, Gewissen und Sünd machen. Ich hab wohl gelesen 1 Kor 14, daß der soll schweigen in der Gemeinde, der mit Zungen redet, da niemand nichts von versteht. Man will aber jetzt überhüpfen, daß dabeisteht „nisi interpretetur quis“, d. i. mit Zungen reden läßt St. Paulus zu, wenn es daneben wird ausgelegt, daß mans verstehe. Drum er auch selbst gebietet sie sollen nicht wehren denen, die mit Zungen reden etc.“ ¹⁰⁷.

Ja, nun wo die Schwärmer das Neue als Gesetz ausgeben, will Luther gerade am Alten festhalten, „zu trotz den Sendmeistern und Seelmördern, die uns zu werken nötigen als von Gott geboten, die er nicht gebietet“ ¹⁰⁸.

An sich muß es uns wundern, daß Luther von dieser „Uninteressiertheit“ an den liturgischen Formen und Gestaltungen auch die Sprache nicht ausnimmt. Er, für den doch Mitte und Wesen alles Gottesdienstes die Verkündigung des Wortes ist, dem es darum geht, „das ja alles geschehe, damit das Wort im Schwang gehe und nicht wiederum ein loren und dohnen daraus werde“, begnügt sich lange Zeit damit, daß das im Gottesdienst gesprochene Wort dem Laien lediglich durch die Predigt nahegebracht wird und wehrt sich leidenschaftlich dagegen, daß die Volkssprache im Kult als notwendig gefordert wird. Noch im März 1528, also zweieinhalb Jahre nach der Einführung der „deutschen Messe“ schreibt Luther, er habe nur gezwungen eine Messe in der Volkssprache eingerichtet, wobei er auch hier noch der Befürchtung Ausdruck gibt, daß man aus der Freiheit eine Notwendigkeit macht und ohne Grund das zerstört, was ohne Schuld bleiben dürfe ¹⁰⁹. Es ging bei Luthers Kampf gegen die Schwärmer in diesem Punkt schon um mehr als um gekränkten Ehrgeiz und um den Ärger darüber, daß andere ihm mit der Herausgabe einer deutschen Messe zugekommen waren. Es

¹⁰⁵ WA 12, 210; WA 12, 218. ¹⁰⁶ WA 12, 212.

¹⁰⁷ „Wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sakrament (1525)“ WA 18, 123.

¹⁰⁸ WA 18, 123.

¹⁰⁹ „Denique missam latinam nequaquam volo sublatam, nec vernaculam permississem nisi coactus. Summa, nullos magis odi, quam eos qui ceremonias liberas et innoxias exturbant et necessitatem ex libertate faciunt. Proinde me excusare potes, si meos libros legis. mihi non placere istos pacis perturbatores, qui sine causa destruunt, quae sine culpa manere possunt.“ Brief an W. Pravest, Prediger zu Kiel, vom 14. 5. 1528. WA Br. 4, 412.

ging ihm um die Reinerhaltung seines Anliegens. Luther wollte nicht dem Mißverständnis Vorschub leisten, als ginge es ihm um die oder die Gestalt des Gottesdienstes, als wolle er eine neue Messe neben die alte stellen ¹¹⁰. Es sollte unverdunkelt bleiben, daß es ihm um die Haltung ging, aus der jeder Gottesdienst zu feiern sei. Diese wollte er ändern, aus der des Gesetzes sollte nach ihm die des Glaubens, aus der der Knechtschaft die der Freiheit werden. Es ging ihm um die Gesinnung und nicht etwa um die äußere Gestaltung, um die „Herzen“ und nicht um „Holz und Steine“. Wenn die Herzen umgewandelt seien, dann würden, so meint Luther, die äußerlichen Dinge sich von selbst wandeln und ‚der Mißbrauch‘ abgestellt werden. Umgekehrt sei es aber mit einer bloßen Änderung der äußeren Gestalt nicht getan ¹¹¹. Deshalb sei er „verdrießlich für Gott und für den Menschen, daß wir unser christlich Wesen an dem äußerlichen Ding anfangen“ ¹¹². „Ärgernis abzutun, muß durchs Wort Gottes geschehen. Denn obgleich alle äußerlichen Ärgernisse zerbrochen und abgetan wären, so hilfts nichts, wenn die Herzen nicht vom Unglauben zum rechten Glauben gebracht werden. Denn ein ungläubig Herz findet immer neues Ärgernis“ ¹¹³.

So eindrucksvoll manches an Luthers Argumentation auch ist, so hat er hier doch etwas Wesentliches übersehen und damit einem Spiritualismus vorgearbeitet, der ebenso unmenschlich ist, wie er auch der Fülle des christlichen Glaubens nicht gerecht wird ¹¹⁴.

Luther unterschätzt die Bedeutung aller äußeren Gestaltung als etwas Äußerliches. Die Sprache ist ihm nur die Hülle, die „Scheide“, des inneren Wortes. Sie und alle äußere Gestalt ist

¹¹⁰ Fendt, a.a.O. 105 f.

¹¹¹ „Hätte ichs mit dem sturm angegriffen, wie dise Propheten, so weren die hertzen gefangen blieben ynn aller welt, und ich hätte yrgent an eynem eynigen ort steyn und holtz eyngbrochen. Wem were das nütz gewesen?“. „Ein Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührischen Geiste (1524)“, WA 15, 219.

Luther beschreibt den Weg, den er für einzig richtig hält und auch selbst gegangen ist, so: „Hactenus libellis et sermonibus egi inter populos, ut corda primum ab impiis opinionibus ceremoniarum avocarem . . . proinde nihil vi aut imperio tentavi, nec vetera novis mutavi, semper cunctabundus et formidabundus . . . Quare de formula aliqua pia missandi . . . agemus, ac sic agemus ut non amplius solum verbo doctrine corda regamus, sed manum quoque apponamus et publica administratione in opus perducamus“. Aus der Einleitung zu „Formula missae“ (1523) WA 12, 205 f.

¹¹² WA 10, II, 36.

¹¹³ WA 15, 220.

¹¹⁴ Vgl. zum Folgenden: Wilhelm Stählin, Form und Gebärde in Gottesdienst und Gebet. Sonderdruck aus: Frauenhilfe, Monatsblatt für kirchliche Frauen-Gemeindearbeit, Heft 5 (Potsdam 1940). Auf die geschichtliche Seite wird hier aber kaum eingegangen.

für ihn höchstens Ausdruck — wobei noch daran zu denken ist, daß Luther Nominalist ist — d. h. sichtbare Darstellung des wesentlich „inneren“, geistigen Gehaltes. Er übersieht, daß das Wort, die Gebärde und die leibliche Gestalt überhaupt nicht nur Ausdruck sind, sondern auch umgekehrt wieder auf den Geist gestaltend, erhellend oder verwirrend einwirken, daß es mit anderen Worten „nicht nur einen Weg von innen nach außen, sondern auch einen Weg von außen nach innen“ gibt ¹¹⁵. Karlstadt, Müntzer und Zwingli haben hier das „Bild“, im weitesten Sinne gefaßt, erster genommen, allerdings nur zur negativen Seite hin, indem sie auf Abschaffung alles dessen drangen, was Luther als nebensächliches, äußerliches Beiwerk gelten lassen wollte.

Der Weg von außen nach innen, d. h. die Annahme einer Bedeutsamkeit der äußeren Gestalt selbst, findet in erster Linie seine Rechtfertigung in der Offenbarung, nämlich in der Inkarnation des Logos, wodurch freilich auch der Psychologie, wie überhaupt dem Humanum, eine Bedeutsamkeit für die Lehre und das Leben des Glaubens gesichert ist. Wenn mit der Inkarnation Ernst gemacht wird, dann kann die leiblich äußerliche Gestalt nicht mehr gleichgültig sein, weil sie im Fleisch gewordenen ja zum Träger und Vermittler des Heiles wurde. Und wenn Christus selbst das Sinnenhafte, nämlich das lautlich wahrnehmbar gesprochene Wort, den Staub der Erde, den Speichel, den Saum seines Gewandes usw. zum Werkzeug der Heiligung und Heilung machte, dann steht es uns nicht mehr frei, den Weg reiner Geistigkeit, eines spiritualistisch und individualistisch gefaßten Glaubens zu gehen.

2. Wollte Luther nun zunächst die Haltung der Menschen ändern und erst dann die äußere Gestalt, dann mußte er Geduld haben. Denn eine solche innere Wandlung braucht ihre Zeit. Damit kommen wir zum zweiten Grund für Luthers Zögern. Er erzählt von sich selbst, er habe drei Jahre gebraucht, um sich zum ‚Glauben‘ durchzuringen; umso mehr, so folgert er, müsse man den einfachen Leuten Zeit lassen und Geduld mit ihnen haben. Man dürfe sie nicht durch überstürzte und nicht genügend durch Predigt und Belehrung vorbereitete Änderungen in Verwirrung und Gewissensnot bringen ¹¹⁶. Das sei auch der Grund

¹¹⁵ Stählin, a.a.O. 2.

¹¹⁶ „die erste ist, das diß sacrament mit seynem brauch nyt ynn unser gewalt stehet sondern ist gefangen durch Bepstlich gesetzte gleych wie di gilden gefeß des tempels tzu Babylonien gefangen waren; das gefengniß aber ist also gethan, das der gemeyn man durch bepstliche tyranney und gesetz ym gewissen so hart verstrickt und geschwecht ist am glauben, das erst nicht kan so plotzlich faren lassen und sein gewissen festigen, das des Bapsts ding unrecht und diser brauch recht

für ihre Praxis in Wittenberg ¹¹⁷. Sie seien nicht der Meinung, daß sie dem Evangelium damit schon genügen, auch wollten sie nicht etwa die päpstliche Tyrannei damit stärken, sondern nur auf die schwachen Gewissen aus Liebe eine Zeit lang Rücksicht nehmen, bis das Evangelium allgemein durchgedrungen sei ¹¹⁸. Zwar darf nach Luther diese Rücksicht nicht so weit gehen, daß im Grundsätzlichen Zugeständnisse gemacht werden, aber der Priester kann das Anstößige, etwa alles, was sich auf das Opfer bezieht, weglassen, ohne daß der Laie von einer Änderung des althergebrachten Gottesdienstes überhaupt etwas bemerkt ¹¹⁹. Mit der Zeit sollen die Priester dann mit dem Alten brechen, so-

und Euangelisch sey. Hab doch ich selbst wol drey iar mich geerbeytet, ehe ich auß des Bapsts gesezten meyn gewissen erloßet hab mit teglicher ubung des Evangeli yn predigen, lesen, trachten, disputiern, schreybenn und horen, wie sollt denn der gemeyn man so schnell erauß tzubringen sein?" „Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen (1525)", WA 10, II, 25. Die Kommunion unter beiden Gestalten, die Riten und Gewänder und die Sprache bei der Messe behandelt Luther nach denselben Grundsätzen. Vgl. WA 10, II, 29.

„Finita benedictione Chorus cantet Sanctus et sub cantu benedictus elevetur panis et Calix ritu hactenus servato, vel propter infirmos, qui hac repentina huius insignioris in Missa ritus mutatione forte offenduntur, praesertim ubi per corciones vernaculas docti fuerint, quid ea petatur elevatione!" Formula missae et communionis (1525), WA 12, 212 f.

¹¹⁷ Über den Gottesdienst in Wittenberg berichtet Joh. Bugenhagen (Pfarrer in Wittenberg) in einem Brief an D. Joh. Heß in Breslau, in dem er die Verfasserschaft für die ihm untergeschobene Wittenberger Ausgabe der Kantz'schen Messe ablehnt, folgendermaßen: „Es wird hyn und widder ein büchlein feyl getragen, darynnen steht ein ordnung der Messe, gleich als sey sie von uns so verordnet und gehalten. Ich aber darf frey bekennen, erstlichen, das ich das selbige nicht geschrieben habe; darnach das wir diese ordnung der Messe zu Wittenberg lateinisch nicht also halten, da sich doch etliche, die in dem stücke als huben, nicht als Christen handeln, anmassen, als haben sie die selbigen yn deutsche Sprach verdolmetschet. Wo den selbigen gesellen yhr ding so wol gefallet, so verteydigen sie es mit unserm namen. Und sonderlich aber verdreuset mich das und gefellet mir trefflich übel, das sie die ding nöttig machen, die doch nicht nöttig sind. Das wir aber allhier in Wittenberg teglich das Evangelion Christi deutsch predigen, das halten sie nicht für eine deutsche Messe. Ich wil yndes geschweygen, das sie kein achtung auf die schwachen brüder (haben) yndem, das sie sich so bald, wenn auch das Evangelion noch nicht genugsam predigt ist, dünken lassen, sie habens alles macht zu thun, auch mit ergernis yhres bruders. Aber davon ein ander mal etc.“ Anhang zu „Eyn Sendbrieff widder den newen yrrthumb bey dem Sacrament des leybs und bluts unseres Herrn Ihesu Christi. Johann Bugenhagen Pomcr (Wittenberg 1525)". Zitat nach J. Smend, Die evgl. deutschen Messen 88.

¹¹⁸ „Sondern das den schwachen gewissen auß liebe cyn tzeytlang so viel tzu dienst geschehe, biß wyr das Euangelion baß ynn die welt treiben". WA 10, II, 31.

¹¹⁹ WA 10, II, 29; s.o.S. 248 Anm. 45.

weit die Umstände es für angebracht erscheinen lassen, vor allem aber sollen sie darüber predigen, damit durch das Gotteswort all diese Dinge von selbst wegfallen ¹²⁰.

Angesichts dieser Praxis Luthers und der Reformation, die noch jahrzehntelang lateinische Sprache, Gewänder und Riten, besonders die Elevation beibehielt und so den Eindruck einer Messfeier im alten Sinn erweckte, erhebt sich die schwere Anklage des Betruges ¹²¹. Aber wenn auch faktisch auf diese Weise weite Kreise des Volkes das Opfer einer Täuschung und so protestantisch wurden, ohne es selbst recht zu merken, oder ohne sich über die dogmatische Tragweite dieses Schrittes klar zu werden, so lag das wohl in tiefem Widerspruch mit der reformatorischen Lehre, die ja gerade das Gewissen, die Überzeugung und die Freiheit des Einzelnen so stark betonte, aber es ist nicht ohne weiteres als direkter Betrug zu bezeichnen. Denn wir müssen immer gegenwärtig halten, Luther wollte ja keine neue Kirche gründen auch keinen neuen Gottesdienst stiften, sondern die Kirche und die Messe in einer gereinigten Form wieder herstellen. Für ihn galt es deshalb nicht, die Menschen für etwas Neues zu gewinnen, sondern nur, sie von „Mißbräuchen", allerdings sehr tief eingewurzelt, zu befreien. Zu dieser Umstellung wollte er dem Volke Zeit lassen. Wir können ihm hier echte seelsorgerliche Motive nicht absprechen. Wie weit dabei nun bloße Taktik und Rücksicht auf die kirchlichen und weltlichen Behörden mitgespielt haben, ist schwer zu entscheiden.

3. Als drittes war bestimmend für Luthers Zögern seine Bindung an die Tradition und sein Gefühl für echte Form und Gestaltung. Luther ist der Überzeugung, daß die Gestalt des Gottesdienstes nicht gemacht werden kann, sondern wachsen muß und daß mit einer bloßen Übersetzung der Texte allein es nicht getan ist, weil Text und Melodie eine Einheit bilden müssen. So sagt er in seiner Predigt zur Einführung der „deutschen Messe" am 20. Sonntag nach Trinitatis, dem 29. 10. 1525: „Ihr habt oft gehört, daß man nichts lehren soll, man wisse denn, daß es Gottes Wort sei, also soll man nicht ordnen und anheben, man wisse denn, daß es Gott gefalle, man soll auch nicht mit der Vernunft darein fallen. Denn so es nicht selbst anfängt, so wird nichts daraus. Darum habe ich mich auch so lange gewehrt mit der deutschen Messe, daß ich nicht Ursache geben den Rottengeistern, die hinein plumpen unbesonnen und nicht achten, ob es Gott haben will" ¹²².

Die Notwendigkeit einer dem deutschen Sprachgeist konformen Gestalt betont Luther sehr stark. „Ich möchte heute gerne

¹²⁰ WA 10, II, 31 f. ¹²¹ Vgl. Lortz, Ref. I, 360.
¹²² WA 12, 469.

eine deutsche Messe haben. Ich gehe auch damit um. Aber ich möchte auch gerne, daß sie eine rechte deutsche Art hat. Denn daß man den deutschen Text verdolmetscht und lateinischen Ton oder Noten behält, laß ich geschehen. Aber es lautet nicht nötig noch rechtschaffen. Es muß beides, Text und Noten, Akzent, Weise und Gebärde aus rechter Muttersprache und Stimme kommen: sonst ist alles ein Nachahmen, wie die Affen tun“¹²³.

Weil man für die Gesänge der Messe keinen Ersatz hatte, wurden gerade an hohen Feiertagen die lateinischen Gesänge am längsten beibehalten. In der „deutschen Messe“ (1526) schreibt Luther: „Aber mit den Festen wie Weihnachten, Ostern, Pfingsten, Michaelis, Purificationis und dergleichen muß es gehen wie bisher lateinisch, bis man deutsche Gesänge genug dazu habe“¹²⁴. Die deutsche Messe wäre zu eintönig und zu wenig feierlich gewesen. Ihre Einführung bedeutete jeweils eine große Verarmung. Besonders auch, weil für das ganze Jahr vorläufig immer nur ein oder ein paar Formulare zur Verfügung standen. „Wer die lateinische Messe vorerst beibehielt, wie Luther, der hatte einen ganz anderen Reichtum“¹²⁵.

Aus diesem Grunde scheint man mancherorts, wo man im ersten Eifer die lateinische Sprache abgeschafft hatte, sogar wieder zum Alten zurückgekehrt zu sein¹²⁶. In Erfurt drangen z. B. vom lateinisch gebliebenen Wochengottesdienst wieder lateinische Gesänge in den schon vollständig deutsch eingerichtet gewesenen Sonntagsgottesdienst ein¹²⁷.

¹²³ „Wider die himmlischen Propheten . . .“ (1525) WA 18, 123. „Missas remitto, quas patior ita cantari. Sed mihi prorsus non placet notas Latinas super verba germanica servari. Dixi bibliopolae huic, quis sit modus germanice canendi, hunc velim hic induci“. Brief an N. Hausmann (26. 3. 25) WA Br. 3, 463.

„Messe zu deutsch lasse ich gehen, ich wehre auch nicht, lateinische Messe zu halten. Ich hoffe aber, zu Wittenberg eine deutsche mit der Zeit anzurichten, die rechte Art haben.“ Brief an Hans v. Minkwitz (Ende 1524) WA Br. 3, 412.

¹²⁴ WA 18, 112; vgl. „Formula missae (1523)“: „Sed postea nobis desunt aut nondum cogniti sunt, qui piis et spirituales cantilenas (ut Paulus vocat) nobis concinent, quae dignae sint, in ecclesia dei frequentari“. WA 12, 218.

„Dieweil es auch ein ungestalt ist, das die gesang gar gleich sind an allen Festen, were gut, das man an den herrlichsten Festen sünge die lateynische Introitus, Gloria in excelsis deo, Halleluia. Die reinen Sequentz, Sanctus, Agnus dei“, „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn (1528)“ WA 16, 232.

¹²⁵ Fendt, Der luth. Gottesdienst 148.

¹²⁶ Vgl. Fendt a.a.O. 310; „Gewiß gab es evangelische Geistliche, die dachten wie der Superintendent Kraft von Marburg, nämlich es könnte vielleicht doch durch die Erneuerung der alten Zeremonien die fast erloschene Ehrfurcht vor Gottes Wort und Sakrament wieder gestärkt werden“, Fendt a.a.O. 303; hier weitere Literatur.

¹²⁷ Vgl. Schulz, Thomas Müntzers liturg. Bestrebungen 401.

4. Schließlich war Luther als Kind seiner Zeit doch so weit Humanist und Pädagoge und hatte als solcher eine so hohe Meinung von dem Bildungswert der lateinischen Sprache, daß er sie von hier aus schon nur sehr ungern fallen ließ und sie vollständig auch nie fallen gelassen hat¹²⁸. Wenn er schließlich nach langem Zögern 1526 die „deutsche Messe“ herausgibt, dann sieht er sie nur für die einfachen Laien vor, die kein Latein verstehen. „Es wird aber eine deutsche Messe für die Laien“¹²⁹. Für die anderen soll die „Formula missae“ in Geltung bleiben. Besonders die Jugend soll durch den lateinischen Meß- und Gebetsgottesdienst in dieser Sprache geübt werden. Ja, wenn es nach Luther ginge, würde er abwechselnd sonntags deutsche, lateinische, griechische und hebräische Messe halten. So würde eine Jugend groß, die auch in anderen Ländern Christus verkünden könnte¹³⁰.

Was hier von Luther gesagt wurde, gilt auch wieder weitgehend von der Reformation überhaupt. So sieht die Branden-

¹²⁸ Vgl. Hermann, Th. Müntzers „deutsche Messe“ 67; „Wir sehen aus all dem, daß auch in der „deutschen Messe“ der Muttersprache keineswegs die Alleinherrschaft, ja wenn man nur die liturgischen Teile der verschiedenen gottesdienstlichen Feiern ins Auge faßt, kaum die Vorherrschaft eingeräumt wird. Auch nach dem Jahre 1525 erklang in der Wittenberger Stadtkirche die lateinische Sprache fast alltäglich. Ganz anders wars in der Allstedter Kirche in den Jahren 1523 und 1524 Da war das Latein gänzlich aus dem Gottesdienst verbannt“ (67 f.).

¹²⁹ Enders V, 257; vgl. WA 18, 74.

„Erit autem missa vernacula pro laicis, quotidianus vere cultus Latinus erit, coniunctis lectionibus vernaculis, ut haec brevi, publicis exemplaribus editis, perspicietis“. Brief vom 28. 10. 1525 an Joh. Lang und die übrigen Erfurter Prediger. WA Br 3, 591.

¹³⁰ Denn ich ynn keynen weg wil die latinische sprache aus dem Gottis dienst lassen gar weg komen, denn es ist myr alles umb die iugent zu thun. Und wenn ichs vermöcht und die Kriechische und Ebreische sprach were uns so gemeyn als die latinische und hette so viel feyner musica und gesangs als die latinische hat, so sollte man eyne sonntag umb den andern yn allen vieren sprachen Deutsch, latinisch, Kriechisch, Ebreisch messe halten, singen und lesen. Ich halte es gar nichts mit denen, die nur auff eyne sprache sich so gar geben und alle andere verachten. Denn ich wolte gerne solche iugent und leute auffziehen, die auch ynn fremden landen kunden Christo nutze seyn und mit den leuten reden und ist auch billich, das man die iugent ynn vielen sprachen ube wer weys wie Gott yhr mit der zeyt brauchen wird? dazu sind auch die schulen gestiftet. „Deutsche Messe“ WA 19, 74.

„Für die knaben und schuler ynn der Biblia zu uben gehets also zu. Die wochen uber teglich fur der lection singen sie etliche Psalmen latinisch wie bis her zur metten gewonet denn wie gesagt ist wyr wollen die iugent bey der latinschen sprachen ynn der Biblia behalten und uben“. ebd. WA 19, 80.

Vgl. R. Hermann, Thomas Müntzers „Deutsche Messe“: „Die lateinischen Messen sollen Übungsstunden im fremdsprachigen Unterricht sein“. (S. 67).

burg-Nürnbergische Kirchenordnung von 1523 deutsche und lateinische Messe vor, je nach Wahl. In der Vesper dürfen wohl deutsche Gesänge eingefügt werden, aber das Latein darf auf keinen Fall ganz wegfallen. „Denn wenn die (lateinische Sprache) aus der Kirchen käme, würde sie auch in der Schulen abnehmen“¹³¹.

Zum Verständnis einer solchen Haltung müssen wir daran denken, daß damals die lateinische Sprache noch nicht so sehr als Fremdsprache empfunden wurde wie heute. „Man hielt auch das Lateinische für Eigentum, man war gewissermaßen zwiesprachig im Christentum“¹³². Luther selbst spricht ja davon, daß das Lateinische ihnen „gemein“¹³³ sei. Es ging also mehr um das Lebendighalten von noch unmittelbar Besessenem, als um unterrichtende Übermittlung von sogenanntem Bildungsgut¹³⁴. Und doch hat diese Einstellung Luthers damals heftige Kritik gefunden, nämlich durch Osiander in einem Gutachten vom 5. 2. 1526 an den Rat von Nürnberg über die Änderung der Riten und die Abstellung von Mißbräuchen. Hier fordert dieser im 17. Abschnitt¹³⁵, man solle allein die Volkssprache in der Kirche gebrauchen. Er beruft sich dabei auf das Beispiel der Apostel und auf 1 Kor 14. Wohl sei auch er der Überzeugung, daß zum Studium der Schrift eine gründliche Kenntnis der lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache erforderlich sei, aber diese zu vermitteln, sei Aufgabe der Schule und nicht des Gottesdienstes¹³⁶.

¹³¹ Richter I, 208 f.

¹³² Fendt, a.a.O. 147.

¹³³ WA 19, 74.

¹³⁴ Luther unterscheidet deshalb auch zwischen der lateinischen Sprache, die ihnen gemein sei und zwischen der griechischen und hebräischen, für die das nicht zutrefte, und die deshalb für den Sonntagsgottesdienst auch nicht in Frage kämen. Vgl. WA 19, 74.

¹³⁵ Abgedruckt bei H. v. Schubert, Die älteste evangelische Gottesdienstordnung in Nürnberg, Monatsschrift f. Gottesd. u. Kirchl. Kunst. I (1897) 350 f.

¹³⁶ „Sie sagen, man muß die sprach im prauch behalten, on die man nichts grundlich in der schrift kan handeln. Ich bekens und lobs, dan ist irgendeiner auf erden, der gern sehe, das die sprachen im prauch were und blyben, so bin ich auch ainer. Was ist aber, muß man nich vil meer lesen und schreyben im prauch behalten? on lateinische oder kriehische sprach können wir dennoch die bibel haben, on schreyben und lesen kann man sie gar nicht haben. Sol man aber darumb aus der kirchen ein schreybschul und ein lessschul machen? . . . hat man nicht sonst schulen dazu? . . . Sollen umb dreier oder vier schulere wegen, das sie die sprach üben, drei oder vier tausent menschen in der kirchen die mauere aufsperrren und nicht wissen, was man singet? . . . darumb wie nötig die erkantnus dieser drei sprachen ist, rhat ich dennoch, man lasse sie in den schulen blyben und prauch in der kirchen die gemein Landssprach“ (Schubert a.a.O. 350 f.).

Aber Osiander ist sich klar darüber, hier nur einen Rat zu geben und daß niemand unter Sünde verpflichtet ist, ihm zu folgen. Weiter ist er der Überzeugung, daß selbst dann, wenn seine Ansicht sich durchsetze, die lateinische Sprache noch längere Zeit im Gottesdienst ihren Platz behalten wird, weil man so schnell gar nicht sovieler wirklich echte und gute deutsche Gesänge schaffen könne¹³⁷.

Von den vier hier behandelten Gründen für Luthers Zögern mit der Verdeutschung des Gottesdienstes ist der erste der weitaus wichtigste und ausschlaggebende. Er gibt auch den anderen erst ihr Gewicht. Denn diese dürfen als mehr praktische und taktische Gesichtspunkte überhaupt erst mitsprechen, nachdem durch den ersten Grund der ganzen Frage ihre grundsätzliche Bedeutung genommen war.

Im ganzen können wir die Feststellung machen, daß die Einführung der deutschen Sprache für die Reformatoren, besonders für Luther, viel weniger bedeutsam war, als wir annehmen möchten.

Von den oben von mir erläuterten Gesichtspunkten, die eine Verdeutschung des Gottesdienstes als angebracht oder erforderlich erscheinen lassen könnten, trifft für Luther der, daß er eine tiefe und vor allem realistische Auffassung von der Sprache gehabt hätte, nicht zu, wenigstens nicht für Luther, soweit er sich theoretisch äußert. Der Praktiker Luther weiß davon, wie überhaupt von der Bedeutung der äußeren Gestalt, viel mehr als der Theoretiker¹³⁸.

Für Luther ist maßgebend die Forderung, daß der Laie das Wort des Sakramentes im Glauben mitvollziehen kann, ob direkt, d. h. über das im Hören aufgenommene, laut gesprochene Wort, oder indirekt, d. h. auf Grund der Belehrung durch die Predigt, bleibt dabei eine Frage zweiten Ranges. Erst recht aber, ob das Wort in lateinischer oder deutscher Sprache laut gesprochen wird. Diese Tatsache, daß die ganze Sprachenfrage bei dem Einsetzungsbericht akut wird und nicht, wie wir erwarten könnten, bei den Lesungen und dem Wortgottesdienst

¹³⁷ „Darin treffen wir aber zusammen, man folge mir oder folge ihnen, so wirt dennoch die lateinisch sprach noch eine gute weil in der kirchen blyben. Dann wann man gleich alles teutsch singen will, gehort noch viel zeit und mue dazu, bis man soviel rechter christlicher, artlicher und zuchtiger weys und maß gesang mach, das man ir über jar genug hab. Darumb wollen wir gemach mit dem teutschen anfahren und ein weil lateinisch darnebenlassen blyben, bis wir mer gesang überkommen“. (Schubert a.a.O. S. 351).

¹³⁸ Wilhelm Stählin, Vom göttlichen Geheimnis (Kassel 1936) 35, spricht davon, daß das Wissen von der ursprünglichen Mächtigkeit der Sprachen „als ein untergründiges Wissen noch in ihm (Luther) lebendig war“.

überhaupt, mag uns zeigen, wie stark Luther dabei vom Zentralreligiösen ausgeht und wie sehr in den ersten Jahren nicht nur das nationale sondern auch das pädagogische Motiv noch im Hintergrund stand.

Grundsätzlich bringt hier auch die „Deutsche Messe“ (1526) keine Änderung. Denn sie will ja nicht den evangelischen Gottesdienst für Wittenberg schaffen, sondern eine Form unter anderen, und zwar gerade die, für die von den vier Gruppen, in die Luther sich das Christenvolk geteilt denkt¹³⁹, die am wenigsten von Christi Geist und Lehre erfaßt ist. Die „deutsche Messe“ ist gedacht „für alles Volk“ — Volk braucht Luther hier im abträglichen, mit dem Humanismus aufgekommenen Sinn — „darunter viele sind, die noch nicht glauben oder Christen sind, sondern von denen der größere Teil da stehet und gafft, daß sie auch etwas Neues sehen, gerade als wenn wir mitten unter den Türken oder Heiden auf einem freien Platz oder Feld Gottesdienst hielten“¹⁴⁰. Hier handelt es sich deshalb nicht um eine geordnete Versammlung, „darin man nach dem Evangelium die Christen regieren könnte, sondern es ist eine öffentliche Reizung zum Glauben und zum Christentum“¹⁴¹.

Es ist klar, daß für eine solche Gottesdienstgestaltung der pädagogische Gesichtspunkt der maßgebende ist. „Denn es geht ja darum, das Volk zu lehren und zu führen“¹⁴². Wie weitgehend das beabsichtigte, auf Erziehung abgezweckte Wort, sich in den Vordergrund schiebt, wird daran deutlich, daß die Präfation zur „Vermahnung“ an die Teilnehmer am Sakrament und das „Vater unser“ zu einer Paraphrase geworden sind, das Sanktus aus der Unmittelbarkeit des aktuellen Vollzugs in die Mittelbarkeit eines historischen Berichtes verschoben ist. Die feiernde Gemeinde erfährt hier nicht mehr im Vollzug, daß sie nun, wenn auch unter dem Schleier des Symbols, durch Christus den Hohenpriester Zutritt in das Allerheiligste hat, hingetreten

¹³⁹ Zur ersten Gruppe gehören die, „die bereits Christen sind“. Diese brauchen keine Gottesdienstordnung, denn „sie haben ihren Gottesdienst

im Geist“ (WA 19, 75). Die übrigen teilt Luther wieder unter in diejenigen, „die mit Ernst Christen sein wollen“. Hier genügt eine einfache Ordnung. „Hier bedarf es nicht vieler und großer Gesänge“ (WA 19, 76). Luther will für sie eine solche Ordnung schaffen, wenn genügend derartige Christen da sind. Dann gibt es noch diejenigen, „die noch Christen werden oder stärker werden sollen“ (WA 19, 73). Zu ihnen gehören die Jugend, für die die „Formula Missae“ (1523) gültig bleibt und die „einfältigen Laien“, für die Luther die „Deutsche Messe“ einrichten will. Vgl. Die Aufstellung bei Th. Knolle: „Luthers deutsche Messe und die Rechtfertigungslehre“ 175, Anm. 18 in „Lutherjahrh.“ X (1928).

¹⁴⁰ WA 19, 74.

¹⁴¹ WA 19, 75.

¹⁴² WA 19, 97.

ist „zum Berge Sion, zur Stadt des lebendigen Gottes, zum himmlischen Jerusalem, zu den unzähligen Engelscharen, zur festlichen Versammlung der Erstgeborenen, die im Himmel aufgezeichnet sind, zu Gott dem Richter über alle, zu den Seelen der vollendeten Gerechten, zu Jesus dem Mittler des Neuen Bundes, und zu dem Blute der Besprengung, das mächtiger redet als das des Abel“ (Hebr 12,22—24), statt dessen wird sie darüber unterrichtet, was Isaias, dem Propheten, geschah. Dabei mag auch die Verbindung zu dem gottesdienstlichen Geschehen da sein, aber sie hat den Charakter des unmittelbaren Vollzugs verloren.

Wir haben oben gesagt, die „Deutsche Messe“ bedeute grundsätzlich keine Änderung für Luthers Stellung zum Gottesdienst und zu seiner Reform. Ja, wenn wir erfahren wollen, wie Luther sich den evangelischen Gottesdienst gedacht hat, dann darf uns dabei die „Deutsche Messe“ ebenso wenig ein ausreichender Anhaltspunkt sein, wie der „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren“ (1528) letzter und adäquater Ausdruck reformatorischer Glaubenshaltung ist. Beides sind Vorstufen, abgefaßt im Hinblick auf den „gemeinen Haufen“, der noch nicht erfaßt ist von dem Geist des Evangeliums und dem religiösen Ernst des lutherischen Rechtfertigungsglaubens, sondern erst dahingeführt werden soll. Die „Deutsche Messe“ sollte nicht den Typ des Gottesdienstes darstellen, wie er reformatorischer Haltung wesensgemäß ist; wie wenig Luther daran dachte, zeigen seine eigenen Äußerungen über sie¹⁴³. Weil es aber zu der Ordnung für diejenigen, die „mit Ernst Christen sein wollen“, nie gekommen ist, was freilich nicht bloßer Zufall war, sondern in dem subjektiv-religiösen Ernst des Rechtfertigungsglaubens, der sich eben nicht verallgemeinern läßt, beschlossen lag, wurde die „Deutsche Messe“, die lutherische Meßordnung schlechthin, wenigstens die maßgebliche Form und vor allem diejenige, die die Entwicklung der kommenden Zeit bestimmte¹⁴⁴. Damit be-

¹⁴³ Vgl. den oben (S 265) zitierten Brief vom 14. 3. 1528. WA Br: 4, 412.

¹⁴⁴ „Sollte die deutsche Messe weder die erste noch die einzige Form evangelischen Gottesdienstes sein, so ist sie nun doch tatsächlich die Grundform geworden, auf der sich der lutherische Hauptgottesdienst besonders in Mittel- und Norddeutschland aufgebaut und die er doch auch nach „Verfall und Reform“ nie ganz eingebüßt hat“. Th. Knolle, Luthers Deutsche Messe 174.

Knolle versucht in diesem Aufsatz zu zeigen, wie Luthers Deutsche Messe keine willkürliche Schrumpfform der römischen Messe gewesen ist, sondern wie sich dieser „Neubau des Gottesdienstes bei Luther aus einer grundsätzlichen Anwendung des Rechtfertigungsgedankens ableiten“ (S. 180) läßt. Nun wird sich dabei nicht jede Änderung aus diesem Prinzip herleiten und so der Charakter der Zufälligkeit sich nicht ganz wegleugnen lassen. Wir brauchen ja nur an den Fortfall des Gloria zu denken, das in der „Formula Missae“ noch vorgesehen ist. Doch möchte ich Knolles These recht geben, wenn man im Auge be-

deutet sie aber praktisch etwas ganz Neues. Sie wurde, was den Gottesdienst angeht, ähnlich schicksalhaft für die innere Entwicklung des Protestantismus, wie der „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren“ (1528) in Bezug auf das Kirchenleben überhaupt. Dem Moralismus hier entspricht die Pädagogisierung dort. Zumindest sind beide sehr deutliche Symptome für diese Entwicklung des Protestantismus.

c. Ecks Stellungnahme zur Kultsprache.

Eck kommt auf beide hier besprochenen Fragen, auf das stille Beten des Kanons und auf die lateinische Sprache in der Liturgie zu sprechen.

Über die erste handelt er nicht ausdrücklich. Er äussert sich hierzu in seiner zweiten Predigt zum Evangelium des Sonntags Sexagesima. Er behandelt hier die Worte Christi aus dem Gleichnis vom Sämann: „Euch ist es gegeben, das Geheimnis des Reiches Gottes zu kennen, den anderen aber in Gleichnissen, damit sie sehen und doch nicht sehen, hören und doch nicht verstehen“. (Lk 8,10).

Eck führt dazu aus: Hier spricht Christus zwar ausdrücklich nur von den Bösen und Ungläubigen, aber es ist doch seine Auf-

hält, daß es sich hier um den Neubau des Gottesdienstes für eine Gruppe in der Kirche handelt. Aber wenn Knolle die Gruppenteilung als eine nur scheinbare hinstellt und sagt, es sei nur folgerichtig, wenn Luther sie ganz nabe fallen lassen (S. 185), so scheint er mir damit die Sache vom Ausgang der Entwicklung her stark zu vereinfachen und dem, was Luther wollte, nicht gerecht zu werden. Zunächst beachtet Knolle, wie auch Ad. Allwohn (Die Bedeutung der Deutschen Messe Luthers für unsere gottesdienstliche Praxis, Monatsschr. f. Gottesd. u. kirchl. Kunst [1926] und Gottesdienst und Rechtfertigungsglaube [Göttingen 1926] 25–28), zu wenig, daß Luther eine doppelte Gruppenteilung der Christen im Auge hatte. Die erste unterscheidet zwischen denen, „so bereits Christen sind“ und überhaupt keiner Ordnung bedürfen, und den übrigen, die noch erst Christen werden wollen. Die zweite unterteilt die letzte Gruppe noch einmal in drei weitere (s.o.S. 272 Anm. 159). Für die erste Gruppenteilung haben Knolle und besonders Allwohn überzeugend nachgewiesen, daß sie nur eine scheinbare ist, daß diese Scheidung sich in dem einzelnen Christen selbst vollzieht, es also eine empirische Gruppe derer, die „bereits Christen sind“, bis zum jüngsten Tag niemals geben wird. Aber die zweite Gruppenteilung war für Luther keine scheinbare. Die Gruppe der Jugend, für die die „Formula Missae“ gelten sollte, und die des „einfachen Volkes“, für die die Deutsche Messe geschaffen war, haben ja auch faktisch bestanden. Wenn es zur Gottesdienstordnung für die erste Gruppe derer, die „mit Ernst Christen sein wollen“ nicht kam, so heißt das noch längst nicht, daß Luther eine solche für einen späteren Termin nicht ernstlich plante. Wohl möchte auch ich die tatsächliche Beschränkung auf eine Gruppe nicht einem bloßen Zufall zuschreiben. Mir scheint hier die ganze Problematik des luth. Kirchenbegriffs u. seiner Auffassung vom Kult zutage zu treten.

fassung, daß die einfältigen Laien am besten durch Beispiele zu unterrichten sind. Das Geheimnis Gottes soll ihnen nicht kundgetan werden, weil es sonst leicht verachtet wird. Deshalb hat die Kirche auch die Stillmesse angeordnet und verfügt, daß die Worte der Konsekration leise gesprochen werden¹⁴⁵. Diese Praxis findet Eck vorgebildet im Alten Testament. In Nm 4,1–20 wird erzählt, wie nach der Anordnung Gottes die Karathiten die hl. Gefäße erst haben tragen dürfen, nachdem diese von Aaron und seinen Söhnen, den Priestern also, in Decken eingehüllt worden waren, wie die Träger, die die Gefäße selbst anrührten, haben sterben müssen.

In der zweiten Fassung des Artikels im Endhiridion über die Sprache im Gottesdienst führt Eck noch weitere Belege aus der hl. Schrift an. Nach Hebr. 9,7 hat im AT der Pontifex allein und nur einmal im Jahr das Allerheiligste betreten, die Mysterien unseres Glaubens sind aber noch viel heiliger als die des Alten Bundes.

Hier haben wir wieder ein Beispiel dafür, wie äußerlich Eck die Schrift zitiert. Denn für den Verfasser des Hebräerbriefes ist die Tatsache, daß der Hohepriester allein und nur einmal das Allerheiligste betreten durfte, ein Hinweis, daß im AT der Zugang zum Allerheiligsten noch nicht frei war und dieser erst durch Christus geöffnet wurde. Diese Stelle ist höchstens geeignet, das Gegenteil von dem zu belegen, was Eck damit beweisen will.

Weiter sei nach Ex 26 den Juden der Zugang zum inneren Heiligtum des Tempels durch einen Vorhang verwehrt gewesen. So sei es billig, wenn die Kirche den Laien daran hindere, dem zelebrierenden Priester zu nahe zu kommen¹⁴⁶, damit dieser unso ungehinderter das heilige Geheimnis feiern könne. Deshalb sei es auch Sitte, den Altar mit Vorhängen und Bildern zu bedecken, damit der Priester daran denke, daß er zur Feier der verhüllten Geheimnisse Gottes schreite¹⁴⁷. Schließlich habe auch Christus leise und von den Jüngern getrennt gebetet. Zu einem ausdrücklichen Hinweis darauf, daß dem Priester allein der Kanon zukomme, weil er Christus darstelle, kommt es bei

¹⁴⁵ „... und wie wohl Christus hie außtrücklich auff die bösen und ungläubigen redt, so ists doch an im selbst also, das die einfeltigen zu dem aller leuchtigsten zu underrichten sind durch beyspil unnd in die heymlichkeit gottes (damit sie nit veracht werde) nit geoffenbart werde: dann darumb hat die Christlich kirch geordnet die stillmeß: und das die wort der Consecration des Sacraments des zarten fronleichnamß Christi und seines heiligen bluts in der stille geredt werden: des wir ein treffenlichs anzeygung haben in dem alten Testament im buch Numeri . . .“ (Pr I, 81v).

¹⁴⁶ Frdb II/449.

¹⁴⁷ „sc accedere ad secreta mysteria dei tractanda“ (Endh. 237r).

Eck nicht, obwohl die zuletzt angeführten Schriftstellen das nahelegten.

In seiner Schrift „Christliche underricht“ (1533) sagt er hierzu noch folgendes: „Diese heiligen Worte der Konsekrierung sollen geheim gehalten werden, damit sie nicht in Verachtung kommen vor dem gemeinen Mann und nicht mißbraucht werden, wie die Alten anzeigen, daß die Hirtenbuben auf dem Feld diese Form gebraucht und Gott sie gestrafft“ (76v) ¹⁴⁸.

Eck steht damit ganz in der mittelalterlichen Tradition, daß den Laien die Worte des Kanons vorenthalten werden müßten, in der Reihe derer, die das Heilige nicht den Säuen preisgeben wollten ¹⁴⁹. Es ist nicht sehr schmeichelhaft für den Getauften, für den mit der Würde eines Priesters und Königs ausgestatteten Christen, der nach Ecks eigenen oben mitgeteilten Worten Mitopferer ist, also doch irgendwie aktiv am Mysterium fidei teilnehmen sollte, wenn auf ihn ein Herrenwort angewendet wird, daß, wie Eck zugestcht, auf die Bösen und Ungläubigen gemünzt ist. Wir müssen allerdings die Schwierigkeit berücksichtigen, die damit gegeben ist, daß im Gegensatz zur frühen Kirche auch der Ungläubige, der Sünder und laue Christ an der Feier des Mysteriums teilnehmen können und die letzteren durch positives Kirchengesetz sogar dazu verpflichtet sind, daß also jetzt eine Art Arkandisziplin in den Kirchenraum selbst gelegt werden mußte. Aber diese Einschränkung reicht nicht aus, um die Argumentation Ecks zu rechtfertigen. Zehn Jahre, nachdem Luther sich dagegen verwahrt hatte, daß zur ungläublichen Beleidigung der Taufgnade und zur Verwirrung der evangelischen Gemeinschaft Kleriker und Laien mehr voneinander getrennt würden als Himmel und Erde ¹⁵⁰, mußte eine solche Frage etwas weniger gedankenlos und oberflächlich behandelt werden. Denn nun hatten Argumente, die im Mittelalter unbekümmert gebraucht werden konnten, einen neuen, gefährlichen Klang; jetzt wirkte anstößig, was früher ganz selbstverständlich hingenommen wurde.

Mit der lateinischen Sprache in der Liturgie der Kirche beschäftigt sich Eck ausführlicher. Er widmet dieser Frage einen eigenen Artikel des Enchiridion, der unter Nummer 34 zum ersten

¹⁴⁸ Diese Legende von den Hirten wird in den „Vitae patrum“ (PL 74, 225) erzählt. Um 900 wird sie von Remigius von Auxerre († ca 908) zuerst zur Begründung der Geheimhaltung des Kanons herangezogen. (PL 101, 1256). Vgl. Franz, Messe i. M. 2 ff. Hier auch eine Übersicht über die weitere Verwertung der Legende.

¹⁴⁹ Franz, Messe i. M. 624.

¹⁵⁰ „... ut seminarium discordiae implacabilis haberetur, quo clerici et laici plus discernentur quam coelum et terra, ad incredibilem baptismalis gratiae iniuriam et Evangelicae communionis confusionem“. „De captivitate“ (1520) WA 6, 563.

Mal in der Ausgabe 1532 erscheint mit dem Tittel „Missam tum horas canonicas Latine, et non germanice dicendas“ ¹⁵¹.

Schon in einer Ausgabe des Jahres 1535 erscheint dieser Artikel wesentlich umgearbeitet und auch inhaltlich verändert ¹⁵². Nun trägt er den Titel: „Missas latine non Germanice dicendas“ und führt die Nummer 37. Weiter handelt Eck darüber noch in der dritten seiner Predigten über das Gebet, die im 2. Bd. (1530) der Predigten zwischen dem fünften und sechsten Sonntag nach Ostern eingefügt sind. In der umgearbeiteten Fassung des Artikels aus dem Enchiridion verweist Eck auf diese Predigten und verwertet sie. Wenn wir bedenken, daß Luthers Deutsche Messe schon Anfang 1526 erschien, sie dazu nicht einen ersten Versuch der Verdeutschung sondern in gewisser Weise schon einen Abschluß dieser Bestrebungen darstellt, dann wird uns das Erscheinen dieses Artikels reichlich verspätet vorkommen. Dazu war die Grundsätzlichkeit des Angriffs auf die Messe schon so deutlich geworden, daß wir meinen sollten, ein Kampf um diese mehr periphere Frage, für die sie, wie wir sahen, auch von den Protestanten, besonders Luther, gehalten wurde, hätte sich erübrigt. Umso mehr können wir vermuten, daß Eck ihn in erster Linie für seine eigenen Glaubensgenossen geschrieben hat, um sie davon abzuschrecken, hier nachzugeben und so, wie er meinte, der Reformation vorzuarbeiten.

Eck geht davon aus, daß die Liturgie eine Angelegenheit der gesamten Kirche ist. In der Messe werde Christus für die ganze, aus Juden und Heiden gesammelte Kirche dargebracht und die Kraft seines Leidens allen Christgläubigen zugewendet. Auch das Stundengebet werde für die ganze Kirche gebetet und gesungen. Dieser Universalität der Liturgie sei es angemessen, daß sie in den drei Sprachen, Hebräisch, Griechisch und Latein gehalten werde. Denn den Juden entspreche das Hebräische, den Heiden das Griechische und, weil es nach der Meinung vieler daraus entstanden sei, das Lateinische ¹⁵³.

¹⁵¹ Vgl. Metzler, CC 16, XCIV Nr. 51 (31). Ich zitiere diese erste Fassung nach der Ausgabe Antwerpen 1535 unter Ench. I.

¹⁵² Metzler, CC 16, XCV, Nr. 51 (34). Die unbearbeitete Fassung zitiere ich nach der Ausgabe 1541 unter Ench.

¹⁵³ „Principio satis constat Christum in missa offerri pro tota ecclesia congregata ex Iudaeis et Graecis, virtutemque passionis eius derivari in omnes Christi fideles qui sunt numero et merito ecclesiae membra. Quemadmodum autem Iudaeis peculiaris est lingua Hebraica, ita et gentibus Graeca: ex qua Latinam ortam esse multi contendunt. Cum igitur dominicae passionis fructus omnibus Christianis, ut diximus, in sacrificio missae applicetur, atque horae canonicae pro tota ecclesia dicantur atque decantentur, ad hoc designandum dignum est, ut in ecclesia occidentali Latina Latine et non Alemanice dicantur: sicut et ecclesia orientalis Hebraica hebraicis verbis, Graeca graecis Deum laudat, horasque quas vocant Canonicas decantat“ (Ench. I, P. 1a).

Weil nun diese drei Sprachen alle Völker in sich schließen, werden nach Eck zur ausdrücklichen Versinnbildlichung der Universalität der Liturgie alle drei zugleich in ihr verwandt. Die Lateiner verwenden im Kyrie eleison griechische und im Amen und Alleluja hebräische Worte, die Griechen umgekehrt wieder lateinische, denn wo jene „Kyrie eleison“ sprechen, sagen diese „Domine miserere“¹⁵⁴. Als Gewährsmann hierfür gibt Eck Remigius von Auxerre an († ca. 908), der in seiner Schrift über die Messe¹⁵⁵ lehre, die Lateiner sprächen das Kyrie griechisch und die Griechen lateinisch, um so zu zeigen, daß sie beide ein Volk seien und an den einen Gott glaubten. Das Alleluja aber werde seit den ältesten Zeiten in der Kirche gesungen. Nach Gregor d. Gr. habe Rom es direkt von der Urgemeinde in Jerusalem übernommen¹⁵⁶. Weiter seien Hieronymus¹⁵⁷ und Augustinus¹⁵⁸ Zeugen dafür, daß das Singen des Alleluja Brauch in der Kirche sei.

Zu diesem Gebrauch der hebräischen und griechischen Sprache in der Messe selbst komme noch der in den Improperien am Karfreitag. Hier frage der Priester im Namen Christi das Volk. Dieses „Popule meus“ hätten wir als auf Hebräisch gesprochen anzuschauen. Denn die hebräische Sprache selbst müsse an diesem Tage schweigen. Auf diese Frage Christi würde dann griechisch und lateinisch geantwortet, um den Glauben der Heiden und die Berufung ihrer Gesamtheit zum Ausdruck zu bringen.

Eck fordert also nicht etwa um der Einheit der Kirche willen die eine lateinische Sprache. Er hat weniger die Einheit der Kirche als ihre Universalität im Auge. Von da aus ergibt sich für ihn sogar die Angemessenheit mehrerer Sprachen, um die Fülle der Völker erfassen zu können. Weil die Kirche universal

Daß das Stundengebet Gebet der ganzen Kirche ist, auch wenn der einzelne Priester es betet, lehrt Eck auch in den Predigten über das Gebet: „Das haß ich das gemain gebet, das da thund die gemaynen Diener der kirchen, die priester, die pfarrer etc. solt nit denken, daß der priester sayn sibem zeyt alleyn für sich selbs bete: Er bett für die Christlichen kirchen“ (Pr II, 53v). Allerdings ist hier nicht die Rede von dem Gebet der Kirche, sondern von dem Gebet für die Kirche.

¹⁵⁴ „Ubi enim dicimus kyrie eleison, quod a Graecis accepimus, ipsi dicant: Domine miserere, quod habent a Latinis“ (Ench I, P 1a).

¹⁵⁵ PL 101, 1249. Hier wird die Schrift des Remigius „De expositione missae“ als Kapitel 40 der Pseudoalkuinischen Schrift „De divinis officiis“ geführt. In der späteren Bearbeitung dieses Artikels rückt Eck von der Behauptung, daß in der griechischen Liturgie die lateinische Sprache verwandt wird, ab. „Quod aliqui aiunt a Graecis latina usurpata in Missa mihi non constat. Descripsi Missam Graecam ex lib. Archiepiscopi Rhodiorum, et alteram scripsit mihi Ioannicus Corcyrensis. Basilius et omnes actiones ac ritus per ordinem pluribus etiam diebus ostendit, et huius nullus meminit, licet hoc Remigio tribuatur“ (Ench 235v).

¹⁵⁶ PL 67, 956. ¹⁵⁷ PL 22, 430. ¹⁵⁸ PL 37, 1419.

ist, verwendet sie in ihrem Kult drei Sprachen. Jede Sprache repräsentiert eine Völkergruppe, und so ist der Gebrauch von drei Sprachen im Kult ein Hinweis darauf, daß für alle Völker der Weg zum Heil offen ist.

Nun könnte man einwenden, wenn demnach die Sprache diejenige Menschengruppe vertritt, von der sie gesprochen oder von der sie verstanden wird, und mit der Sprache auch sie in das Geheimnis einbezogen wird, dann wäre ja gerade die Verwendung der Fülle der Sprachen der beste Ausdruck dafür, daß alle Völker am Mysterium teilnehmen. Diese Konsequenz läßt Eck selbstverständlich nicht gelten. Wohl hält er mehrere Sprachen für angemessen, er möchte aber bei den oben genannten drei Sprachen haltmachen und den übrigen keinen Platz im Kult zubilligen. Damit das nicht als Willkür erscheint, muß er noch zeigen, wieso gerade diese Sprachen eine bevorzugte Stellung einnehmen.

Diese kommt ihnen nach Eck insofern zu, als sie als die Sprachen der Kreuzesinschrift in besonderer Weise geweiht und heilig sind. Er führt dazu Augustinus „De mirabilibus sacrae scripturae“ an: „Von all diesen Sprachen in der Zeit des NT kommt drei Sprachen, nämlich der hebräischen, der lateinischen und der griechischen der Prinzipat zu, da in ihnen nach dem Zeugnis der Schrift die Kreuzesinschrift geschrieben war. Gott hat aber dadurch, daß er die Sprachen der Menschen verwirrte, nichts gegen die Natur des menschlichen Sprechens, wie er es anfangs einrichtete, getan, wie ja die Natur der Sprache im Menschen dieselbe bleibt. Das lehrt mich die verschiedene Art, wie die Sprachen nicht von Natur sondern durch Gewöhnung voneinander abweichen. Denn ein Lateiner oder Grieche, der unter Barbaren geboren und großgezogen wird, spricht auch die Sprache der Barbaren. Umgekehrt spricht aber der Sohn der Barbaren, der von Lateinern oder Griechen erzogen ist, in lieblicher Rede. Daraus ist zu ersehen, daß Gott nicht die Natur der Menschen geändert hat und nichts Neues in ihnen angelegt hat, sondern nur die Weisen und Formen zu sprechen, in verschiedene Arten geteilt hat“¹⁵⁹.

Eck reißt hier wieder ein Zitat aus dem Zusammenhang heraus. Der zweite Teil der von ihm angeführten Stelle ist kaum zu verstehen. Er bezieht sich auf die Sprachverwirrung nach dem Turmbau zu Babel, von der Augustinus vorher gesprochen hatte. Nach dem Zusammenhang will Augustinus sagen, daß im NT alle Sprachen geeignet sind, die Großtaten Gottes zu singen, während nach der Sprachverwirrung beim Turmbau zu Babel nur der einen Sprache des auserwählten Volkes das Geheimnis der hl.

¹⁵⁹ PL 35, 2161. Text stimmt nicht wörtlich überein.

Schriften anvertraut war. Durch das Pfingstwunder seien alle Sprachen geheiligt. Unter diesen 72 Sprachen seien drei besonders hervorgehoben, nämlich die Sprachen der Kreuzesinschrift. Die Heiligung der Sprachen sei möglich gewesen, weil Gott bei der Sprachverwirrung nicht die Natur der Sprache geändert habe.

Das Zitat ist also kaum geeignet, als Beleg für das zu gelten, was Eck sagen will. Augustinus spricht nicht von den drei heiligen Sprachen, er weist nur dreien einen Vorrang unter den Sprachen, die im NT alle geheiligt sind, zu.

Erst in dem Zitat aus dem „Etymologiarum liber“ des Isidor v. Sevilla, das Eck dann bringt, ist von drei heiligen Sprachen die Rede, die auf dem ganzen Erdkreis hervorragten. Zum Verständnis der hl. Schrift benötige man sie alle drei, um bei der Erklärung der Stellen, die in der einen Sprache dunkel seien, auf die anderen zurückgreifen zu können¹⁶⁰. Eck verweist dann noch auf Beda's Erklärung des Johannesevangeliums¹⁶¹, ohne ihn aber anzuführen. Dieser spreche davon, daß die drei Sprachen aus den anderen hervorrägen.

In all diesen Stellen wird aber nicht auf die besondere Bedeutung dieser drei Sprachen für den Kult hingewiesen. Eck unterschiebt ihnen eine solche Auffassung auch nicht. Er weist im Anschluß an sie nur darauf hin, wie die Kreuzesinschrift lehre, daß Christi Königtum nicht etwa abgetan, sondern seine Herrschaft nun auch auf die Heiden ausgedehnt sei.

Ohne aus der „Heiligkeit“ der Sprachen nun ausdrücklich eine Folgerung für die Sprache in der Liturgie zu ziehen, geht Eck noch zu einem anderen Fall von Verwendung mehrerer Sprachen in der hl. Schrift über, nämlich zu Mk. 14,36, dem Ruf „Abba Pater“ des blutschwitzenden Christus, und in Verbindung damit zu Röm 8,16. Nach Augustinus¹⁶² und Hieronymus¹⁶³ komme hier zum Ausdruck, daß nun kein Unterschied mehr bestehe zwischen Juden und Heiden und sie beide durch Christus in eins verbunden seien, wie zwei Wände durch den Eckstein. „Hieraus“, so schließt Eck seine Betrachtungen ganz unvermittelt, „geht deutlich hervor, daß die Messe und die Tagzeiten nicht deutsch sondern hebräisch, griechisch und lateinisch gebetet werden müssen“ (Ench I, P 3r).

Wenn sich aus den zuletzt angeführten Schriftstellen (Mk 14, 36; Röm 8,16) überhaupt etwas für die Sprache im Kult ergibt, dann die, daß mehrere Sprachen in der Liturgie verwertet werden müssen, um deren Universalität zum Ausdruck zu bringen. Wenn

¹⁶⁰ PL 82, 326.

¹⁶¹ PL 92, 910. Fast wörtliches Zitat aus Augustinus, Tract. in Joann. CXVII. PL 35, 1946.

¹⁶² PL 37, 1419; vgl. PL 38, 858; PL 36, 1011 f.

¹⁶³ PL 50, 653.

schon zur griechischen Sprache, die die Berufung der Heiden ausdrücken soll, wie die hebräische die der Juden, die lateinische hinzutritt, dann ist nicht einzusehen, weshalb die Berufung neuer Volksgruppen, etwa der germanischen oder slavischen, nicht auch durch die Verwendung ihrer Sprachen in der Liturgie Ausdruck finden soll.

In der zweiten Fassung des Enchiridion und seiner Schrift „Christenliche Unterricht“ gibt Eck zu, daß die östlichen Völker in ihrer Sprache die Liturgie feiern¹⁶⁴. Hieronymus selbst habe die Liturgie ins Slawische übersetzt¹⁶⁵.

Sogar im Gebiet der lateinischen Kirche, nämlich in der Kapelle zum hl. Kreuz in Krakau, sei nach der Chronika Polonorum noch vor nicht langer Zeit, allerdings mit Erlaubnis des Papstes, in slavischer Sprache die Liturgie gefeiert worden. Aber dieses Volk habe inzwischen auf das Privileg verzichtet und sich der lateinischen Kirche angegeschlossen¹⁶⁶.

Es gelingt Eck nicht, die Notwendigkeit der lateinischen Sprache theologisch-systematisch zu begründen. Er muß sich darauf beschränken, mehr praktische Gründe anzuführen. Er sagt also, es gereiche in höherem Maße zur Ehrung Gottes, wenn der Gottesdienst in lateinischer Sprache gehalten werde. Denn in dieser Sprache stimmten alle Deutschen überein, die in dieser Sprache geübt seien¹⁶⁷, aber nicht nur die Deutschen, sondern auch die Italiener, Spanier, Franzosen, Engländer usw. So komme es, daß alles, was im Kult geschehe, werde es gesprochen oder gesungen, aufs beste in Einklang stehe¹⁶⁸. Die Verwendung der Volkssprache würde aber ein großes Durcheinander zur Folge haben. Hinzukommende Fremde könnten die Feier der Messe nicht verstehen, und so würde diese selbst der Geringschätzung verfallen (Ench 236r).

Aber nicht nur unter den verschiedenen Nationen, sondern schon unter den Deutschen allein würde es dadurch zum Ärgernis kommen. Die Sprache der einzelnen Stämme unterscheide sich so sehr, daß sie gegenseitig Barbaren seien¹⁶⁹, dasselbe Wort, das bei dem einen etwas Ehrenwertes bezeichnet, bedeute bei dem anderen etwas Schändliches (Ench 236r). Es sei also abwegig, um nicht zu sagen lächerlich, in unter sich so verschiedenen Sprachen

¹⁶⁴ „Non negamus tamen Indis, Australibus permissum, ut in lingua sua rem divinam facerent, quod clerus eorum hodie observat, ut vidimus et audivimus ipsi (Romae), licet mysteria missae, cum non possent Italice interpretari, ex eis habere non potuimus“ (Ench 234v).

¹⁶⁵ „Und wiewohl s. Hieronymus das ganze Amt der Messe in schawonischer Sprache verdolmetscht hat“ (Underricht 76v f).

¹⁶⁶ Ench 234v f. Underricht 76v f.

¹⁶⁷ „... qui callent Latinam linguam“ Ench I, P 3r.

¹⁶⁸ Ench I, P 3r.

¹⁶⁹ „uno sibi invicem barbari sint“ Ench I, P 3r/v.

den Gottesdienst feiern zu wollen¹⁷⁰. Die Ehre Gottes fordere es also, daß im Abendland die lateinische Sprache verwendet werde. An anderer Stelle sieht Eck die Frage noch stärker unter dem Gesichtspunkt der Einheit der Kirche. „Und so wir gehören zur lateinischen Kirche, warum sollten wir nicht lateinische Messe halten; sonst wann ein Franzose oder Polack oder Italiener herkommt, so würde ihm unsere Messe nicht gemein sein“ (Undericht 76v f.). In der zweiten Fassung des Enchiridion führt Eck noch zwei weitere Gründe an. In Deutschland sei die Messe schon vor tausend Jahren, nämlich vom Beginn der Christianisierung an, lateinisch gefeiert worden. Für eine solch junge Pflanzung scheine doch eher der Grund vorgelegen zu haben, die Messe deutsch zu feiern, und doch hätten damals die sehr heiligen und durch manche Wunder berühmten Männer den Brauch der lateinischen Kirche beobachtet (Ench 235 v.).

Dann werde so das Mysterium vor der Verunehrung bewahrt. Es würde verhütet, daß es allzu alltäglich und an die Kreuzwege und in die Barbierstuben getragen würde (Ench 236). Dieses Anliegen sei auch in Bezug auf die Italiener und Griechen gewahrt, für diese sei die Kultsprache zwar die Volkssprache, aber doch nicht die gewöhnliche Alltagssprache¹⁷¹.

Alle diese Vorteile der lateinischen Sprache werden aber nun damit erkauft, daß ein großer Teil der Teilnehmer am Gottesdienst nicht versteht, was dort gesungen und gesprochen wird. Der hl. Paulus fordert aber in 1 Kor 14, so lautet der Einwand der „Häretiker“, daß das im Gottesdienst gesprochene Wort verständlich ist. Nach Eck spricht Paulus hier nur von der Predigt, vom lehrenden und unterrichtenden Wort, wie der Zusatz in Vers 19: „um auch andere zu belehren“, beweise. Diese Stelle sei nicht auf den Gesang und das Gebet im Gottesdienst anzuwenden¹⁷². Nur das Wort der Predigt müsse verstanden werden,

¹⁷⁰ „linguis adeo inter sese diversis confusisque“ (Ench I, P 3v).

¹⁷¹ „neutris tamen lingua vernacula Missa celebratur, sed erudita et docta, adeo ut non sit, necessarium varia sectari idiomata linguae“ (Ench 235v).

¹⁷² „Ad quod dicimus: Apostolum ibi loqui de concionante seu docente, vel interpretante verbum Dei, quam frustra constat loquilingua, quae a vulgo cui loquitur, non intelligitur . . . Non abs re dicit Apostolus ut alios instruam, nempe ut intelligamus ipsum loqui de praedicante et docente, ac de se, qui aliis scripturam interpretatur. Non sic est de iis, qui vel psallunt vel orant, vel alio quovis pacto divino cultu in missa et horis canonicis persolvunt“ (Ench I, P 3v). Vgl. hierzu Th. Klauser, Der Übergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache, *Miscellanea Giovanni Mercati I, Studi e testi* 121 (Rom 1946) 467–482. Hier wird auf Grund der Exegese des Ambrosiasters von 1 Kor 14 (PL 17, 253–260) der Schluß gezogen, „daß der Paulustext . . . die entscheidende Instanz dargestellt hat, auf die sich die Befürworter des Wechsels der Li-

sonst genüge es, wenn der einfache Laie wisse, daß alles, was im Officium der Kirche gesprochen, gelesen, gesungen oder in Zeremonien ausgeführt wird, zum Lobe Gottes und zur Ehre der Muttergottes und der Heiligen geschehe, daß die Gebete an Gott gerichtet seien und die Fürsprache der Heiligen erfleht werde. Darüber werde er ausreichend in den Predigten unterrichtet (Ench I P 3v). Das gilt nach Eck aber nicht nur von dem einfachen Laien, den er doch mehr als untätigen Zuschauer des Gottesdienstes ansieht, sondern mehr oder weniger auch für die Priester, Klosterleute und besonders die Ordensfrauen, die die Liturgie feiern. Dafür gibt Eck eine längere Begründung in den Predigten über das Gebet. Er führt hier aus: Es gibt dreierlei Weisen, beim Gebet aufmerksam zu sein¹⁷³, nämlich das Aufmerken auf die Worte, auf den Sinn und auf das Ziel des Gebetes. Das erste ist gut, das zweite besser und das dritte am allerbesten. Unter dem ersten versteht Eck das Bestreben, die einzelnen Worte klar, genau und richtig auszusprechen. Hierbei soll man aber Maß halten und sich dadurch nicht von der Andacht abhalten lassen. Aber schon diese Art, beim Gebet aufmerksam zu sein, ist für sich allein gut und wertvoll, wenn der Beter dabei nur die Ehre Gottes im Auge hat. „Genug tut er als ein Priester, ob er schon nicht versteht sein Gebet, und er verdient auch, wenn er allein dazu hat die dritte Aufmerkung, daß er endlich Gott dienen will und loben, ob er schon die Worte nicht versteht und betet es doch um Gottes willen. Also beten viele Klosterleute und voraus die geistlichen Frauen, ob sie schon kein Latein verstehen“ (Pr 2,57v).

Das Aufmerken auf den Sinn kann auf zweierlei Weise geschehen. Man kann auf den Wortsinn und auf den geistlichen Sinn achten.

Das dritte Aufmerken richtet sich auf den Zweck und das Ziel des Betens, daß einer nämlich darauf achtet, warum er betet, oder daß er seinen Gedanken richtet auf Gott, den er bittet, auf seine Güte, Weisheit, Allmacht und Barmherzigkeit. Diese Art von Aufmerksamkeit ist die beste und notwendigste. Die kann auch einer haben, der die Sprache nicht versteht. Eck bringt ein Beispiel: Wenn einer um die Seligkeit bittet und deshalb fünf Vaterunser betet, dabei aber fast garnicht an die Worte denkt,

turgiesprache, damit wohl auch der Papst selbst, gestützt haben“ (S. 477). Was aber die Ansicht Klausers angeht, die Furcht „die Einheit der Una sancta zu gefährden (S. 471), habe den Übergang zur lateinischen Kultsprache in Rom zunächst aufgehalten, bleibt zu erwägen, ob damals die Einheit der Kultsprache, die sich ohnehin nicht auf den ganzen Orient erstreckte, als Ausdruck der Einheit der Kirche betrachtet wurde. Jedenfalls mußte dafür ein Zeugnis gebracht werden.

¹⁷³ Vgl. Luther, Tischreden 3651. WA TR 3, 485 ff.

wohl aber an Gott in seiner Herrlichkeit und wie Gottes Gnade ihn an ihr teilnehmen lassen wird, so ist das ein gottgefälliges und verdienstliches Gebet. Denn nach Hugo v. St. Viktor¹⁷⁴ liege dann das reine Gebet vor, wenn aus dem Überfluß der Andacht das Gemüt des Menschen also entzündet werde, daß es beim Bittgebet aus lauter Liebe die Bitte selbst vergesse.

Gerade die höchste Form des Gebetes, so möchte Eck Hugo verstehen, bedarf also nicht mehr des Wortes, ja hier kann das Wort sogar dem Aufschwung der Seele im Wege stehen. „Es folgt daraus“, fährt Eck fort, „wie töricht und närrisch die Neuchristen tun mit ihrer deutschen Messe, die die lateinische Messe nicht haben wollen, weil sie sie nicht verstehen“. Hier begehrt Eck einen bis heute noch beliebten Fehlschluß; denn selbst zugegeben, daß das reine wortlose Gebet die höhere Form ist, so ist damit das Verstehen der Worte und das Wort überhaupt nicht überflüssig gemacht. Das Wort — und zwar das in seinem Sinn erfaßte — muß dann wenigstens zum „reinen Gebet“ anreizen und hinführen. Wenn wir weiter selbstverständlich der Überzeugung sind, daß bei der Enge des menschlichen Bewußtseins der Mensch nicht in der Lage ist, jedes einzelne Wort bewußt mitzuvollziehen und jeweils seinen vollen Sinn zu erfassen und daß das zum andächtigen Gebet auch nicht erforderlich ist, so besteht hier aber ein Unterschied von großer Tragweite, ob der Beter nämlich wenigstens grundsätzlich die Möglichkeit hat, jedes Wort zu verstehen, ihm also bei wiederholtem Beten immer wieder neue Seiten und Tiefen des gesprochenen Wortes aufgehen können, so sein Beten neu gefüllt wird und er dadurch den Sinn der Worte im Vollzug regelrecht „erfährt“, oder ob ihm der Zugang zu einem solchen Verständnis durch die überhaupt unverständliche Sprache von vornherein versperrt ist.

Schließlich wissen wir sehr gut — wahrlich besser als Eck, der diese Begründung nicht kennt — daß das Gebet des Christen unendlich mehr ist und vor Gott gilt, als der Christ selbst weiß, fühlt und versteht, weil der Heilige Geist in uns unserer Schwachheit beisteht, für uns eintritt mit seufzendem Flehen, das sich gar nicht in Worte fassen läßt, Gott aber weiß, was der Geist begehrt (Röm 8,26 f.), daß deshalb also das Sprechen unverständlicher lateinischer Gebete niemals sinnlos sein kann, wenn nur die Absicht besteht zu beten. Aber wenn ich die Fülle christlichen Betens nicht fassen kann, und sie selbst mir Gegenstand des Glaubens ist, danu heißt das ja nicht, daß ich nicht so tief wie möglich

¹⁷⁴ PL 176, 89, De modo orandi cap II: Pura oratio est quando ex abundantia devotionis mens ita accenditur, ut cum se ad Deum postulatura converterit, prae amoris eius magnitudine etiam petitionis suae obliviscatur“.

in sie einzudringen suche oder besser, mich in sie einführen lasse durch das Wort. Denn gerade darin, daß ich das Wort der Liturgie, besonders wenn es Wort der hl. Schrift ist, gläubig mitvollziehe, ich also die Worte Christi nachspreche, die mir der Heilige Geist in den Mund legt, bezeugt sich mir ja diese Tiefe, und der Weg ist frei, sie zu erfahren.

Bei einer Auffassung, wie Eck sie vorträgt, könnte man fragen: Weshalb dann überhaupt noch Worte gebrauchen? Ist hier die nominalistische Auffassung von der Sprache nicht schon so weit fortgeschritten, daß man nun auch den nächsten Schritt gehen könnte, indem man sich durch irgendwelche andere, willkürliche Zeichen an die betreffenden Bewußtseinsinhalte erinnern würde? Hier hilft sich Eck allerdings durch den Hinweis, daß das Wort der Liturgie ja nicht bloßes Menschenwort, sondern Wort Gottes ist, dessen Kraft und Wirksamkeit vom menschlichen Bewußtsein unabhängig ist und über dieses hinausgeht. Er sagt: „Denn wo doch in der Messe zum größeren Teil die heilige Schrift verwandt wird, in der der Heilige Geist immer redet, in welcher Sprache sie auch gebraucht wird, und wo dazu der Priester Messe hält als öffentliche Person und als Diener der christlichen Kirche, soll ein Mensch sein Vertrauen und seine Hoffnung setzen in den Glauben der christlichen Kirche, der Gott besser gefällt als der eines einzelnen Christen oder einer Gemeinde“ (Pr 2,57v).

Wenn Eck hier betont, daß der Heilige Geist im Wort der Schrift redet, gleich im Kleide welcher Sprache dieses Wort erscheint¹⁷⁵, so könnte man annehmen, also ist jede Sprache liturgiefähig. Aber das will Eck damit gerade nicht sagen. Bei ihm heißt das: Die Sprache ist vollkommen gleichgültig, sie ist nur Kleid und Hülle, deshalb sind die „Neuchristen“ auf dem Holzweg, wenn sie meinen, über die Sprache dem Wort des Heiligen Geistes näher zu kommen. Eck liegt es eben fern, ernst zu machen damit, daß das Mysterium sich in die menschliche Sprache erniedrigt hat und der Mensch wirklich über die Sprache im Vollzug des Wortes Zugang zu ihm bekommen kann. Und doch ist auch bei Eck, wie wir hörten, das Wort auf den gläubigen Vollzug hingeordnet, aber auf den Glauben der Kirche bzw. des Priesters, der im Namen der Kirche glaubt. In diesen Glauben hat sich nach Eck der Laie hineinzubegeben, aber nicht indem er seinerseits das Wort gläubig nachvollzieht, sondern indem er an den allgemeinen, vom Wort abgezogenen Inhalt der Gebete denkt und sein Gefühl davon beeindruckt läßt. Das Achten auf das einzelne Wort würde nach der oben schon er-

¹⁷⁵ Im Enchiridion zweiter Fassung sagt er dazu: „Quoniam in missa sacra scriptura in usum recipitur, sed per eam spiritus sanctus loquitur eamque cordibus instillat quibuscumque linguis“ (Ench 238r).

läuterten Auffassung Ecks vom Gebet nur seine Andacht stören. Dem Laien ist also, so meint Eck glaubhaft gemacht zu haben, durch die lateinische Sprache in der Liturgie nichts genommen. „So ist keinem Laien das Hauptstück genommen, in welcher Sprache auch immer man die Messe lesen mag, wenn er auch weit davon weg steht und der Priester so leise redet, daß er kein Wort versteht. Denn die Messe und das Opfer geschehen, um zu bedenken, das Leiden und Sterben Christi Jesu, Gott und den lieben Heiligen zur Ehre, uns zu unserer Notdurft und der ganzen christlichen Kirche. Dieses alles magst Du andächtig, begierlich und hitziglich betrachten und Christum Jesum da im Sakrament anbeten, und zwar oft mit mehr Andacht, als wenn du die Worte vernähmest und darauf deinen Fleiß verwendest. Denn alle Lehrer sagen einstimmig, daß das Aufmerken auf die Worte Schaden bringe, wenn es die Andacht hindere“ (Pr 2,57v f.).

Von hier aus sagt Eck zu 1 Kor 14 folgendes: Man müsse in diesen Worten des hl. Paulus dreierlei Gebet unterscheiden. „Eins mit dem Mund oder der Zungen, das andere mit dem Geiste, das dritte mit dem Sinn, Gemüt oder Verstand. Wenn nun einer in der Sprache betet, die er nicht versteht, so betet er mit dem Mund, er betet auch mit dem Geist, das ist in seinem Willen, daß er um Gottes Willen das tut, aber das Gemüt, das ist der Verstand, ist ohne Frucht; denn er weiß den Sinn nicht, er versteht es nicht. Nicht daß das Gebet ganz ohne Frucht sei, denn das Gebet ist noch verdienstlich und Gott wohlgefällig, aber die Frucht, die der Mensch aus dem Verstand möchte haben, diese Frucht haben sie nicht. Darum dringt Paulus für und für darauf, daß die Gabe der Prophezeiung, das heißt die Schrift und die Worte des Gebetes auszulegen, besser sei als die Gabe der Zungen“ (Pr 258r).

Diese höhere Bewertung der Predigt sei aber aus der damaligen Situation heraus zu erklären, und die Neuchristen hätten kein Recht, sich darauf zu berufen. Damals seien täglich viele Juden und Heiden zu dem christlichen Glauben übergetreten. Diesen Neubekehrten hätte es nichts nützen können, wenn in vielerlei Zungen vor ihnen geredet wurde, sie hätten der Prophetie, das heißt der Auslegung der hl. Schrift bedurft, weil sie sonst nichts verstanden hätten. Heute sei das aber anders.

„Nachdem aber hernach die Menschen im christlichen Glauben erzogen und von Jugend auf darin unterwiesen sind, dazu täglich gepredigt wird, und sie so wissen, was im Amte der heiligen Messe gehandelt wird und auch alles, was in der Kirche geschieht, ihnen erklärt und prophetiert, das heißt ausgelegt wird, so ist es nicht vonnöten, daß man ihnen Deutsche Messe lese. Denn sie wissen ja alle wichtigen Stücke der Messe“ (Pr 258r).

Der Beweis dafür ist nach Eck schon darin gegeben, daß sie beim Gloria, bei der Kollekte und beim Evangelium aufstehen, zum Sakrament niederknien und beim „nobis autem peccatoribus“ an die Brust klopfen. Dazu würden sie laufend in der Predigt über „alle Heimlichkeit, die in der Kirche geschieht“, unterrichtet, so daß sie „mit Zunge, Geist und Gemüt“ beten könnten.

An dieser Stelle ist Ecks Argumentation zu 1 Kor 14 etwas verschieden von der im Enchiridion. Sucht Eck dort, wie wir sahen, in Abrede zu stellen, daß Paulus vom Beten im Gottesdienst redet, und will er diese Stelle ausschließlich auf das unterrichtende Wort bezogen wissen¹⁷⁶, so verfährt er in den Predigten anders, zumindest läßt er sich genauer auf die Stelle ein. Hier setzt er das Beten der Liturgie gleich mit dem Zungenreden, das so lange vom Laien nicht mit dem Verstand und Gemüt, wohl aber mit dem Mund und dem Geist mitvollzogen werden könne, als es nicht durch die Prophetie, d. h. die Predigt, erklärt und ausgelegt werde. Aber diese Lösung kann nicht befriedigen, weil ja dann das rein unterrichtende Wort bei Paulus einen ungemein größeren Wert hätte als das Wort des Gebetes. Diese Schwierigkeit spürt auch Eck, und er sucht sie, wie wir sahen, durch eine zeitgeschichtliche Deutung der Paulus-Stelle zu beseitigen. Weiter sucht er sich dem Gewicht dieser Stelle zu entledigen durch den Hinweis, daß der Gebrauch der fremden Sprache im Kultus kein unverständliches Zungenreden mehr sei, weil der Laie ja durch Gewöhnung, Unterricht und Erziehung mit dem Inhalt vertraut sei.

Im Ganzen müssen wir darauf achten, wie stark bei Eck hier immer die Predigt und der Unterricht betont werden. Diese mußten ja auch von selbst eine größere Bedeutung bekommen, sobald der Laie den Wortgottesdienst, die Katechumenen-Messe, nicht mehr verstand. Nun, wo er den Gottesdienst nicht mehr betend, singend und hörend mitvollziehen konnte, wodurch er zwar indirekt, aber lebendig und ganzheitlich in die Wahrheit eingeführt worden wäre, bleibt hierfür nur noch das unterrichtende Wort. Eck kommt einmal auf die Frage zu sprechen, was wichtiger sei, der Besuch der Messe oder der Besuch der Predigt. Das geschieht bei der Behandlung des Sakramentes der Priesterweihe. Hier preist er in einer Predigt die Würde, die das Priestertum durch die Konsekrationsgewalt habe. Weil es der größte Gottesdienst auf Erden sei, das Sakrament des Altars zu ehren und anzubeten, höre das Volk die Messe mit mehr Andacht als sonst einen Gottesdienst. Wo aber nicht viel Messen gehalten würden, da fiel leicht alle Andacht fort. So sei es Satans Werk, wenn die Lutheraner die Zahl der Messen herabsetzen und die

¹⁷⁶ S.o.S. 282.