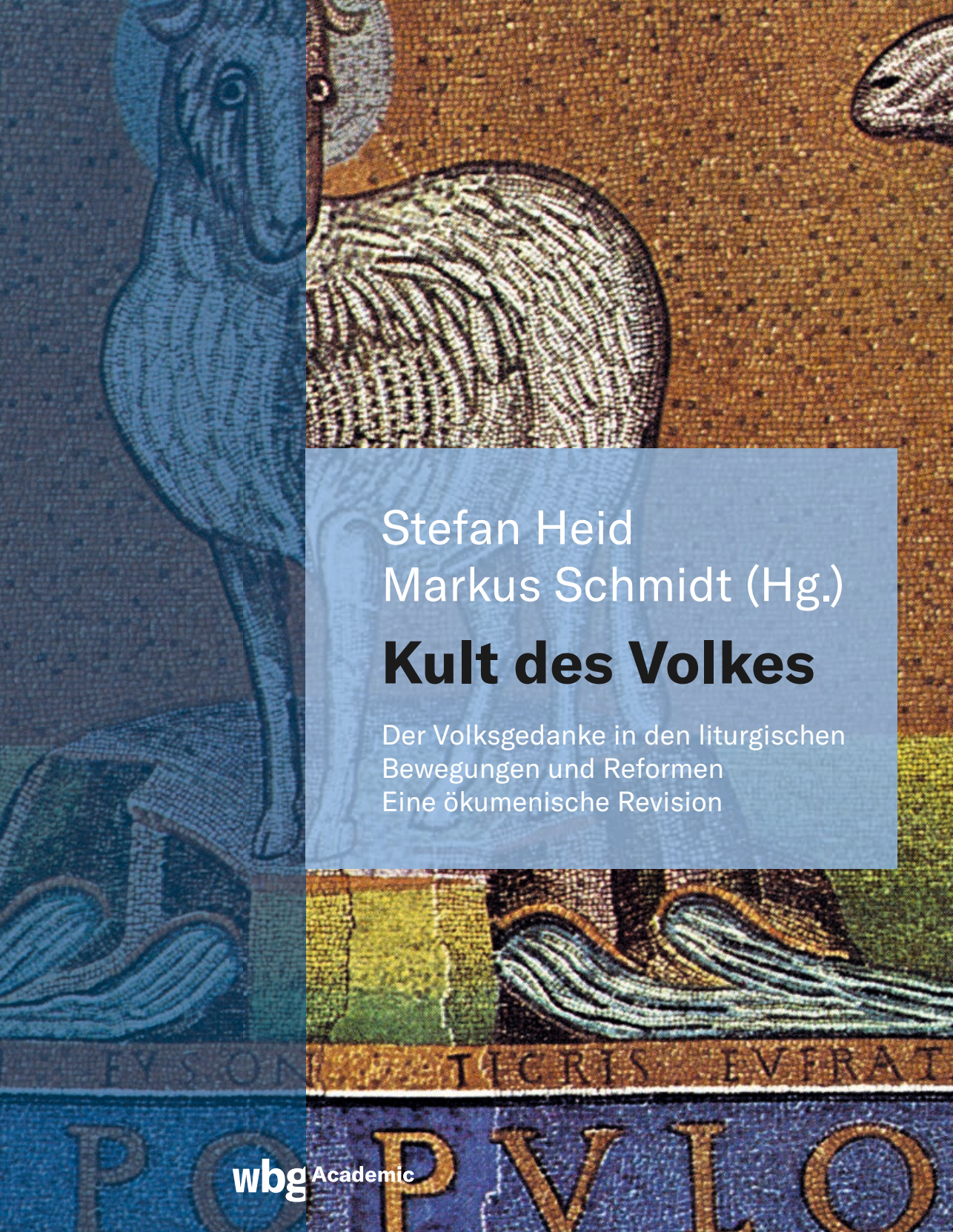

Stefan Heid
Markus Schmidt (Hg.)

Kult des Volkes

Der Volksgedanke in den liturgischen Bewegungen und Reformen
Eine ökumenische Revision

wbg Academic

Stefan Heid / Markus Schmidt (Hg.)

Kult des Volkes

Stefan Heid / Markus Schmidt (Hg.)

Kult des Volkes

Der Volksgedanke in den liturgischen Bewegungen und Reformen
Eine ökumenische Revision

wbg Academic

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über www.dnb.de abrufbar.

wbg Academic ist ein Imprint der wbg
© 2022 by wbg (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt
Die Herausgabe des Werkes wurde durch die Vereinsmitglieder der wbg ermöglicht.
Satz und eBook: Satzweiss.com Print, Web, Software GmbH
Umschlagabbildung: Detail des Apsismosaiks der Kirche Santi Cosma e Damiano in Rom (6. Jh.), aus: J. Wilpert / W. N. Schumacher, Die römischen Mosaiken der kirchlichen Bauten vom IV.–XIII. Jahrhundert (Freiburg i. Br. u. a. 1976) Taf. 104.
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-40730-9

Elektronisch ist folgende Ausgabe erhältlich:
eBook (PDF): 978-3-534-40731-6

Dieses Werk ist mit Ausnahme der Abbildungen (Buchinhalt und Umschlag) als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz CC BY-NC International 4.0 (»Attribution-NonCommercial 4.0 International«) veröffentlicht. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/. Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Inhalt

Von Stefan Heid / Markus Schmidt
Einleitung 9

I. Vom Kult Israels bis zum Mittelalter 17

Von Dieter Böhler
Volk Gottes vom Altar her
Die Konstituierung des Volkes Israel als Kultgemeinschaft 19

Von Sven Leo Conrad
Cultus publicus – Öffentlichkeit, Amt und Volk als Koordinaten
frühchristlicher Liturgie 43

Von Uwe Michael Lang
Entfremdung des Volkes von der Liturgie im Mittelalter?
Abschied von einem stereotypen Geschichtsbild 67

II. Von der Romantik zur Liturgischen Bewegung 85

Von Harm Klueting
„Volk" bei Herder und in der Romantik und die katholische
Liturgische Bewegung 87

Von Domenico Palermo
Von der deutschen Jugendbewegung und romantischen
Volksidee zur Umweltbewegung 109

Von Konrad Klek
Volk und Volkstümlichkeit in der älteren evangelischen Liturgischen Bewegung 119

Von Michael Meyer-Blanck
„Volk“ bei Wilhelm Stählin und in der jüngeren evangelischen Liturgischen Bewegung 139

Von Helmut Hoping
„Ein Volk von Priestern“
Allgemeines und besonderes Priestertum in der katholischen Liturgischen Bewegung 155

III. Völkischer Zeitgeist und Nationalsozialismus 167

Von Martin Wallraff
Friedrich Heiler, die „Hochkirche“ und die völkische Bewegung 169

Von Cornelia Brinkmann
„Führer, Volk und Vaterland“
Evangelisches Kirchenlied zur Zeit des „Dritten Reiches“ 183

Von Thomas Rheindorf
Ordo in Tempore
Zur Situation und Entwicklung der evangelischen Agenden im Nationalsozialismus 205

Von Dominik Burkard
Ideologien des Volkes und die Liturgie im katholischen „Modernismus“?
Zugänge aus Theologie und Volkskunde 229

Von Stefan Heid
Blieb die katholische Liturgische Bewegung des 20. Jahrhunderts auf Abstand zum völkischen Zeitgeist? 293

IV. Gottesdienstgemeinde im Kirchenraum 339

Von Andreas Bieringer
Veneremur cernui
Messandachten in privaten Gebetbüchern zwischen
Schaufrömmigkeit und Gnadenströmen 341

Von Markus Schmidt
Kult und Gemeinschaft
Evangelischer Kirchenbau der Zwischenkriegszeit bei Otto Bartning 363

Von Dorothea Haspelmath-Finatti
Wer ist das Volk der Gnade?
Das Verhältnis von Ortsgemeinde und gottesdienstlicher
Versammlung in der liturgischen Theologie 407

Von Benjamin Leven
Keine Liturgiereform ohne Mikrophon 419

V. Erneuerte Liturgien und erneute Reformen 431

Von Johannes Nebel
Die Stellung des Volkes im *Ordo Missae* des Missale Pauls VI. in
vergleichendem Blickwinkel 433

Von Alexander Deeg
Das Volk und die Völker im Evangelischen Gottesdienstbuch 1999/2020 467

Von Peter Zimmerling
Eine „liturgische Befreiungsbewegung"?
Der Volk-Gottes-Gedanke in (pfingstlich-)charismatischen Bewegungen 485

Autorinnen und Autoren 503
Personenverzeichnis 511

Einleitung

Von Stefan Heid / Markus Schmidt

Kult des Volkes

Der vorliegende Band „Kult des Volkes: Der Volksgedanke in den liturgischen Bewegungen und Reformen – Eine ökumenische Revision" bietet die Summe einer Tagung, die unter demselben Titel vom 24. bis zum 27. November 2021 am Römischen Institut der Görres-Gesellschaft am *Campo Santo Teutonico* stattgefunden hat. Diese Tagung war etwas Besonderes, Erstmaliges, nämlich eine sozusagen ökumenische, römisch-katholisch-evangelisch-lutherische Tagung zu einem Thema der Liturgiegeschichte. Die Idee begann vor vier Jahren zwischen den Herausgebern zu reifen.

Ein Stimulus, das genannte Thema anzugehen, war die politische und soziale Realität des neuen Populismus in Europa und weltweit, zugleich der Verdacht, dass solche Phänomene tiefer reichen, als eine zeitgenössische Betrachtungsweise das nahelegt. Ohne den historischen Rückgriff kommt man in der Analyse des „Volkes" nicht weiter, und da ist für den deutschen Kulturraum zwingend mit der Romantik einzusetzen. Nichts liegt näher als die Annahme, dass mit dem Aufstieg des nationalen Volksgedankens seit der Romantik, der auf kulturellen, nationalen und ethnischen Homogenitätsvorstellungen basiert,[1] auch eine Veränderung, Anpassung und Auffächerung des kirchlichen Volksbegriffs einsetzt.

Der Populismus des Papsttums war Gegenstand einer Tagung 2017 am Römischen Institut zusammen mit Mariano Barbato, die unter dem Titel „Macht und Mobilisierung. Der politische Aufstieg des Papsttums seit dem Ausgang des 19. Jahrhunderts" publiziert wurde.[2] Man kann die „Kult des Volkes"-Tagung als eine Art Fortsetzung sehen, aber dennoch ganz anders gelagert. Jetzt wird nämlich die Fragestellung auf die Rolle des Volkes in der Theologie und Praxis der Liturgie zugespitzt. Der Titel „Kult des Volkes" wurde dabei bewusst doppelsinnig

---

1 Vgl. H.-J. Lauth, Der Begriff des „Volks" im Kontext von Interkulturalität und gesellschaftlicher Heterogenität, in: H. Geiger u. a. (Hg.), Bildung und Wissenschaft im Horizont von Interkulturalität (Ostfildern 2019) 115–133.

2 M. Barbato / S. Heid (Hg.), Macht und Mobilisierung. Der politische Aufstieg des Papsttums seit dem Ausgang des 19. Jahrhunderts (Freiburg i. Br. 2020).

gewählt. Er meint den Kult, den das Volk vollzieht, und bezeichnet damit die Eingrenzung der Thematik auf die Liturgie. Er meint aber auch den Kult, den man um das Volk macht – gerade in populistischen Bewegungen.

Dieser Doppelsinn wird – zugegebenermaßen assoziativ – eingefangen im Bildmotiv des Einbandes. Es zeigt einen zentralen Ausschnitt des Apsismosaiks der Kirche der Heiligen Kosmas und Damian in Rom. Es stammt aus dem 6. Jahrhundert und zeigt das Lamm Gottes auf dem Paradiesberg, zweifellos in Anspielung auf die himmlische Liturgie, die Christus als dem Lamm Gottes zufolge der Johannesoffenbarung zukommt. Ob es Zufall ist oder nicht, direkt darunter steht das Wort POPVLO – „dem Volke" – als Teil einer längeren Inschrift, deren Inhalt hier nicht weiter interessiert. Nur in dieser ausschnitthaften Betrachtung von Lamm und POPVLO könnte es scheinen, als solle auch „dem Volke" dieser Kult zukommen, der eigentlich allein dem Lamm gebührt.

Der Volksgedanke in den liturgischen Bewegungen und Reformen – Eine ökumenische Revision

Die hier vorgelegten Beiträge kreisen also um die keineswegs neue, aber im 19./20. Jahrhundert dringlicher gestellte Frage, welche Rolle eigentlich das „Volk" in der Liturgie spielt und zu spielen hat, das ja seit Ausformung der lateinischen Liturgie in den Formularen als *plebs* und *populus* allgegenwärtig ist. Da der wichtigste Impulsgeber auf dem Feld der Liturgie in den letzten 120 Jahren die sog. Liturgische Bewegung war, lag es nahe, als Leitfaden eben diese Bewegung bis hin zu Liturgiereformen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu wählen, katholischerseits gipfelnd im Zweiten Vatikanischen Konzil bzw. seinen Folgen, evangelischerseits konzentriert in den Agendenreformen der 1950er Jahre und schließlich im Evangelischen Gottesdienstbuch von 1999/2020.

In der doppelten konfessionellen Perspektive auf Liturgische Bewegungen und Reformbemühungen kann man also Vergleiche ziehen und die Frage stellen, inwieweit sich seit der Romantik in den politisch-gesellschaftlichen Tendenzen hin zum national-völkischen Gedanken ein allgemeiner, gar nicht unbedingt christlicher Zeitgeist ausdrückt, ob dieser scheinbar so unwiderstehliche Zeitgeist dann womöglich auch der braune war, ob nicht der liturgiereformerische Antrieb unbewusst oder auch mit Überzeugung diesem Zeitgeist folgte und wie er sich in den jüngsten Liturgiereformen niedergeschlagen haben könnte. Gleichzeitig erweist sich gerade der Volk-Begriff als flexibel und anpassungsfähig genug, um in divergierenden politischen Kontexten und unter verschiedenen theologischen Vorzeichen bis in die Gegenwart Verwendung zu finden.

So lautet der Untertitel: „Der Volksgedanke in den liturgischen Bewegungen und Reformen". Gedacht ist natürlich an das 19./20. Jahrhundert, das die seit der Reformation und dem Konzil von Trient stärksten Eingriffe in die gewordene Liturgie erlebt hat.

An der Tagung nahmen Vertreterinnen und Vertreter sowohl der katholischen als auch der evangelisch-lutherischen Tradition teil, um nun gerade dieser Parallelität der Phänomene stärkere Aufmerksamkeit zu schenken. Der zweite Untertitel des Buches „Eine ökumenische Revision" meint nicht, dass die Herausgeber oder Autorinnen und Autoren quer durch die Themen gemeinsame Interpretationen oder Folgerungen zur Geschichte der Liturgie vorlegten. Alle Autorinnen und Autoren bilden ihr eigenes Urteil aus ihrer konfessionell geprägten Sicht heraus. Die „ökumenische Revision" erstreckt sich eher auf die Mischung der Beiträge und auf den Austausch während der Tagung selbst. Die Vorträge wurden im gemeinsamen Kreis debattiert und vertieft, was den ausgearbeiteten Aufsätzen zugutekam. Im Schutzraum der kollegialen interkonfessionellen Diskussion konnten viele persönliche Erkenntnisgewinne durch die ungewohnte Perspektive der jeweils anderen Konfession erzielt werden.

Vom Kult Israels bis zum Mittelalter

Das Konzept des Volkes im christlichen Horizont der Liturgie gründet bei aller Vielschichtigkeit letztlich im religiös-kultischen Selbstverständnis Israels als eines von Gott auserwählten und um den Altar versammelten Volkes. *Dieter Böhler* entwickelt das Kult-Konzept des Alten Testaments und eröffnet von daher auch den Ausblick auf den Brot- und Kelchsegen Jesu beim Letzten Abendmahl.

Das werdende Christentum steht in seinem liturgischen Tun in der jüdischen Tradition, formt sich aber in der hellenistisch-römischen Spätantike aus. Hier führt eine Spur zu einem scheinbar ganz anderen Konzept, nämlich dem des *Cultus publicus*, also des „Volkskultes" bzw. des öffentlichen Kultes. Es geht hier letztlich um das historiographische Stichwort der Konstantinischen Wende. *Sven Conrad* zeigt deren Auswirkung auf das Liturgiekonzept.

Von hier aus führt der Weg ins Mittelalter. Auch hier kommt die moderne Historiographie nicht ohne Pauschalisierungen und negative Stereotypen aus, die auch von der Liturgischen Bewegung benutzt werden. Diese will an die Alte Kirche anknüpfen und behauptet daher, das Mittelalter habe demgegenüber die Liturgie versubjektiviert und die Liturgie als „Volkswerk" abgeschafft. *Uwe Michael Lang* überprüft die historische Gültigkeit solcher Urteile.

Von der Romantik zur Liturgischen Bewegung

Ihre eigentlichen Wurzeln scheinen die Liturgischen Bewegungen und Reformbewegungen in der deutschen Romantik zu haben. Das hinterfragt *Harm Klueting* zumindest für die katholische Seite, die stark an das romanische und gotische Mittelalter anknüpft. Er skizziert die soziale Aufwertung des Volkes bei Herder, das antielitäre Konzept des „Volksgeistes" und die Einbettung der Volksidee in ein national erwachtes Deutschenland und sieht keinen nennenswerten Einfluss auf die katholische Liturgische Bewegung.

Von diesem negativen Befund hinsichtlich der Volksidee in der katholischen Liturgie abgesehen, erkennt *Domenico Palermo* in der deutschen Jugend- und Naturbewegung, die sich gegen den „Individualismus" und „Rationalismus" aufbäumt und auf Neuerung drängt, sehr wohl Handlungsmuster, die in mehreren Wellen und Umwandlungen die Gesellschaft erfassen und sich mindestens untergründig und womöglich zeitversetzt auf die liturgischen Reformen auswirken.

Auf evangelischer Seite zeichnet sich *Konrad Klek* zufolge das nationale Erwachen der Romantik und das protestantische Bild einer deutschen Nation in der Älteren Liturgischen Bewegung um die Straßburger Theologen Friedrich Spitta und Julius Smend ab. In ihrer Vorstellung des volkstümlichen Pfarrers und in ihrem Bemühen um Erneuerung setzen sie auf den Volksgesang und die Entwicklung eines deutschen Kirchenliedgutes.

Auf die Ältere folgt zwischen den beiden Weltkriegen die Jüngere Liturgische Bewegung, die nun z. T. völkisch akzentuiert auftritt. *Michael Meyer-Blanck* verortet sie als eine relative Minderheit innerhalb der allgemeinen Jugendbewegung mit ihrem Pathos für das „Neue", das „Leben" und das völkisch verstandene „Volk" – durchaus in Opposition zur Weimarer Republik. In der Berneuchener Bewegung folgt daraus eine deutliche Tendenz zur sakralen Überhöhung des Volkes.

Die katholische Liturgische Bewegung hat bei der Frage nach dem Träger der Liturgie ihren emanzipatorischen Drehpunkt nicht im Volksbegriff – von der Kirche als „Volk Gottes" ist erst nach dem Zweiten Weltkrieg die Rede –, sondern in der Frage nach dem Priestertum. *Helmut Hoping* entwickelt die theologischen, binnenkatholischen Positionen um das allgemeine und besondere Priestertum.

Völkischer Zeitgeist und Nationalsozialismus

Das rutschige Gefälle vom Wunsch nach liturgischer Erneuerung zum Anschluss an den völkischen Zeitgeist zeigt sich auf katholischer Seite im Fall der Abtei Maria Laach (auf die Veröffentlichung des diesbezüglichen Vortrags der Tagung musste leider verzichtet werden) und

auf evangelischer Seite im Fall der Hochkirchlichen Bewegung um Friedrich Heiler, einem Exponenten der evangelischen Liturgischen Bewegung. *Martin Wallraff* zeichnet nach, wie Einflüsse der völkischen Bewegung zur Zerreißprobe für Heiler werden, der am über-völkischen, katholischen Charakter der Kirche festhält.

„Wach auf, wach auf, du deutsches Land": Am Beispiel dieses in den 1920er Jahren wiederentdeckten Chorals untersucht *Cornelia Brinkmann* die Entwicklung des evangelischen Kirchenlieds im Dritten Reich. Die neue nationale Interpretation des reformatorischen Buß-Liedes, die in völkischer und nationalsozialistischer Zuspitzung gipfelte, war auch nach 1945 noch nicht beendet.

Thomas Rheindorf analysiert die Bemühungen um eine Reform der Agenden in den evangelisch-lutherischen Landeskirchen seit 1933 und unterscheidet zwischen den faktischen Anpassungen, die die Geistlichen bei den liturgischen Vollzügen vornehmen, und den offiziellen Reformprozessen, die etwa bei den Deutschen Christen radikal völkisch ambitioniert sind. Wissenschaftliche Skrupulosität sowie der Kriegsausbruch verhindern jedoch, dass es noch in nationalsozialistischer Zeit zu einer kirchenamtlichen Einführung entsprechender Reformagenden kommt.

Schaut man mit *Dominik Burkard* auf das gesamte Spektrum reformtheologischer Ansätze in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts bis in die nationalsozialistische Zeit hinein, so verstärkt sich die Erkenntnis, wie wenig katholische Theologie vom Volk-Begriff her dachte und wie wenig entsprechend auch die Liturgische Bewegung von völkischem Gedankengut infiziert wurde. Der „Volk Gottes"-Gedanke reüssiert eben erst nach dem Zweiten Weltkrieg und speist sich aus biblischen Quellen.

Gleichwohl hat die Liturgische Bewegung nicht völlig ihre Unschuld bewahrt, so *Stefan Heid*. Man konnte sie nationalsozialistisch instrumentalisieren, und niemand weiß, wie es damit nach einem „Endsieg" weitergegangen wäre. Zwar kann man der liturgischen Reformpraxis der kirchlichen Jugend keine Affinität zum Nationalsozialismus nachsagen, aber die kleine, klar völkische Gruppe nationalsozialistischer Priester suchte die Ökumene mit den Deutschen Christen und manipulierte die Liturgie.

Gottesdienstgemeinde im Kirchenraum

Wie im Mittelalter so stellt sich bis in die jüngste Zeit die Frage nach den unterschiedlichen Strategien und praktischen Rahmenbedingungen einer effektiven Beteiligung des Kirchenvolks bzw. der Gemeinde an der Liturgie. Auch in der Liturgie vor den jüngsten Liturgiereformen wurde das Volk angesprochen und war keineswegs passiv. Aber sowohl theologische wie praktische Faktoren haben Bewegung in die Rollenaufteilung gebracht.

Der Kirchenraum war über Jahrhunderte von der Trennung zwischen dem priesterlichen Liturgieraum und dem Kirchenschiff geprägt. Die Abwicklung der komplexen Liturgie war Aufgabe der Fachkräfte, während die Gläubigen anhand einfacher Andachtsbücher innerlich folgten. Solche gab es im lutherischen genauso wie im katholischen Raum. *Andreas Bieringer* befasst sich mit katholischen nicht-amtlichen Andachtsbüchern, anhand derer die Gläubigen die Messe mitmachen, ohne dass sie in ihrer Andacht vom Priester gestört werden noch ihrerseits diesen bei seiner Handlung stören.

Im evangelischen Kirchenbau geht *Markus Schmidt* jüngeren Versuchen nach, eine theologisch reflektierte, unterschiedlichen liturgischen Akteuren – Amtsträgern und Gläubigen – und Handlungen – Predigt, Abendmahl, Taufe – gerecht werdende Raumgestaltung zu erreichen. Otto Bartnings Sakralräume der Zwischenkriegszeit markieren einen Neuansatz im protestantischen Kirchenbau. Im konfessionellen Vergleich kann dabei ein angleichender Effekt der liturgischen Bewegungen beider Konfessionen erkennbar werden.

Innerhalb des Kirchenraums stellt sich dann noch einmal die Frage, wie sich das liturgische Handeln auf Orts- und Gemeindeebene vollzieht und wie dabei liturgisches Handeln der Gemeinde und der Leitung ineinandergreifen. Diesem Phänomen geht *Dorothea Haspelmath-Finatti* sowohl anhand anthropologischer Erkenntnisse als auch auf theologischen Überlegungen nach.

Ihren Einfluss auf den konkreten Gottesdienst aller Konfessionen übt auch die Einführung des Mikrophons aus, und zwar durchaus gegenläufig zu den Bestrebungen einer Egalisierung der Gläubigen. Wie *Benjamin Leven* zeigt, ist diese scheinbar rein technische Verbesserung der Akustik nämlich von erheblicher Relevanz für die Umformung der Liturgie zur (katholisch: muttersprachlichen) Lehrveranstaltung und die Verfestigung der Rollenverteilung – zugunsten der lautstärkeren Mikrophoninhaber.

Erneuerte Liturgien und erneute Reformen

Nach der Reform ist vor der Reform: Die römisch-katholischen, evangelisch-lutherischen und freikirchlichen Liturgien bzw. Gottesdienstkonzeptionen unterliegen einem ständigen Veränderungsdruck durch sich wandelnde Zeitumstände, die das scheinbar Gesicherte erneut auf den Prüfstand stellen. Das gilt auch für den vom völkischen Schlack befreiten, theologisch reflektierten Volk-Begriff: Bleibt er „liturgiefähig"?

Johannes Nebel zeigt auf, wie sehr der pragmatische Volk-Begriff des nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil reformierten katholischen Messbuchs vom Partizipationsgedanken herkommt, also von der „tätigen Teilnahme aller Gläubigen" an der vom Klerus geleiteten Liturgie.

Wie das „Volk“ im heilsgeschichtlich-theologischen Sinne in den Texten der Liturgie vorkommt („Gottesvolk“, „Volk Israel“ u. a.), zeigt *Alexander Deeg* anhand des Evangelischen Gottesdienstbuchs. Hier ist eine neue Sensibilität gerade vor dem Hintergrund des jüdisch-christlichen Dialogs angezeigt.

Aus dem Selbstverständnis der pfingstlich-charismatischen Freikirchen bzw. der charismatischen Erneuerungsbewegung innerhalb der Konfessionskirchen scheint eine grundsätzliche Absage an liturgische Leitung zu folgen. Demnach liegt alle Initiative beim inspirierten Volk Gottes. *Peter Zimmerling* fragt, inwieweit dieser Anspruch mit dem kontinuierlichen Wirken des Geistes in Wort und Sakrament zu vereinbaren ist.

Dank gilt den Förderern der Tagung: der Fritz-Thyssen-Stiftung, der Liturgischen Konferenz der EKD und dem Melanchthon-Zentrum in Rom. Ebenso sei den Rechteinhabern der Abbildungen gedankt, welche diese kostenlos zur Verfügung gestellt haben, insbesondere der Deutschen Stiftung Denkmalschutz. Dank geht schließlich an Dr. Karin Mair für ihre redaktionelle Zuarbeit.

I. Vom Kult Israels bis zum Mittelalter

Volk Gottes vom Altar her

Die Konstituierung des Volkes Israel als Kultgemeinschaft

Von Dieter Böhler

Abstract: *People of God from the altar. The constitution of the people of Israel as a cult community* – According to the Biblical account, Israel becomes the "People of God" through the Exodus from Egypt, which is constituted at Sinai as a liturgical people around the altar, since the goal of the Exodus was the change of rule from Pharaoh's service to God's service (Book of Exodus). Also in the restoration of Israel after the Babylonian exile, participation at the altar defines the scope subdivided into God's people: all twelve tribes together with converts from the nations (Book of Ezra-Nehemiah). The "pontifical high service" in Sir 50 represents the synaxis of the people of God of high priests, priests, Levites and people at the sacrificial liturgy, which Luke takes up and passes on to the people of God expanded by the Goyim from Jews and Gentiles.

Wenn man die Bibel als durchgehende Erzählung von der Genesis bis zur Offenbarung des Johannes liest, dann handelt diese Erzählung davon, wie Gott nach der Erschaffung der Welt und der Menschheit sich aus dem unfruchtbaren Ehepaar Abraham und Sara ein Volk erschafft; wie er dieses über Jahrhunderte durch viele Krisen hindurchführt, bewahrt, wiederherstellt und schließlich durch den Messias erneuern will, um es danach um die hinzutretenden Nationen zu einem Volk aus allen Völkern zu erweitern.[1] Dieses Volk aus allen Völkern

[1] Im Folgenden wird die biblische Darstellung, keine historische Nachzeichnung verfolgt: Es geht um die in der Bibel erzählte Welt. Natürlich ist die Hl. Schrift nicht nur eine durchgehende Erzählung. Wollte ich sie mit einer Kathedrale vergleichen, wäre diese Erzählung „Gott erwirbt sich ein Volk" das Hauptschiff. Nur dieses zieht sich wirklich von ganz vorne bis ganz hinten durch, von der Genesis bis zur Apokalypse. Seitenschiffe begleiten das Hauptschiff: Den Erzählungen der Königsbücher laufen die chronologisch angeordneten Propheten parallel: Die Propheten werden nach Königen datiert (von diesen Königen wurde aber in den Königsbüchern erzählt). Der Apostelgeschichte gehen die Apostelbriefe begleitend zur Seite: Der erste Teil der Apg redet von Petrus und den Jerusalemer Aposteln, denen laufen die Katholischen Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas parallel. Die zweite Hälfte der Apg erzählt von Paulus; ihr ordnen sich die Paulusbriefe an die in der Apg genannten Gemeinden zu. Der Psalter begleitet das Leben Davids in den Samuelbüchern, aber auch Israels weiteres Schicksal über das Exil hinaus. Darauf verweisen vor allem immer wieder prosaische Überschriften, die einen Psalm einem Ereignis aus den Samuelbüchern zuordnen. Neben dem Hauptschiff und diesen Seitenschiffen gibt es schließlich auch Seitenkapellen wie Ijob, Kohelet und

wird schließlich als das neue Jerusalem der Apokalypse vollendet. Das Hauptthema der Bibel heißt also: Theologie und Ekklesiologie, die Lehre von Gott und seinem Volk.

1 Tora: Die Konstituierung eines liturgischen Volkes am Berg Sinai

1.1 Der Beginn Israels als „Volk Gottes" in der Bibel

Das Buch Genesis kennt noch kein „Volk Israel", sondern bereitet in der Urgeschichte Gen 1–11 die universale Bühne der Erde und der Gesamtmenschheit, aus der in Gen 12 Abraham und Sara herausgerufen werden. Aus diesen beiden schafft sich Gott sein Volk. Ab Gen 12 fokussiert sich die Heilige Schrift auf das künftige Gottesvolk, dessen Embryonalzustand in Abrahams Familie entwickelt wird: Isaak, Jakob, der in Gen 32 den Ehrennamen „Israel" erhält, und Jakobs zwölf Söhne, die Väter des Zwölfstämmevolks, die zu Josef nach Ägypten hinabkommen.

Der Ausdruck עַמִּי – „mein Volk" – für Israel taucht in der Bibel erstmals in Ex 3,7 auf: „Ich habe wirklich gesehen das Elend meines Volkes in Ägypten."[2] Die sogenannte Bundesformel „Ich nehme euch mir zum Volk und werde euch Gott sein" erscheint zum ersten Mal in Ex 6,7 in den Vorbereitungen zum Exodus aus Ägypten. Abrahams Nachkommen waren in Ex 1 auf Volksgröße herangewachsen. Nun erklärt Gott dem Mose, er wolle Israel aus der Sklaverei herausführen und es so zu seinem Volk machen. Die Formulierung ist futurisch: „Ich werde euch mir zum Volk nehmen, und ich werde euch zum Gott." Die Gottesvolk-Werdung steht noch bevor. Das nächste Mal erscheint die Formulierung am Ende des Buches Leviticus (Lev 26,12f). Die Formulierung ist jetzt präsentisch:

> „Ich gehe in eurer Mitte; ich bin euer Gott, und ihr seid mein Volk. Ich bin der Herr, euer Gott, der euch aus dem Land der Ägypter herausgeführt hat, so dass ihr nicht mehr ihre Sklaven zu sein braucht. Ich habe eure Jochstangen zerbrochen und euch aufrecht gehen lassen".

Die Konstitution Israels als Gottes Volk ist hier abgeschlossen. Am Anfang des Buches Exodus ist sie geplant, am Ende des Buches Leviticus ist sie vollendet. Sie geschah am Berg Sinai. Nach

den Hebräerbrief. Aber die durchgehende Linie der Heiligen Schrift heißt: Gott schafft und erwirbt sich ein Volk.

[2] Davor in Ex 1,9 „das Volk der Söhne Israel".

dem Bundesschluss am Berg geht die Wüstenwanderung weiter. Darum sagt der Herr: „Ich *gehe* in eurer Mitte“.[3]

1.2 Gottes-Dienst als Ziel des Exodus

Bei der Erscheinung im Dornbusch sagt Gott zu Mose im Buch Exodus:

> „Ich bin mit dir; ich habe dich gesandt, und als Zeichen dafür soll dir dienen: Wenn du das Volk aus Ägypten herausgeführt hast, werdet ihr Gott an diesem Berg dienen“ (3,12).

„Dienen“ – das Verbum heißt עבד und bezeichnet sowohl den Sklavendienst, niedrige Feldarbeiten, wie auch den Gottesdienst, den Kult. Ziel der Herausführung ist der Gottesdienst auf dem Zion. In seinem Siegeslied am Roten Meer wird Mose in Ex 15,17 dieses Ziel bekräftigen:

> „Du wirst sie hinbringen und auf den Berg deines Erbes einpflanzen, den du, Herr, zu deiner Wohnstätte gemacht hast, um dich niederzulassen, zu einem Heiligtum, Herr, von deinen Händen gegründet“.

Sieben Mal wird Gott Mose zum Pharao schicken. Beim ersten Mal in Ex 5,1 heißt die Forderung: „Lass mein Volk ziehen, damit sie mir in der Wüste ein Fest feiern können.“ Die weiteren Male in Ex 7,16.26; 8,16; 9,1.13; 10,3 lautet sie: „Lass mein Volk ziehen, damit sie mir dienen!“ Das Verbum ist עבד und meint den Gottesdienst. Am Gottesberg angekommen hört das ganze Volk die zehn Gebote. Sie beginnen mit den Worten: „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus dem Land Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus“ (Ex 20,1): מבית עבדים – „aus dem Diener-Haus“. Gott will für Israel einen Herrschaftswechsel aus dem Pharaonendienst in den Gottesdienst, denn Menschendienst ist Sklaverei, Gottesdienst ist Freiheit. Darum sagt Gott am Ende des Buchs Leviticus:

> „Ich bin der Herr, euer Gott, der euch aus dem Land der Ägypter herausgeführt hat, so dass ihr nicht mehr ihre Sklaven zu sein braucht. Ich habe eure Jochstangen zerbrochen und euch aufrecht gehen lassen“ (26,13).

[3] Die Bundesformel folgt dann noch öfter, so in Jer 7,23; 11,4; 30,22; Ez 36,28.

Am Sinaiberg konstituiert nun Gott Israel als sein Volk, als ein liturgisches Volk. Er beginnt mit dem Dekalog, den das ganze Volk mithört (Ex 20,1–17). Nach der Selbstvorstellung „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus dem […] Sklavenhaus geführt hat", folgen zuerst einmal Kultvorschriften: Keine anderen Götter! Kein Gottesbild! Keine Verunehrung des Namens! Heilige den Sabbat! Die folgenden Gebote sollen die Heilighaltung von Gottes Volk gewährleisten. „Seid heilig, weil ich heilig bin!" (vgl. Lev 11,44; 19,2; 20,26).

Das erste Gesetz nach dem Dekalog ist das Altargesetz in Ex 20,18–26. Das Volk fürchtet sich angesichts der donnernden Stimme Gottes und bittet darum, Mose solle als Vermittler zwischen Gott und Gottes Volk treten, sonst müssten sie sterben. Alle weitere Gesetzgebung erfolgt von jetzt an von Gott durch Mose. Zuerst ordnet Gott nun einen Altarbau an. Warum? Weil ab sofort die Begegnung zwischen Gott und Israel eine vermittelte sein soll, weil sie in der Liturgie erfolgen soll, in vermittelnden Zeichen und Symbolhandlungen.

> „Du sollst mir einen Altar aus Erde machen […]. An jedem Ort, an dem ich meinem Namen ein Gedächtnis stifte, will ich zu dir kommen und dich segnen" (Ex 20,24).

Auf dem Altar Israels kommt Gott selbst in wirklicher Gegenwart, um sein Volk zu segnen, dort, wo er seinem Namen ein Gedächtnis stiftet (Ex 20,24): „Tut dies zu meinem Gedächtnis!" (Lk 22,19; 1Kor 11,24).

Die weitere Gesetzgebung in Ex, Lev und Num, die sich im Dtn teilweise wiederholt, regelt in ihrer Masse den Aufbau des Zelt-Heiligtums und die Liturgie in demselben, dazu aber natürlich auch das gesellschaftliche Zusammenleben im Volke Gottes, das ein heiliges und abgesondertes sein soll.

1.3 Die Einwohnung Gottes durch die Liturgie als Ziel der Schöpfung

Nach der Vollendung des Zeltbaus in Ex 40 „bezieht" Gott seine Gotteswohnung. Der ganze Vorgang wird beschrieben mit Ausdrücken, die in Gen 1,31–2,3 die Erschaffung der Welt abgeschlossen hatten. Damals hieß es:

> „Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Und siehe, es war sehr gut. Es wurde Abend, und es wurde Morgen: der sechste Tag. So wurden Himmel und Erde und ihr ganzes Heer vollendet. Am siebten Tag vollendete Gott das Werk, das er gemacht hatte, und er ruhte am siebten Tag, nachdem er sein ganzes Werk gemacht hatte. Und Gott segnete den siebten Tag und heiligte ihn; denn an ihm ruhte Gott, nachdem er das ganze Werk erschaffen hatte".

Zum Abschluss des Zeltbaus aber heißt es in Ex 39 und 40:

> „So wurde das ganze Werk für die Wohnung des Offenbarungszeltes vollendet; die Israeliten taten genau so, wie es der Herr dem Mose geboten hatte. So machten sie es." (Ex 39,32) „Mose sah das ganze Werk: Siehe, sie hatten es gemacht, wie der Herr es geboten hatte. So hatten sie es gemacht, und Mose segnete sie" (39,43). „So vollendete Mose das Werk" (40,33).

Gerhard von Rad kommentiert die Beziehung zwischen den beiden Texten wie folgt: „P[4] will allen Ernstes zeigen, daß der im Volk Israel historisch gewordene Kultus das Ziel der Weltentstehung und Weltentwicklung ist. Schon die Schöpfung ist auf dieses Israel hin angelegt worden".[5]

Die Schöpfung zielt in den ersten beiden Kapiteln des Buches Genesis auf den Sabbat (die heilige Zeit), ja letztlich in Ex 39f auf Gottes Einwohnung in dieser Schöpfung im mosaischen Zelt (im heiligen Raum). Hinter diesem Gedanken steht der alte kanaanäische Schöpfungsmythos, nach dem Baals Schöpfung erst vollendet ist, wenn Baal selbst sich in ihr einen Palast gebaut und diesen bezogen hat. Die Bibel Alten und Neuen Testaments übernimmt dieses Theologumenon: Ziel der Erschaffung der Welt ist Gottes Einwohnung, Gottes Schechinah in ihr – und diese Schechinah besteht wesentlich im Kult. Der Johannesprolog zeichnet dieselbe Linie kurz und bündig nach:

> „Im Anfang (Ἐν ἀρχῇ – בראשית) war das Wort, […] Alles ist durch das Wort geworden, und ohne es wurde nichts, was geworden ist. […] Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gezeltet, und wir haben seine Herrlichkeit geschaut […]. Denn das Gesetz wurde durch Mose gegeben, die Gnade und die Wahrheit kamen durch Jesus Christus".

Das heißt: Die Inkarnation, das Zeltaufschlagen des Logos, bestätigt, was Genesis und Exodus gesagt hatten: Gott will in seiner Schöpfung Wohnung nehmen. Er tut dies im Heiligen Zelt und dem darin gefeierten Gottesdienst. Und außerdem: Das einzig zulässige Gottesbildnis ist das Menschenantlitz: Das sagt die Schöpfungserzählung in Gen 1,26f und das sagt der Johannesprolog von der Inkarnation in Joh 1.

---

4 Die „Priesterschrift".

5 Von Rad 1992, 247.

1.4 Israels Opfer als Bankett des Königs für sein Volk

Nach dem Dekalog und dem Altargesetz in Ex 20 folgt in Ex 21–23 das sogenannte Bundesbuch, bevor in Ex 24 der feierliche Bundesschluss am Sinai erfolgt. Der ganze Rest des Buches Exodus widmet sich der Errichtung des Wüstenheiligtums, des Begegnungszeltes, des liturgischen Zentrums Israels, in dem das Volk seinem Gott begegnet. Zuerst erfolgen die detaillierten Anordnungen Gottes in Ex 25–31. In Ex 32–34 schaltet sich der Vorfall mit dem Goldenen Kalb dazwischen: Israel feiert einen selbstgemachten Gottesdienst mit einem erfundenen Gottessymbol, einem selbsterdachten Tanzritual und einem selbstgeschaffenen Festtermin – alles für Jhwh (Ex 32,5). Mose setzt dem ein Ende, als er vom Berg herabkommt. In den anschließenden Kapiteln Ex 35–40 (und Lev) wird der von Gott gewollte Gottesdienst in dem beweglichen Tempel, so wie er ihn vorher angeordnet hatte, nun genau so detailliert ausgeführt. So wichtig ist der Tora das Heiligtum, dass sie es zweimal, als Anordnung und Ausführung, im Einzelnen darstellt.

Mose soll ein Zelt errichten aus Byssus, Purpur und Karmesin, also in den Farben weiß, rot und blau, den Farben des Himmels.[6] Das Zelt symbolisiert und vergegenwärtigt den Himmel, die Transzendenz, die Jenseitigkeit Gottes. Wenn der Hohepriester, eingehüllt in die Gewänder aus Byssus, Purpur und Karmesin, also weiß, rot und blau, eintritt in das Heiligtum, dann tritt er in den göttlichen Bereich ein, er tritt vor Gott. Auf seiner Brustplatte trägt er die Namen der zwölf Stämme, er trägt das Volk vor Gott.[7] Für das Zelt soll Mose eine Lade machen. Zwei Keruben, also geflügelte Himmelswesen, deuten einen Thron an, auf dem Gott thront.[8] Von Gott heißt es etwa in Ps 80,2: „der du auf den Kerubim thronst, erscheine!" Und in Ps 99,1: „der auf den Kerubim thront". Wo in der *cella* heidnischer Tempel die Götterstatue steht, stellt Israel, das kein Abbild anfertigen darf, einen leeren Thron hin, die Bundeslade. Die Keruben symbolisieren den Thron der Gottesgegenwart, die Lade ist der Schemel seiner Füße (vgl. Ps 132,7), das Depositorium der Bundesurkunde (Dtn 10,2–5; vgl. 31,26). Die Lade kommt in das Allerheiligste des Zeltes (*d^{e}bîr, qodæš qådåšîm*) als den eigentlichen Thronsaal. Davor ist das Heilige (der *hêkāl*) als Audienzhalle.

Im *hêkāl* soll Mose drei Dinge aufstellen: den Inzensaltar, den siebenarmigen Leuchter und den Schaubrottisch. Vor dem Allerheiligsten, der *cella* des Heiligtums, steht in der Mitte der Inzensaltar. Links davon auf der Südseite der Siebenarmige Leuchter, die *m^{e}nôrāh*. An der Nordseite gegenüber der Schaubrottisch. Draußen vor dem Zelt steht der Brandopferaltar.

---

[6] Zur Kommentierung von Ex 25–40 siehe Jacob 1997 und Dohmen 2004.

[7] Böhler 2021, 38f.

[8] Die Abbildung so eines Kerubenthrons findet sich z. B. in Böhler 2021, 321.

Drinnen im Zelt und draußen vor dem Zelt finden täglich bestimmte gottesdienstliche Handlungen statt. Täglich zweimal, morgens und abends, sollen die Priester auf dem Altar draußen vor dem Zelt das Brandopfer darbringen (Ex 29,38–46). Es besteht aus einem Lamm. Dazu kommen als vegetabilisches Zusatzopfer („Speiseopfer", hebr. *minḥāh*) Weizenmehl, Wein und im Mehl etwas Olivenöl. Es gibt kein Brandopfer und kein Schlachtopfer ohne ein solches pflanzliches Zusatzopfer. In Lev 1 wird zuerst das Brandopfer genauer geregelt, dann in Lev 2 das Speiseopfer. Je nach Gelegenheit ist der Weizen lose, als Brei oder als gebackenes Brot darzubringen. Normalerweise gehört neben etwas Olivenöl auch Weihrauch dazu. Die pflanzlichen Opfermaterialien Weizenbrot und Traubenwein, Weihrauch und Olivenöl müssen verarbeitet sein. Nicht Weizenkörner, Trauben und Oliven werden geopfert, sondern Brot, Wein und Öl: Frucht der Erde *und menschlicher Arbeit.* Das gilt übrigens auch für die Tiere, die man opfert: Nicht ein wilder Hirsch kann geopfert werden, der aber sehr wohl tischfähig ist, sondern nur zahme Zuchttiere, Haustiere, in denen menschliche Arbeit mit dargebracht wird: Rind, Schaf, Ziege.

In Lev 2 wird das vegetabilische Speiseopfer unmittelbar an das tierische Brandopfer angeschlossen, weil das Speiseopfer zu jedem Tieropfer hinzutreten muss. Es gibt kein Tieropfer ohne pflanzliches Speiseopfer. Umgekehrt kann aber in bestimmten Fällen der vegetabilische Teil des Opfers allein das gesamte Opfer vertreten etwa beim Schuldopfer nach Lev 5,11.

Die Bedeutung des vegetabilischen Opfers in Israel zeigt sich vor allem darin, dass das Tieropfer draußen vor dem Zelt stattfindet, samt seinem zugehörigen pflanzlichen Speiseopfer, während im inneren Heiligtum nur die vegetabilischen Opfer stattfinden.[9] Das hat auch, aber nicht nur und schon gar nicht an erster Stelle praktische Gründe. Wie täglich zweimal das Lamm mit seinem Speiseopfer vor dem Zelt dargebracht werden soll, so soll jeden Morgen und jeden Abend der Priester ins Zelt hineingehen und die sieben Öllampen auf dem Leuchter herrichten. Sie sind ein „ewiges Licht" (*nēr tāmîḏ*: Ex 27,20; Lev 24,2) im Zelt, ein dauerndes Opfer von Olivenöl.[10] Der brennende Leuchter symbolisiert die göttliche Gegenwart im brennenden Dornbusch, ist doch die Menora als Pflanze stilisiert (Ex 25,31–37).[11] Ebenfalls zweimal täglich, morgens und abends, soll Aaron auf dem Inzensaltar ein Weihrauchopfer darbringen (Ex 30,7; Lk 1,9f). Auch dieses ist ein vegetabilisches Opfer aus dem Harz des Olibanumbaumes. Das Weihrauchopfer symbolisiert den Verkehr zwischen Erde und Himmel (Ps 141,2; Offb 5,8; 8,4). Schließlich sind die Schaubrote, die jeden Sabbat zu erneuern sind, ein Brotopfer.

---

9 Zur Bedeutung der vegetabilischen Opfer im Alten Testament: Marx 1994; Grappe / Marx 1998; Marx 2005.

10 Jacob 1997, 898.

11 Da der Leuchter nur nachts brennen soll (Ex 27,20f), versinnbildet er zusätzlich die nächtliche Feuersäule, die beim Exodus nächtens über Israel wacht.

Dessen Darbringung geschieht dadurch, dass der darauf liegende Weihrauch verbrannt wird, die Brote selbst aber von den Priestern verzehrt werden „als Sanctissimum (‚Hochheiliges'), ein dauerndes Anrecht von den Feueropfern des Herrn" (Lev 24,9). Die zwölf Brote bezeichnen die Tischgemeinschaft, die *communio* zwischen Gott und seinem Volk, dem Zwölfstämmevolk. Die Wein-Libation schließlich (*næsæḵ*) ist ein Guss-Opfer am Brandopferaltar. Die Kannen für den Wein stehen neben den Schaubroten auf dem Schaubrottisch im Innern des Zeltes (Ex 25,29; 37,16; Num 4,7).

Das tagtägliche Herrichten von Fleisch, Brot, Wein, Öllämpchen und Weihrauch ist die symbolische Inszenierung eines Festbanketts im königlichen Palast mit Speisen, Lichtern und Duftstoffen. Das Festbankett dient – genauso wie jedes Bankett noch heute – der Aufrechterhaltung von Beziehungen. Symbolisch gibt also der König seinem Volk ein Bankett aus den Abgaben des Volkes, die wiederum aus den Schöpfungsgaben des Königs stammen, wie David einst betete: σὰ τὰ πάντα καὶ ἐκ τῶν σῶν δεδώκαμέν σοι (1Par/1Chr 29,1: „Dein ist das alles und aus dem Deinigen haben wir es dir gegeben")[12]. So betet die Ostkirche in ihren Anaphoren bis heute: τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν, so der Römische Messkanon: *de tuis donis ac datis*.

1.5 Das Verhältnis von tierischen und vegetabilischen Opfern

Im mosaischen Zelt und später im Jerusalemer Tempel sind die vegetabilischen Speiseopfer einerseits ein notwendiges Zusatzopfer zum Lamm, andererseits im Innern des Tempels ein selbständiges Opfer. Vor dem Tempel wird also ein Bankett hergerichtet, wie es der irdischen, nachsintflutlichen Realität entspricht (Gen 9,3). Hier wird auch Fleisch gegessen und es fließt Blut. Im Innern des Tempels verwirklicht sich das paradiesische vegetarische Ideal, nach dem Adam ursprünglich als Vegetarier konzipiert war (vor dem Sündenfall Gen 1,29f). Auch nach dem zukünftigen Paradiesesideal frisst der Löwe Stroh wie das Rind, weiden Kuh und Bärin zusammen (Jes 11,7). So drückt der pflanzliche Teil des Tempelopfers auch eine gewaltlose Utopie aus, die im Innern des Tempels, dem symbolischen Himmel zelebriert wird.

Unter König Joschija im 7. Jahrhundert v. Chr. wird der israelitische Kult zentralisiert. Brand- und Schlachtopfer dürfen nun nur im Jerusalemer Tempel dargebracht werden. An anderen Altären und Heiligtümern im Land können nur noch unblutige Riten stattfinden. Seither mussten alle Juden zum Pascha nach Jerusalem wallfahren, weil man nur dort noch die Lämmer schlachten durfte. Früher hatte man das zu Hause getan. Aber jetzt müssen alle nach Jerusalem und daher muss später auch Jesus zum Pascha nach Jerusalem hinauf.

[12] Masoretischer Text: כי־ממך הכל ומידך נתנו לך.

Im 5. Jahrhundert v. Chr. bitten die Juden von Elephantine in Ägypten den Hohenpriester und den Gouverneur in Jerusalem, man wolle ihnen den Wiederaufbau ihres Tempelchens in Ägypten gestatten und dazu die Wiedereinrichtung ihres Kults. Jerusalem erlaubt den Wiederaufbau und auch Opfer, aber nur vegetabilische Opfer. Die Tieropfer bleiben an Jerusalem gebunden.

Als die Babylonier 587 v. Chr. den Tempel zerstört hatten, musste der Brand- und Schlachtopferkult aufhören. Aber Jer 41,5 berichtet:

> „Da kamen Männer aus Sichem, Schilo und Samaria, achtzig Mann, mit geschorenen Bärten, zerrissenen Kleidern und eingeritzten Wunden. Sie trugen in ihren Händen Opfergaben (*minḥāh*, Speiseopfer) und Weihrauch, um sie zum Haus des Herrn zu bringen".

Die Tieropfer dürfen nur im Jerusalemer Tempel stattfinden. Wenn der aber nicht mehr existiert oder es um den Kult in einem Heiligtum weit weg von Jerusalem geht, kann offenbar schon für die damaligen Juden das rein vegetabilische Opfer alle anderen Opfer vertreten. Dass für die Juden der vegetabilische Opferkult den gesamten Opferkult vertreten und über Jerusalem hinaus auf die ganze Welt ausdehnen, ja auch zeitlich über die Tempelzerstörung hinaus verlängern kann, wird für die Christen noch einmal von großer Bedeutung werden.

Ist schon im Jerusalemer Tempel das innere Opfer im Zelt, das rein vegetabilische, Ausdruck einer protologischen und eschatologischen Gewaltlosigkeits-Utopie, so verstehen die Christen mit Verweis auf Mal 1,11 spätestens seit dem 2. Jahrhundert n. Chr. ihre Eucharistie als die Fortsetzung dieses Jerusalemer Gottesdienstes, als paradiesisches oder eschatologisches Opfer (siehe Exkurs).

Ich fasse den ersten Teil zusammen: Israel wird von Gott aus dem Sklavendienst in den Gottesdienst überführt und am Berg Sinai als liturgisches Volk um den Altar konstituiert. Dieses noch partikuläre Reich Gottes soll inskünftig die ganze Menschheit erfassen. Nach Jes 56 und anderen Völkerwallfahrtstexten der Propheten und Psalmen sollen sich einst Angehörige aller Völker der Gotteserkenntnis und Gottesverehrung Israels anschließen dürfen.

Exkurs:
Das Herrenmahl bei Paulus und das vegetabilische „Speiseopfer" Israels

Was Lukas in der Apostelgeschichte das „Brotbrechen" nennt (Apg 2,42; 20,7.11; vgl. 1Kor 10,16), führt er zurück auf die Stiftung Jesu beim letzten Abendmahl.[13] Dieses wird bei allen Synopti-

[13] Im literarischen Zusammenhang des lukanischen Doppelwerks – und nur um diesen geht es, nicht um Vermutungen über historische Zusammenhänge – bezieht sich das „Brotbrechen" der Apg zwar

kern als Pascha-Opfermahl dargestellt. Schon von daher kommt das „Brotbrechen" der Kirche vom israelitischen Opfergottesdienst her. Johannes erwähnt ein Mahl (Joh 13,2), erzählt dann aber nur die Fußwaschung. Dieses Mahl ist kein Seder-Mahl, vielmehr stirbt Jesus anderntags vor dem Sedermahl, für das zu dieser Zeit die Lämmer geschlachtet werden, an denen „kein Bein zerbrochen" werden soll (Ex 12,46; Joh 19,36).

Paulus spricht vom „Herrenmahl", κυριακὸν δεῖπνον (1Kor 11,20). Er hat die Praxis des Herrenmahls offenbar in den von ihm gegründeten Gemeinden bei der Gründung eingeführt. Paulus erzählt an keiner Stelle, was er bei der Gründung von Gemeinden an Lehre und Praxis grundlegte. Wir sehen nur immer wieder in einzelnen Fällen, wie er auf selbstverständlich Vorausgesetztes zurückgreift, etwa wenn er auf Jesu Lehre über Ehe und Ehescheidung rekurriert, die er nicht (noch einmal) erläutert.[14] Pauli Gemeindegründungen setzen neben der schon vorhandenen Bibelkenntnis (Septuaginta) der vielen Gottesfürchtigen (φοβούμενοι), die mit dem jüdischen Glauben längst sympathisieren bzw. ihn praktizieren (wie der Kämmerer in Apg 8), eine grundlegende mündliche Jesuskatechese voraus.

Zugleich richtet Paulus bei der Gründung sakramentale Institutionen und Ämterstrukturen ein. Diese werden in seinen Briefen nirgendwo systematisch erklärt, sondern höchstens beiläufig gestreift. In den späteren Gelegenheitsbriefen bespricht Paulus diese Selbstverständlichkeiten nur dann explizit, wenn sie irgendwo problematisch geworden sind. Wäre das Herrenmahl in keiner Gemeinde des Völkerapostels jemals zu einem Problem geworden, wüssten wir gar nicht, ob es in seinen Gemeinden ein Herrenmahl gab. Und zweifellos würde mancher Exeget des Neuen Testaments behaupten, die paulinischen Kirchen hätten kein Herrenmahl oder Brotbrechen gekannt. Aber glücklicherweise wurde das Herrenmahl in Korinth zu einem Problem und so musste der Apostel in 1Kor 10f ausführlicher darauf zu sprechen kommen. Dabei gewährt er auch einen Einblick in sein Verständnis der Feier, konkret: in seine Sicht des Zusammenhangs zwischen kirchlichem Herrenmahl und israelitischer Opferpraxis.

Vorauszuschicken ist, dass Paulus die Zerstörung des Jerusalemer Tempels nicht erleben wird. Die Frage von möglicher Kontinuität und Diskontinuität jüdischer und christlicher Kultpraxis stellt sich für ihn zumindest von dieser Seite her nicht. Die Apostelgeschichte kennt

zugleich auf das Brechen bei der Brotvermehrung (Lk 9,16f), beim Abendmahl (Lk 22,19) und in Emmaus (Lk 24,30. 35), aber nur beim Abendmahl steht der an die Jünger gerichtete Wiederholungsbefehl „tut dies zu meinem Gedächtnis". Auf diesen geht also das Tun der Jünger in der Apg nach der Darstellung des Lukas zurück. Von der Brotvermehrung oder der Emmausoffenbarung ordnet Jesus keine Wiederholung durch die Jünger an.

[14] Den Verheirateten gebiete nicht ich, sondern der Herr: Die Frau soll sich vom Mann nicht trennen (1Kor 7,10).

Paulus und alle anderen Apostel als selbstverständliche Teilnehmer des Jerusalemer Tempelgottesdienstes, wenn sie sich in der Heiligen Stadt aufhalten.[15]

Paulus bringt Jesu letztes Mahl und damit auch das kirchliche Herrenmahl, anders als die Synoptiker, nicht mit einem Paschaopfermahl in Verbindung. Er stellt es aber sehr wohl in einen Zusammenhang mit den alttestamentlichen Opfern. Er lässt es nämlich erscheinen als jene *minḥāh*, jenes vegetabilische Speiseopfer, das nach Mal 1,11 einst überall auf der Welt von den Angehörigen der Völker dem Herrn, dem Gott Israels, dargebracht werden wird. Diese *minḥāh* von Brot und Wein ist jedoch in Israel ein Opfer am Jerusalemer Tempel (Num 15,4f).

Schon in der Briefadresse des 1Kor zählt Paulus die Korinther unter die, „die den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen an jedem Ort (τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν παντὶ τόπῳ", 1Kor 1,2). Mit der Formulierung „den Namen (des Herrn) an jedem Ort (anrufen)" spielt Paulus einerseits auf das Altargesetz in der Tora an (Ex 20,24):

> θυσιαστήριον ἐκ γῆς ποιήσετέ μοι καὶ θύσετε ἐπ᾽ αὐτοῦ […], ἐν παντὶ τόπῳ οὗ ἐὰν ἐπονομάσω τὸ ὄνομά μου ἐκεῖ καὶ ἥξω πρὸς σὲ καὶ εὐλογήσω σε.
>
> „ihr sollt mir einen Altar aus Erde bauen und darauf opfern […]; an jedem Ort, über dem ich meinen Namen ausrufen werde, werde ich zu dir kommen und dich segnen".[16]

Die Gemeinde von Korinth ist für Paulus offenbar so ein Ort, an dem der Altar des Herrn steht, über dem Sein Name ausgerufen ist[17], wobei die Korinther den Namen Jesu Christi anrufen. Andererseits spielt Paulus eine zweite Stelle ein, die von der Verherrlichung des Namens (des Herrn) „an jedem Ort" spricht. Sie findet sich beim Propheten Maleachi:

> „Ja vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang steht mein Name groß da bei den Völkern, und an jedem Ort wird meinem Namen ein Rauchopfer dargebracht und eine reine Opfergabe (*minḥāh*); ja, mein Name steht groß da bei den Völkern, spricht der Herr der Heere" (1,11).

---

15 Lk 24,53; Apg 3; Apg 21f.

16 Etwas anders der Masoretische Text: בכל־המקום אשר אזכיר את־שמי „An jedem Ort, an dem ich ein Gedächtnis meines Namens stifte" (Einheitsübersetzung) oder „meines Namens gedenken lasse" (Luther; Buber) oder „ich meinen Namen nenne".

17 Die Verbindung von „an jedem Ort" mit dem „Namen" (des Herrn)" kommt nur in Ex 20,24 und Mal 1,11 vor – beide Male im Zusammenhang mit dem Altar.

Dieter Zeller schreibt in seinem Kommentar zu 1Kor 1,2: „Dass dem Namen Gottes ‚an jedem Ort' geopfert werden wird, sagt Mal 1,11 voraus".[18] Paulus spricht also die Korinther mit der Anspielung auf das Altargesetz nicht nur als ein Art israelitische Kultgemeinde im allgemeinen an, sondern offenbar spezifisch als eine solche, wie Maleachi sie angekündigt hat, eine Gemeinde aus den nichtisraelitischen Heidenvölkern, die „an jedem Ort" dem Namen des Herrn eine reine *minḥāh* darbringt. In der Briefadresse bleibt es bei Andeutungen und Anspielungen. Der Name des Herrn, des Gottes Israels, und der Name Jesu Christi rücken ganz dicht nebeneinander, das Gebet der Christen in Korinth und das Opfer der Israeliten in Jerusalem ebenfalls. Geklärt wird das Verhältnis hier nicht.

In 1Kor 10 greift Paulus im Zusammenhang der Götzenopferfleischproblematik erneut auf Mal 1 zurück und lässt erkennen, was er in der *minḥāh* des Maleachi sieht: das Herrenmahl. Der Prophet hatte im Namen des Herrn beklagt, dass Israel den Altar, den Tisch des Herrn, verunehrt durch fehlerhafte Opfer:

> „Ihr bringt auf meinem Altar verunreinigte Speise (wörtlich: „Brote", ἄρτους) dar. Ihr sagt: Wodurch haben wir dich mit Unreinem entehrt? Dadurch, dass ihr sagt: Der Tisch des Herrn (τράπεζα κυρίου), der kann gering geachtet werden […]. Wäre doch jemand bei euch, der die Torflügel (des Tempels) verschließt, damit ihr kein nutzloses Feuer mehr entfacht auf meinem Altar. Ich habe keinen Gefallen an euch, spricht der Herr der Heerscharen, und ich mag kein Opfer aus eurer Hand. Denn vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang steht mein Name groß da bei den Völkern, und an jedem Ort (ἐν παντὶ τόπῳ) wird meinem Namen ein Rauchopfer dargebracht und eine reine Opfergabe (θυσία, *minḥāh*); ja, mein Name steht groß da bei den Völkern, spricht der Herr der Heerscharen. Ihr aber entweiht ihn, indem ihr sagt: Der Tisch des Herrn (τράπεζα κυρίου), der darf verunreinigt und die Opferspeise (ἄρτους) für ihn kann gering geachtet werden" (Mal 1,7. 10–12).

Den von Maleachi für den Jerusalemer Altar[19] gebrauchten Ausdruck „Tisch des Herrn" verwendet nun Paulus in 1Kor 10 für den Tisch des Herrenmahls:

---

[18] Zeller 2010, 74 Anm. 23.

[19] Das homerische Wort für „Altar", βωμός, wird von der Septuaginta gewöhnlich nur für heidnische Altäre benutzt (Ex 34,13; Num 23,1. 2. 4. 14. 29. 30; Dtn 7,5; 12,3; nur einmal für den Altar Israels: Num 3,10). Die griechischen Übersetzer der Tora, die für das ganze AT das griechische Wörterbuch schufen, bildeten für den Altar des Gottes Israels ein neues Wort: θυσιαστήριον, „Opferstätte", abgeleitet von θυσία „Opfer", eine Nachahmung des hebräischen מזבח. Die heidnische Gräzität kannte das Wort θυσιαστήριον nicht. Aber von der Septuaginta her wird es dann das ganze griechischsprechende Judentum benutzen: Philo, Josephus und das Neue Testament. Wenn das NT vom Altar im

> „Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe am Blut Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi? Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot. Schaut auf das irdische Israel: Haben die, welche von den Opfern essen, nicht teil am Altar? Was meine ich damit? Ist denn Götzenopferfleisch wirklich etwas? Oder ist ein Götze wirklich etwas? Nein, aber was man dort opfert, opfert man nicht Gott, sondern den Dämonen. Ich will jedoch nicht, dass ihr euch mit Dämonen einlasst. Ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Dämonen. Ihr könnt nicht Gäste sein am Tisch des Herrn (τράπεζα κυρίου) und am Tisch der Dämonen. Oder wollen wir die Eifersucht des Herrn wecken? Sind wir stärker als er?“ (1Kor 10,16–22).

Τράπεζα ist im AT meist der Tisch der Schaubrote im Innern des Tempels (Ex 25,23–30). Maleachi nennt den Jerusalemer Brandopferaltar „Tisch des Herrn“ und beklagt, dass Israel beim Opfer nachlässig ist, den Tisch des Herrn durch fehlerhafte Speisen (wörtlich: „Brote“) verunehrt. Er kündigt an, Gott werde einst bei den anderen Völkern mehr Ehrung seines Namens erfahren durch eine reine *minḥāh*, die von den Nichtjuden einst „an jedem Ort“ dargebracht werden wird. Paulus nimmt in 1Kor 10 diesen Ausdruck „Tisch des Herrn“ auf, wie er ja schon im Präskript in den Korinthern jene Nichtjuden sah, die die Maleachiverheißung „an jedem Ort“ erfüllen. Joseph Fitzmyer schreibt in seinem Kommentar zu 1Kor 10,18:

> „Paul is arguing primarily from the function of the altar in the cult of Israel and the relation of worshippers who offered sacrifices at it. What he says is predicated by implication of the table of the Lord in the Christian cult“.[20]

Und kurz darauf kommentiert Fitzmyer zu 1Kor 10,21:

> „The phrase trapeza kyriou, ‚table of the Lord,‘ is found in LXX Mal 1:7, 12, where the post-exilic prophet inveighs against priests in Judah who offered polluted food on the altar and thus despised the name of the Lord (Yahwe). Paul adopts it and applies it to the Christian celebration of the ‚Lord's Supper‘“.[21]

Jerusalemer Tempel spricht, sagt es θυσιαστήριον (Mt 5,23f; 23,18–35; Lk 1,11; 11,51; 1Kor 9,13; 10,18; Offb 6,13; 8,3. 5 u.ö.). Wenn es aber wie Paulus in Apg 17,23 auf einen heidnischen Altar in Athen zu sprechen kommt, benutzt es das homerische βωμός – ganz nach dem Vorbild der Septuaginta (Böhler 2021, 487f).

[20] Fitzmyer 2008, 392.

[21] Ebd. 394.

Ähnlich bemerkt Conzelmann zu 1Kor 10,21: „τράπεζα κυρίου ist als feste Bezeichnung vorausgesetzt“[22]. Conzelmann verweist, versteckt in der Anmerkung, auf Mal 1,7. 12.

In 1Kor 10 argumentiert Paulus gegen die Teilnahme von Christen an heidnischen Opfermahlzeiten. Zunächst sagt er: Wir haben beim Herrenmahl Gemeinschaft mit Christus, und das schließt andere Gemeinschaft aus.[23] „Ihr könnt nicht teilhaben am Tisch des Herrn und am Tisch der Dämonen“. Ein Götzenaltar ist in Wahrheit ein Dämonentisch. Ihm steht der Tisch des Herrn gegenüber, der Tisch des Herrenmahls. Paulus vergleicht den Tisch des Herrenmahls in Korinth mit einem Altar bei den Religionen.[24] Conzelmann schreibt dazu: „Paulus ist sich also der Analogie zwischen dem christlichen Mahl und den heidnischen Feiern bewußt“.[25] Diese heidnischen Feiern sind Opferfeiern.

Über die bloße Analogie mit den Opfern der Religionen hinausgehend belegt Paulus aber den Tisch des Herrenmahls mit dem Namen des Jerusalemer Brandopferaltars (und des Schaubrottischs). Er nennt das Herrenmahl noch kein Opfer, aber er sieht es als eine Opfermahlzeit, die mit heidnischen Opfermahlzeiten rivalisiert. Den Tisch des Herrenmahls jedenfalls setzt er als „Tisch des Herrn“ mit dem Jerusalemer Altar explizit gleich und lässt auch ihn mit heidnischen Altären rivalisieren. So sieht der Völkerapostel in den christlichen Korinthern, die jedenfalls zum Teil er selbst zum Gott Israels bekehrt hat, jene von Maleachi angekündigte Gemeinde aus den Heidenvölkern, die den „Namen“ des Gottes Israels verherrlichen soll, indem sie ihm „an jedem Ort“ ein reines „Speiseopfer“ darbringt auf dem „Tisch des Herrn“, jene Fremden, die nach Jes 56 Zugang zum Jerusalemer Tempel erhalten als dem Gebetshaus für alle Völker. Das eine Opfer der Selbsthingabe Christi und die vielen Eucharistiefeiern der Kirche stehen also in biblischer Symbolik zueinander als das „Paschalamm“ (1Kor 5,7), das ein für alle Mal (Hebr 7,27) in Jerusalem geopfert wurde, und die zugehörige *minḥāh*, die durch alle

---

[22] Conzelmann 1981, 214.

[23] In den V. 18–22 sagt er konkret welche Alternativgemeinschaft er meint. Er verweist in V. 18 auf „das Israel dem Fleische nach“, von dem er bereits in den V. 1–13 gesprochen hatte, jenes Israel, das sich auf der Wüstenwanderung permanent verfehlt hatte, insbesondere in der Sache mit dem Goldenen Kalb (10,7 zitiert ausdrücklich Ex 32,6). Nach Ex 32,5 hatte Aaron vor dem Kalb einen Altar gebaut. Von diesem spricht Paulus in 10,18. Es gibt in Korinth Leute, die sagen: da es keine Götzen gibt, ist es auch völlig unproblematisch, an einer Götzenopfermahlzeit teilzunehmen. Paulus zitiert nun in V. 20 Dtn 32,17 und in V. 22 Dtn 32,21, also das berühmte Moselied, wo Mose den Götzendienst Israels beklagt und dabei sagt: „Sie opferten den Dämonen, die nicht Gott sind, Göttern, die sie nicht kannten, neuen, die erst vor kurzem aufgekommen waren, die eure Väter nicht verehrten […]. Sie haben mich zur Eifersucht gereizt durch einen Nicht-Gott“ (Dtn 32, 17. 21). Nach der Tora, so sagt Paulus, opfert, wer nichtexistenten Göttern opfert, in Wahrheit den Dämonen. Und wie jeder Altar eine Kultgemeinschaft um sich schafft, so gerät in die Gemeinschaft der Dämonen, wer nichtigen Göttern opfert.

[24] Zum „Tisch des Herrn“ und zu sogenannten Hauskirchen in Korinth auch Heid 2019, 27–32, 93–96.

[25] Conzelmann 1981, 214.

Zeiten und über den ganzen Globus ausgedehnt das einzige Opfer des Lammes in Jerusalem immer und überall gegenwärtig setzt.

2 Esra-Nehemia: Die Wiederherstellung Israels nach dem Exil

Israel war in der Tora außerhalb des Gelobten Landes am Sinai konstituiert worden. Diese Tatsache wird Israel in jedem neuen Exil helfen, seine Identität als Gottesvolk auch in der Fremde zu wahren.

Nach der Tora geht die biblische Erzählung weiter mit den Vorderen und Hinteren Propheten: Israel zieht ins Gelobte Land ein und wird, gegen Gottes Willen (1Sam 8), bald eine Monarchie unter einem irdischen König. Die Dynastie versagt durch Missachtung der Tora. Am Ende der Königsbücher ist Israel wieder außerhalb des Gelobten Landes im Babylonischen Exil. Genau genommen ist nur noch Juda übrig, da die zehn Nordstämme seit der Zerstörung Samarias verschollen sind.

Die Erzählung von der nachexilischen Heimkehr und dem Wiederaufbau steht im Buch Esra-Nehemia. Dieses gliedert sich in drei Hauptteile:

1. In Esr 1–6 kehren die Exulanten unter dem Perserkönig Kyros heim und (der davidische Prinz) Serubbabel baut unter König Darius den Altar und dann den Tempel wieder auf.
2. In Esr 7–10 reformiert unter König Artaxerxes der Priester Esra das Volk nach der Tora. Diese ist gleichsam die Hausordnung für den wiedererstandenen Tempel.
3. In Neh 1–13 baut Nehemia die Mauer der Stadt Jerusalem wieder auf und besiedelt die Heilige Stadt neu.

Drei Punkte also: Liturgie, Heilige Schrift und sichtbares Gemeinwesen sind die Wesenselemente der Wiederherstellung Israels. Dabei ist der Altar das Zentrum und die Basis, die Tora ist das Leben des Tempels Israels und die Mauer der äußere Schutz sowie die Abgrenzung des auserwählten Volkes, die Ermöglichung des toragemäßen Lebens (vgl. Neh 13,15–22).

Im ersten Hauptteil erlässt der Perserkönig Kyros das Kyrosedikt, mit dem er den Exulanten unter dem Anführer Scheschbazzar die Heimkehr erlaubt und anordnet, den Jerusalemer Tempel wieder zu errichten. Diese ersten Heimkehrer können zwar die Tempelfundamente legen (Esr 5,16), werden dann aber von Heidenvölkern am Weiterbau gehindert, so dass dieser erst von dem davidischen Prinzen Serubbabel unter Darius wieder aufgenommen werden kann. Die Heiden haben sehr wohl begriffen, dass wenn der Altar wieder errichtet, der Tempel wieder gebaut ist, Judas Herz wieder zu schlagen beginnt. Serubbabel baut zuerst den Altar und lässt sogleich die liturgischen Feiern beginnen, ehe noch das Tempelgebäude mit seinem Vorhof vollendet ist:

> „Als der siebte Monat herankam und die Israeliten bereits in den jeweiligen Städten waren, versammelte sich das Volk geschlossen in Jerusalem. Jeschua, der Sohn des Jozadak, mit seinen Brüdern, den Priestern, und Serubbabel, der Sohn Schealtiëls, mit seinen Brüdern gingen daran, den Altar des Gottes Israels wieder aufzubauen, um auf ihm Brandopfer darzubringen, wie es in der Weisung des Gottesmannes Mose vorgeschrieben ist. Sie errichteten den Altar an seiner alten Stelle, obwohl die Völker der Nachbarländer sie davon abzuschrecken suchten, und brachten auf ihm dem Herrn Brandopfer dar, je ein Brandopfer am Morgen und am Abend. Dann feierten sie der Vorschrift entsprechend das Laubhüttenfest und brachten Tag für Tag so viele Opfer dar, wie es für die einzelnen Tage festgesetzt ist. Von da an brachten sie auch das ständige Brandopfer wieder dar, ferner die Opfer an den Neumondtagen und an allen dem Herrn geheiligten Festzeiten sowie alle freiwilligen Opfer, die jemand dem Herrn spendete. Am ersten Tag des siebten Monats hatten sie begonnen, dem Herrn Brandopfer darzubringen; aber die Fundamente für den Tempel des Herrn waren noch nicht gelegt. Darum bezahlten sie Steinhauer und Zimmerleute, den Sidoniern und Tyrern aber lieferten sie Nahrungsmittel, Getränke und Öl, damit sie Zedernstämme vom Libanon über das Meer nach Jafo brachten; das hatte ihnen der König Kyrus von Persien erlaubt. Im zweiten Monat des zweiten Jahres nach ihrer Ankunft beim Gotteshaus in Jerusalem machten sich ans Werk Serubbabel, der Sohn Schealtiëls, und Jeschua, der Sohn des Jozadak, mit ihren übrigen Brüdern, nämlich den Priestern, Leviten und allen, die aus der Gefangenschaft nach Jerusalem zurückgekommen waren. Sie bestimmten die Leviten, die zwanzig Jahre und älter waren, dazu, die Arbeiten am Haus des Herrn zu leiten“ (Esr 3,1–8).

Auch das nachexilische Gottesvolk definiert sich als Volk um den Altar. Nach Esr 5,16 hatte Scheschbazzar die Fundamente des Tempels gelegt, nach Esr 3,6 war der Tempel des Herrn aber noch nicht fundamentiert. Das Wort יסד kann aber auch ganz einfach „gebaut“ heißen. Was Scheschbazzar begonnen hat, hat Serubbabel vollendet. Serubbabel soll nach der Anordnung des Perserkönigs an der alten Stelle und mit den Ausmaßen des Salomonischen Tempels auch den zweiten Tempel bauen (Esr 6,3). Hier wird Wert gelegt auf Kontinuität, ja Identität. Die Anheuerung von sidonischen und tyrischen Bauleuten ist eine Reminiszenz an den Salomonischen Tempelbau, für den auch Salomo beim König von Tyrus Leute angefordert hatte (1Kön 5,20). Auch der Transport über das Meer auf Flößen ist eine absichtliche Nachahmung des Salomonischen Urbilds (1Kön 5,23). Die Einweihung des Zweiten Tempels wird schließlich in Esr 6,15–18 gefeiert:

> „Das Gotteshaus war fertig am dritten Tag des Monats Adar, im sechsten Jahr der Regierung des Königs Darius. Die Israeliten, die Priester, die Leviten und die übrigen, die heimgekehrt waren, feierten voll Freude die Einweihung dieses Gotteshauses. Bei der

> Einweihung des Gotteshauses brachten sie als Opfer dar: hundert Stiere, zweihundert Widder und vierhundert Lämmer, dazu als Sündopfer für ganz Israel zwölf Ziegenböcke, entsprechend der Zahl der Stämme Israels. Für den Gottesdienst in Jerusalem bestellten sie die Priester nach ihren Klassen und die Leviten nach ihren Abteilungen, wie es das Buch des Mose vorschreibt".

Wie oben schon erwähnt, kamen aus dem Babylonischen Exil nur Juda (und Benjamin) heim. Die zehn Nordstämme blieben (bis heute) im assyrischen Exil. Dennoch heißt es bei der Chanukka des Zweiten Tempels: „als Sündopfer für ganz Israel zwölf Ziegenböcke, entsprechend der Zahl der Stämme Israels". Denn symbolisch ist im Kult – unabhängig von der Zahl der real Anwesenden – ganz Israel gegenwärtig, alle zwölf Stämme.

An die Chanukka schließt sich in Esr 6,19–22 sogleich das Paschafest an:

> „Am vierzehnten Tag des ersten Monats feierten die Heimkehrer das Pessach-Fest. Denn die Priester und Leviten hatten sich allesamt gereinigt, so dass sie alle rein waren. Sie schlachteten das Pessachlamm für alle Heimkehrer und für ihre Brüder, die Priester, und für sich selbst. Und so aßen die Israeliten, die aus der Verbannung heimgekehrt waren, sowie alle, die sich von der Unreinheit der Völker des Landes abgesondert und sich ihnen angeschlossen hatten, um den Herrn, den Gott Israels, zu suchen. Sieben Tage lang feierten sie voll Freude das Fest der Ungesäuerten Brote. Denn der Herr hatte sie froh gemacht und ihnen das Herz des Königs von Assur zugewandt, so dass er sie bei der Arbeit am Haus Gottes, des Gottes Israels, unterstützte".

Auch in dieser Feier wird das Gottesvolk definiert. Es wird durch den Kult definiert: Die Heimkehrer sind aus Juda und Benjamin. Zu ihnen gehören auch Priester und Leviten aus dem Stamm Levi. Dazu kommen aber auch „alle, die sich von der Unreinheit der Völker des Landes abgesondert und sich ihnen angeschlossen hatten, um den Herrn, den Gott Israels, zu suchen" – das sind Proselyten aus den heidnischen Nationen![26] Das Gottesvolk besteht zwar zunächst aus den Israeliten, die in Klerus und Volk gegliedert sind, aber es ist nicht ethnisch definiert, sondern religiös: Konvertiten aus den heidnischen Nationen, die sich vom Götzendienst der Völker abwenden, die sich dann Israel gemäß Jes 56,1–8 anschließen und den Gott Israels suchen gemäß Ps 24 und Sach 8,20–23, sind zugelassen und gehören zum liturgischen Volk Israel, das durch den Altar definiert wird, nicht durch Herkunft und Abstammung allein[27].

---

[26] Blenkinsopp, 1989, 132f; Gunneweg 1985, 116; Böhler 2015, 160.

[27] Erwähnt sei, dass auch bei der Wiederherstellung des entweihten Tempels durch die Makkabäer nach den hellenistischen Greueln unter Antiochus IV. zuerst der Altar wiedererrichtet, dann das

3 Sirach und Lukas: Der Gottesdienst im Zweiten Tempel von Jerusalem

Zum Abschluss soll ein levitiertes Pontifikalamt betrachtet werden, wie es Sir 50 für die Zeit des Hohepriesters Simon, um 200 v. Chr., beschreibt:

> „Wie herrlich war er, umgeben vom Volk, wenn er heraustrat aus dem Haus des Vorhangs“ (50,5).

Das ist der Text der Einheitsübersetzung. Für „umgeben vom Volk“ steht in manchen griechischen Handschriften περιστροφῇ λαοῦ, also tatsächlich „im Umgebensein vom Volk“; im hiesigen Zusammenhang kann „Volk“ von der Sache her unmöglich Laien meinen, denn das Tempelgebäude durfte nur von Priestern betreten werden. Es geht also um des Hohepriesters eigenen Stamm Levi, denn עַם konnotiert Verwandtschaft. Es geht dann um „Simons Volk“, die Aaroniden. Andere griechische Handschriften haben περιστροφῇ ναοῦ „beim Umdrehen im Tempel“ – um nach dem Opfer drinnen in den Vorhof hinauszutreten. Der Hebräische Text liest noch anders: „Wie herrlich war er bei seinem Hervorschauen aus dem Zelt, bei seinem Herauskommen aus dem Innern (בית) des Vorhangs“. Der Hohepriester hat also im Innern des Heiligtums das Weihrauchopfer dargebracht (wie später Zacharias in Lk 1) und tritt nun in den Priestervorhof hinaus, wo der Brandopferaltar steht. Da kann das Volk draußen in den Vorhöfen ihn sehen. Sirach preist den Hohepriester dann für seine Pracht:

> „wie der Morgenstern inmitten von Wolken, wie der volle Mond an seinen Tagen, wie die Sonne, die auf den Tempel des Höchsten strahlt, wie ein Regenbogen, der in den herrlichen Wolken leuchtet, … wie ein Gefäß aus Gold gehämmert, geschmückt mit allen kostbaren Steinen“ (50,6–9).

Dann folgt das Brandopfer draußen im Priestervorhof. Das Volk kann dies vom Israeliten- und vielleicht auch vom Frauenvorhof aus sehen.

> „Beim Anlegen seines herrlichen Gewandes und bei seinem Ankleiden in vollendeter Pracht, beim Hinaufschreiten zum heiligen Altar erfüllte er die Mauern des Heiligtums mit Herrlichkeit. Wenn er die Opferteile aus den Händen der Priester entgegennahm und er selbst bei der Feuerstelle des Altars stand, rings um ihn ein Kranz von Brüdern, wie ein Spross von Zedern auf dem Libanon, umringten sie ihn wie Stämme von Palmen;

Tempel-Gebäude wiederaufgebaut, die Vorhöfe gereinigt wurden und sogleich der Gottesdienst wiederaufgenommen wurde (1Makk 4,36–61; vgl. 2Makk 10,1–8).

> alle Söhne Aarons in ihrer Herrlichkeit, ein Opfer für den Herrn in ihren Händen, vor der ganzen Versammlung Israels; und während er den Dienst auf den Altären vollendete, um für den Höchsten, den Allherrscher, ein Opfer zu bereiten, streckte er seine Hand nach der Schale aus und brachte ein Trankopfer vom Blut des Weinstocks dar; er goss es aus an den Fundamenten des Altars, ein angenehmer Duft für den Höchsten, den Allherrscher" (50,11–15).

Die Priester, Aarons Söhne, zelebrieren zusammen mit dem Hohepriester – und zwar „vor der ganzen Versammlung Israels". Dazu aber stehen einige Priester auch auf den Stufen zwischen den Vorhöfen und blasen die Trompeten, so dass das Volk weiß, wo die Opferhandlung angelangt ist.

> „Dann erhoben die Söhne Aarons laut ihre Stimme, sie ließen die getriebenen Trompeten erschallen, sie ließen einen gewaltigen Klang hören, zur Erinnerung vor dem Höchsten. Dann beeilte sich das ganze Volk gemeinsam, und sie fielen auf das Gesicht zur Erde, um ihren Herrn anzubeten, den Allherrscher, den höchsten Gott. Die Psalmensänger sangen ein Loblied mit ihrer Stimme, mit mächtigem Schall erklang eine süße Melodie; und das Volk richtete Bitten an den Herrn, den Höchsten, im Gebet vor dem Barmherzigen, bis die Ordnung des Herrn vollbracht war, und sie seinen Dienst vollendet hatten (50,16–19).

Der Hohepriester und die Priester haben je ihre Aufgaben beim Opfer. Der begleitende Psalmengesang (nur wenige Tagespsalmen sind für den Tempelkult!) war Sache der Leviten. Sie vollzogen ihn bei der Weinlibation.[28] Das Volk vollzog die Handlung anbetend mit.

Den Abschluss der Liturgie bildet der Segen, der Priestersegen aus Num 6. Ich zitiere weiter Sir 50:

> „Dann stieg er herab und erhob seine Hände über die ganze Versammlung der Söhne Israels, um den Segen des Herrn von seinen Lippen zu erteilen und sich in seinem Namen zu rühmen. Sie warfen sich zum zweiten Mal in Anbetung nieder, um den Segen vom Höchsten zu erlangen" (50,20f).

„Sich in seinem Namen zu rühmen" ist die griechische Fassung. Das Hebräische sagt eher: „Und im Namen Jhwhs war sein Ruhm" – im heiligen Namen „Jhwh", den der Hohepriester

[28] In der Liturgie des Zweiten Tempels (bis 70 n. Chr.) hatten, wie 1Chr 16 und Sir 50 zeigen, aber auch einige Psalmüberschriften im Septuagintapsalter, die im Traktat Tamid 7,4 des Babylonischen Talmuds eine Bestätigung finden, einige wenige Psalmen ihren Platz: nach dem Opfer bei der Weinlibation (Maier 1983, 65).

damals beim Segen vielleicht noch ausgesprochen hat, aber wohl auch nur noch er, weil das Namenstabu bereits wirksam war.

Sir 50 zeigt ein Jerusalemer Tempelhochamt, wie es das gegliederte Volk Israel um 200 feierte: der Hohepriester mit den Priestern, dazu die Leviten und das ganze mitfeiernde Volk – jeder mit seinen Aufgaben.

Noch in Apg 3,1 gehen Petrus und Johannes „um die neunte Stunde zum Gebet in den Tempel hinauf", wenn sie sich ohnehin in Jerusalem befinden. Die neunte Stunde ist in spätalttestamentlicher und in neutestamentlicher Zeit die Stunde des Abendopfers wie Josephus bezeugt. Der jüdische Priester und Feldherr Flavius Josephus beschreibt, wie heroisch die Priester während der Belagerung des Pompeius im Jahre 63 v. Chr. ihres Amtes gewaltet hätten:

> δὶς τῆς ἡμέρας πρωΐ τε καὶ περὶ ἐνάτην ὥραν ἱερουργούντων ἐπὶ τοῦ βωμοῦ
> „Zweimal am Tag, morgens und um die neunte Stunde taten sie Priesterdienst am Altar".[29]

Petrus und Johannes gehen also hinauf zum Tempel zum Abendopfer. Dass die Evangelisten sich die Gelegenheit nicht entgehen ließen, Jesu nachmittags eingetretenen Tod auf die Stunde des Abendopfers zu datieren, versteht sich von selbst.

Eine Stelle im Buch Daniel, das in einigen Teilen aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. stammt, in manchen aber auch älter sein mag, zeigt, dass mindestens in spätalttestamentlicher Zeit nicht nur das auf dem Tempelareal gegenwärtige Volk mit der Liturgie mitbetete, sondern auch das Volk draußen auf dem Lande die seit Joschija in Jerusalem zentralisierte Opferliturgie mitbetete:

> „Als Daniel erfuhr, dass das Schreiben [des Königs] unterzeichnet war, ging er in sein Haus. In seinem Obergemach waren die Fenster nach Jerusalem hin offen. Dort kniete er dreimal am Tag nieder und richtete sein Gebet und seinen Lobpreis an seinen Gott, ganz so, wie er es gewohnt war" (6,11).

Selbst Daniel im babylonischen Exil betet zum Jerusalemer Morgen- und Abendopfer und noch ein drittes Mal Richtung Jerusalem. Er schließt sich so sich dem Jerusalemer Gottesdienst an. Spätestens seither gab es die ja auch von Christentum und Islam übernommene *qibla*, die Gebetsausrichtung nach Jerusalem. Auch andere Stellen wie Ps 138,2 deuten auf die *qibla* und damit auf die Ausrichtung des Beters zur Liturgie in Jerusalem hin:

> „Ich will mich niederwerfen zu deinem heiligen Tempel hin".

[29] Ant. XIV,65.

Zum Abschluss möchte ich von Sirach ins Neue Testament hinüberleiten. Die erste Szene im Lukasevangelium ist das Rauchopfer des Priesters Zacharias im Jerusalemer Tempel (Lk 1,5–23). Zacharias stammt aus der Priesterklasse Abija – das ist nach 1Chr 24,10 die achte von 24 Klassen. Während des Opfers kündigt ihm der Erzengel Gabriel die Geburt seines Sohnes Johannes an, des Täufers. Da Zacharias zweifelt, wird er mit Stummheit geschlagen.

> „Und siehe, du sollst stumm sein und nicht mehr reden können bis zu dem Tag, an dem dies geschieht, weil du meinen Worten nicht geglaubt hast, die in Erfüllung gehen, wenn die Zeit dafür da ist. Inzwischen wartete das Volk auf Zacharias und wunderte sich, dass er so lange im Tempel blieb. Als er dann herauskam, konnte er nicht mit ihnen sprechen. […] Er gab ihnen nur Zeichen und blieb stumm“ (Lk 1,20–22).

Was hätte er denn sprechen sollen? Nun, eben das, was zum Abschluss des Opfers zu sprechen war, wie Sirach es darstellt:

> „Dann stieg er herab und erhob seine Hände über die ganze Versammlung der Söhne Israels, um den Segen des Herrn von seinen Lippen zu erteilen und sich in seinem Namen zu rühmen. Sie warfen sich zum zweiten Mal in Anbetung nieder, um den Segen vom Höchsten zu erlangen“ (Sir 50,20f).

Zacharias konnte den obligatorischen Segen nach dem Opfer nicht mehr spenden, er konnte seinen Tempelgottesdienst nicht vollenden, sondern musste ihn abbrechen. Danach erzählt Lukas die ganze Geschichte vom Leben, Wirken und Schicksal des Messias. Die letzten Verse lauten:

> „Dann führte [Jesus] sie hinaus in die Nähe von Betanien. Dort erhob er seine Hände und segnete sie. Und es geschah, während er sie segnete, verließ er sie und wurde zum Himmel emporgehoben. Sie aber fielen vor ihm nieder. Dann kehrten sie in großer Freude nach Jerusalem zurück. Und sie waren immer im Tempel und priesen Gott“ (Lk 24,50–53).

Jesus segnet das Volk und es fällt nieder. „Jesus tut, was der Priester in 1,22 nicht mehr konnte: er segnet“.[30] Jesus vollendet die abgebrochene Liturgie des Zacharias und übergibt damit den Gottesdienst Israels auch an seine Jünger – damals noch allesamt Juden – und so verbleiben sie immer im Tempel von Jerusalem, in dem die ganze Erzählung des Lukasevangeliums

[30] Schweizer 1982, 251.

begonnen hatte.[31] Damit stellt Lukas sein „Leben Jesu" in den Rahmen eines Jerusalemer Tempelgottesdienstes, in den nun mit dem ganzen alttestamentlichen Hintergrund vom Sinai auch das Geheimnis des Messias aufgenommen ist.[32]

Ich fasse zusammen: Solange der Tempel von Jerusalem steht, der Salomonische zuerst, der Zweite sodann, ist Israel ein Volk um den Altar, das sich aus der Nähe und aus der Ferne dem Gottesdienst tätig anschließt, das nicht nur geborene, sondern auch aus den Völkern konvertierte Juden umfasst und in seiner Symbolik sogar das ganze Zwölfstämmevolk anwesend sein lässt bei der Liturgie und durch die Liturgie, welche das Volk Gottes konstituiert. Israel wird am Sinai als ein liturgisches Volk um den Altar konstituiert, das von der Sklaverei des Pharaonendienstes in die Freiheit des Gottesdienstes übergegangen ist. In diesen Gottesdienst Israels sollen nach Jesaja, Micha, Sacharja und dem Psalter einst alle Völker eintreten können, um so auch Teil der βασιλεία τοῦ θεοῦ zu werden, Teil des Gottesvolkes, das auch als internationales ein wesentlich liturgisches bleibt, wie Lukas es darstellt: „Und sie waren immer im Tempel und priesen Gott" (Lk 24,53).

Literatur

Blenkinsopp 1989
J. Blenkinsopp, Ezra-Nehemiah. A Commentary (London 1989).

Böhler 2015
D. Böhler, 1 Esdras (Stuttgart 2015).

Böhler 2021
D. Böhler, Psalmen 1–50 (Freiburg i. Br. u. a. 2021).

Conzelmann 1981
H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther (Göttingen 1981).

Dohmen 2004
C. Dohmen, Exodus 19–40 (Freiburg i. Br. u. a. 2004).

Fitzmyer 2008
J. A. Fitzmyer, First Corinthians (New Haven / London 2008).

[31] Zur Tempeltheologie des Lukas vgl. Ganser-Kerperin 2000.

[32] Der christliche Gottesdienst führt Israels Kult für die Christen fort und fügt das Paschageheimnis des Messias hinzu, ohne die israelitischen Feiermysterien abzuschaffen: Ostern und Pfingsten sind Pascha-Mazzot und Schavuot, Gedächtnis der Schöpfung, der Aqedah und des Exodus (Pascha) sowie der Gabe der Tora am Sinai (Schavuot) – vermehrt um die Mysterien des Messias.

Ganser-Kerperin 2000
H. Ganser-Kerperin, Das Zeugnis des Tempels. Studien zur Bedeutung des Tempelmotivs im lukanischen Doppelwerk (Münster 2000).

Grappe / Marx 1998
C. Grappe / A. Marx, Le sacrifice: vocation et subversion du sacrifice dans les deux testaments (Genf 1998).

Gunneweg 1985
A. Gunneweg, Esra (Gütersloh 1985).

Heid 2019
S. Heid, Altar und Kirche (Regensburg 2019).

Jacob 1997
B. Jacob, Das Buch Exodus (Stuttgart 1997).

Maier 1983
J. Maier, Zur Verwendung der Psalmen in der synagogalen Liturgie (Wochentag und Sabbat), in: H. Becker / R. Kaczynski (Hg.), Liturgie und Dichtung (St. Ottilien 1983) 55–90.

Marx 1994
A. Marx, Les offrandes végétales dans l'Ancient Testament: du tribut d'hommage au repas eschatologique (Leiden 1994).

Marx 2005
A. Marx, Les systèmes sacrificiels de l'Ancient Testament: formes et fonctions du culte sacrificiel à YHWH (Leiden 2005).

Schweizer 1982
E. Schweizer, Das Evangelium nach Lukas (Göttingen 1982).

von Rad 1992
G. von Rad, Theologie des Alten Testaments 1. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels (München [10]1992).

Zeller 2010
D. Zeller, Der erste Brief an die Korinther (Göttingen 2010).

Cultus publicus – Öffentlichkeit, Amt und Volk als Koordinaten frühchristlicher Liturgie

Von Sven Leo Conrad

Abstract: *Cultus publicus: Public, Office and People as Coordinates of Early Christian Liturgy* – In the course of the 20th century, the question of what constitutes Christian worship was discussed. In the process, a concept which the Second Vatican Council uses affirmatively at a central point in its Constitution on the Liturgy, namely liturgy as *cultus publicus* (*Sacrosanctum Concilium* 7), was increasingly sidelined. The article traces the genesis of this concept mainly with regard to the Roman liturgy and tries to show how Roman antique thinking entered into a symbiosis with the Christian understanding of the worship of God. It attempts to show how the concept of *cultus publicus* can be represented in a theologically justified way.

Wenn man bis ins 20. Jahrhundert hinein noch über Liturgie als *cultus publicus* gesprochen hat, standen kanonistische Fragen im Vordergrund. Generationen von katholischen Priestern waren gedrillt, den öffentlichen Kult der Kirche korrekt zu vollziehen. Fehler beim nötigen Material oder im Vollzug des Gottesdienstes galten per se als Sünde.[1] Dies hat dazu beigetragen, dass der Begriff des *cultus publicus* zur Randerscheinung wurde und, von Ausnahmen abgesehen[2], bis heute nicht theologisch reflektiert wird.

Dabei ist er durchaus aktuell, sobald man sich seine sprachliche Herkunft vergegenwärtigt. *Publicus* leitet sich nämlich etymologisch von *poblicus* (vgl. *populus*) ab. *Cultus publicus* bedeutet somit „Kult des Volkes"[3]. Er lässt sich in die durch das Zweite Vatikanische Konzil betonte Volk-Gottes-Ekklesiologie einfügen, wobei das gesamte priesterliche und königliche Volk in Unterschiedenheit und innerer Zuordnung von *sacerdotium ministeriale* und *sacerdotium commune* opfernd vor seinem Gott steht.[4]

In einem ersten Schritt soll gezeigt werden, dass *cultus publicus* ein Erbe der römischen Antike ist, das im Christentum weiterlebt. In einem zweiten Schritt soll gefragt werden, ob es im Horizont der Offenbarung Anknüpfungspunkte für diese Vorstellung gibt. Drittens werden zentrale Punkte der Symbiose von Christentum und *religio romana* im *cultus publicus*

---

1 Dazu Hartmann 1940, 4f. Dies hatte psychologische Folgen für den Klerus, siehe: Conrad 2020, 16.

2 Stoll 2015 versucht, den *cultus publicus* ekklesiologisch zu fassen, und fragt, auf welche Öffentlichkeit *publicus* ziele.

3 Vgl. Pons Wörterbuch für Schule und Studium. Latein-Deutsch (Stuttgart 2007) 744.

4 Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, *Lumen Gentium* 10.

herausgearbeitet. Abschließend werden einige theologische Perspektiven einen verantworteten Zugang zu dieser Grundidee des Gottesdienstes bieten.

1 Von der *religio romana* zum Kult der römischen Kirche

In den letzten Jahren ist die Sensibilität dafür gestiegen, christliche Liturgie ihrer äußeren Gestalt nach „innerhalb des spätantiken Religionshorizontes“[5] zu verstehen als etwas, in dem die antike Welt grundsätzlich weiterlebt.[6] Der Begriff des *cultus* birgt in sich die *religio*, die antike Tugend der Gottesverehrung. Sowohl Heiden als auch Christen verwendeten den Begriff der *religio* für ihren Gottesdienst. Das ist insofern von Bedeutung, als die Christen keine Berührungsängste mit diesem heidnischen und sehr formellen Begriff des Gottesdienstes hatten und die christliche *religio* gegenüber der heidnischen offensichtlich vor allem einen neuen Inhalt bekam, nicht notwendigerweise eine in allem neue Form.[7]

Wichtigster Zeuge für das antike römische Verständnis des Kultes ist Cicero (*De natura deorum*). Charakteristisch dürfte das enge Verhältnis zwischen der Verehrung der Götter und dem Wohlergehen des Staates sein. „Der *cultus deorum* ist als der Felsen errichtet, auf dem das Imperium Romanum steht.“[8] Gerade deshalb begingen die Christen in ihrer Verweigerung der Verehrung der Staatsgötter ein *crimen*.[9] Konkret vollzog sich der Staatskult durch „Opfer (*sacra*), Vogel- und Wunderzeichen (*auspicia* und *portenta*), welche die Sibyllinischen Bücher bzw. deren Interpreten (die *XV viri sacris faciundis*) und die Opferschauer (*haruspices*) auslegen.“[10] Wichtig ist, dass bereits die römische Antike eine Unterscheidung zwischen privatem und öffentlichen Kult kennt.[11] Für die Gewährung des öffentlichen Kults musste sich eine

---

5 Heid 2019, 55.

6 Heid 2006, 347: „Die Verengung des Blicks auf die ‚klassische‘ Kunstsprache hat übersehen lassen, daß die Antike weder abreißt noch zur Spätantike erstarrt, sondern sich transformiert und unter dem neuen Impuls des Christentums verändert fortlebt“.

7 In einer ausführlichen Untersuchung ist Johannes Nebel der Frage nachgegangen, wie die Begriffe *religio*, *pietas* und *cultus* in der paganen und christlichen Antike verstanden wurden. Mittlerweile liegt eine Dissertationsschrift von Benedikt Dorbath vor, deren Befund bezüglich der altrömischen *religio* in dieselbe Richtung geht. Dorbath 2016.

8 Dorbath 2016, 21. Zur gesellschaftlichen Relevanz der *religio Romana* siehe Barceló (2013) 19–24.

9 Vgl. ebd. 19f.

10 Ebd. 22.

11 Sextus Pompeius Festus, *De verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome* (Leipzig 1913) 245: *Publica sacra, quae publico sumptu pro populo fiunt, quaeque pro montibi, pagis, curis, sacellis. Ad privata, quae pro singulis hominibus, familiis, gentibus fiunt*. Vgl. Bowes 2008, 20.

Gottheit gegenüber dem Staat als mächtig erwiesen haben.[12] Mit der Gottheit ging man nun ein Vertragsverhältnis ein und trat in ihrer Schuldigkeit.[13] *Est enim pietas iustitia adversum deos*.[14]

Der öffentliche Kult unterschied sich vor allem wegen der rechtlichen Verpflichtung[15] von der privaten Gottesverehrung und zeichnete sich dadurch aus, dass offizielle Amtsträger ihn im Namen der Gemeinschaft nach einem festen Ritual vollzogen.[16] Seine Wirksamkeit hing an diesem Zeremoniell.[17] Das Ritual musste das offiziell-amtliche Handeln zum Ausdruck bringen, also eine besondere Objektivität für die durch das Ritual vertretende Gesellschaft garantieren. Darin und im Urinstinkt für heiliges Handeln rührt letztlich seine Formbindung. Die Kultträger waren „staatliche Beamte“[18], die kollegial organisiert waren und an deren Spitze der *Pontifex maximus* stand, ein Titel, der später auf die römischen Kaiser überging.[19] Uwe Scholz bringt das Wesen des öffentlichen Kults auf den Punkt, wenn er bemerkt, „dass es im römischen Staatskult der historischen Zeit weniger auf die Beteiligung der Mitglieder dieses Standes ankam, als vielmehr auf den Vollzug des Kultes selbst; weniger auf die innere Beteiligung der Kultgemeinde im Sinne des modernen Frömmigkeitsbegriffs, als vielmehr auf den ungestörten, durch das Herkommen beglaubigten Ritualablauf.“[20]

Zentral für die *religio romana* ist der Kaiserkult, mit dem die frühen Christen in existentiellen Konflikt gerieten. Es ist von Bedeutung, dass die Basilika später zum wichtigsten Bezugspunkt des nachkonstantinischen Kirchengebäudes avancieren wird[21]. In paganer Zeit repräsentierte schon der apsidiale Bau den Kaiser[22], wobei vor allem dessen Bildnis „die zentrale Bezugsgrö-

---

12 Vgl. Bowes 2008, 24.

13 So ist auch verständlich, warum die Heiden den Christen nach dem Fall Roms 410 vorwarfen, dieser sei der Aufgabe der alten Staatsgottheiten geschuldet, wogegen sich Augustinus in *De Civitate Dei* wendet.

14 Cicero, *de natura deorum* 1,116.

15 Vgl. Dorbath 2016, 25.

16 Scholz 1985, 70: „[…] als Akte des Staatskultes aber galten all jene rituellen Maßnahmen, die im Namen und zum Wohle der Gesamtgemeinde aus Staatsmitteln durch die dazu befugten Magistrate, Priester oder sonstigen Beauftragten vollzogen wurden. Hierbei oblag den verschiedenen, in ihren Zuständigkeiten genau festgelegten Priesterschaften die Durchführung der jährlich wiederkehrenden kalendarisch fixierten Kulte, während die hohen Staatsbeamten, besonders natürlich die Konsuln, die aus bestimmten Anlässen fallweise beschlossenen Rituale, freilich unter Assistenz von Priestern, besorgten.“

17 Vgl. Bowes 2008, 21.

18 Ebd. 25.

19 Vgl. ebd. 26. Girardet 2018.

20 Scholz 1985, 71.

21 Vgl. dazu Langlotz 1972.

22 Vgl. ebd. 203.

ße für den Kaiserkult [war]“[23]. Hauke Ziemssen schreibt mit Blick auf den architektonischen Befund von Luxor, das Kaiserbild sei „Kult-Bild: reales Ziel einer Prozession und Kultobjekt, entsprechend der Vorstellung, der Herrscher werde durch sein Bild vollwertig vertreten.“[24] Auf antiken Darstellungen erscheint der Kaiser auch als Empfänger einer Gabenprozession, sei es der unterworfenen Völker, sei es der eigenen Senatoren und Heerführer. „Der spätantike Kaiser wurde als Adressat der Gabenhuldigung aller Völker des Erdkreises begriffen.“[25]

Als Beitrag der *religio romana* zum frühchristlichen Gottesdienst kann man das Konzept eines formell mit Staat und Gesellschaft verbundenen Kultes ansehen. Dadurch wurde die Ausübung der *religio* zum *cultus publicus*. Dieser Kult vollzog sich in heiligen Akten durch staatliche Beamte. Bezugspunkt des Kaiserkults waren repräsentative Darstellungen seiner Person. In diesem kulttheologischen Kontext inkarniert sich gewissermaßen die christliche Eucharistie.[26]

2 Öffentlicher Kult im Neuen Bund

Wie ist nun der *cultus publicus* im Rahmen der Offenbarung zu fassen? Der evangelische Theologe Friedhelm Winkelmann bemerkt Anfang der 1970er Jahre, der Kult des antiken Rom habe „mit seiner Betonung des Kultaktes“ die Liturgie beeinflusst und „zum Wandel entscheidender christlicher Positionen“ beigetragen[27]. Hintergrund ist die These einer kulttheologischen Dis-

[23] Klauck 1996, 64. Kollwitz 1968, 359. Dies war nicht notwendigerweise immer der Fall, Ziemssen 2011, 198: „Umstritten ist dabei besonders, wann man bei ihnen von Kaiserkulträumen sprechen kann bzw. wann und ob es sich bei den dort aufgestellten Kaiserbildnissen im engeren Sinne um Objekte eines Kultes handelte. Eine Antwort auf diese Frage ist schon aufgrund der Überlieferungslage nicht immer möglich, kann aber auch in verschiedenen Fällen unterschiedlich ausfallen.“

[24] Ziemssen 2011, 212. Weiter: „Die Anordnung und Gestaltung der Raume steht nun einerseits unmittelbar im Dienst dieses Kaiserkultes, indem sie das in der Apsis präsentierte Objekt (das Bild der Herrscher) in eine inszenierte, vermittelte Zugangssituation einbindet. Andererseits aber verweisen diese architektonischen Formen, wie auf ein zugrundeliegendes Urbild, wiederum auf das höfische Zeremoniell, in welchem der Kaiser als Objekt der Verehrung ebenfalls in den Zielpunkt einer sich langsam steigernden Raumachse rückt.“ Zum Kaiserbild in Luxor siehe auch Warland 1986, 131.

[25] Bauer 2009, 28.

[26] M. E. charakterisiert deswegen Baus 1965, 477 die Vorstellung der Spätantike nach wie vor korrekt, es sei „völlig normales Denken, wenn Christen der Zeit erwarteten, unter einem Kaiser, an dessen aufrichtiger Hinwendung zu ihrem Glauben nicht zu zweifeln war, werde das Christentum allmählich an die Stelle des heidnischen Kultes treten.“. Joseph Ratzinger weist zurecht darauf hin, dass sich in der Ritenbildung die Apostolische Tradition und Kultur verbinden. Ratzinger 2008, 141–146, bes. 142, 144.

[27] Winkelmann 1971, 299.

kontinuität zwischen Altem und Neuem Bund[28]. Der evangelische Theologe Bertram Schmitz versucht hingegen mit phänomenologischen Methoden zu zeigen, „dass die christliche Eucharistiefeier vom Tempel und seinen Feiern, besonders der Versöhnungsfeier am Jom-Kippur, mindestens beeinflusst wurde, wenn nicht gar in hohem Maße deren gestaltete Fortsetzung darstellt, indem der Tempelsymbolkomplex durch Transformation auf die Eucharistie hin umgestaltet wurde."[29] Damit bleiben kulttheologische Kategorien des Alten Testaments prinzipiell im Neuen Bund anwendbar.

Für das Alte Testament wichtig ist das Wort λειτουργία, das sich von λαός und ἔργον herleitet und „eine öffentliche, im Interesse des Volkes […] übernommene Dienstleistung" meint.[30] Die Septuaginta bezeichnet damit den Tempelkult der Leviten[31], der als heilig erachtet wird und detailliert geregelt ist.[32] Im Ersten Makkabäerbuch werden sogar Opfer für die Bündnispartner erwähnt.[33]

Bei aller Ähnlichkeit im formellen Vollzug einer antiken Kultordnung, die Israel mit den alten Völkern gemein ist, darf nicht vergessen werden, dass sich der Kult Jahwes davon inhaltlich abhebt. Es geht um einen Kult, der durch das Leben der sie vollziehenden Person gedeckt ist[34], wie es die Propheten in ihrer Kultkritik unermüdlich einfordern. Grundsätzlich lagen aber im alttestamentlichen Kultkonzept die soeben geschilderten Anknüpfungspunkte für die römische Idee des *cultus publicus* vor, auch wenn das Neue Testament den Kultbegriff vergeistigt[35] und konsequent sakramental umgestaltet. Der christliche Amtsträger ist Abbild des einzigen Hohenpriesters Christus.[36]

Was die Verbindung zur Gesellschaft betrifft, so ist eine gewisse staatsragende Kraft des Kultes bereits urkirchlich verbürgt, wenn es in 1Tim 2,1f heißt: „Vor allem fordere ich zu Bitten und Gebeten, zu Fürbitte und Danksagung (εὐχαριστίας) auf[37], und zwar für alle Menschen, für die

---

28 Mittlerweile dürfte sicher sein, dass die Urkirche ein weit positiveres Verhältnis zum Tempel gehabt hat, als man dies lange Zeit annahm. Vgl. etwa Nielen 1937, 45; Pitre 2011. Siehe auch Berger 2008, 168f u. 176.

29 Schmitz 2006, 367. Dazu Eigenmann 2008.

30 Eisenhofer 1941, 5.

31 Vgl. ebd.

32 Siehe oben den Beitrag von Dieter Böhler.

33 1Makk 12,11: „Wir haben seither an allen Festen und an allen Tagen, die dafür vorgesehen sind, bei unseren Opfern und Gebeten ständig an euch gedacht. Denn so gehört es sich und es entspricht ja auch der Sitte, an die Brüder zu denken."

34 Vgl. Stadelmann 1988, 491, 514.

35 Vgl. Angenendt 2016.

36 Vgl. Colson 1966, 343f. Colson wurde von Ratzinger rezipiert: Ratzinger 2010a, 354 Anm. 3.

37 Roloff 2013, 114: „Der Verf. hat den eucharistischen Gottesdienst […] hinsichtlich seiner theologischen Spitze im Blick, indem er zur Motivation seines Anliegens der universalen Fürbitte speziell auf eine im eucharistischen Dankgebet verankerte Thematik verweist."

Herrscher und für alle, die Macht ausüben, damit wir in aller Frömmigkeit und Rechtschaffenheit ungestört und ruhig leben können." Auch die Hervorhebung des öffentlich-ekklesialen Gebets ist hier erkennbar[38] und von Anfang an gegeben.[39] Die Ekklesia ist die Fortsetzung der alttestamentlichen Quahal als gottesdienstlicher Versammlung und nimmt in sich neben der Synagoge Elemente des Tempels auf[40].

Gerade die Auseinandersetzung mit dem Atheismusvorwurf, der von Seiten der Heiden gegen die römischen Christen erhoben wurde, zeigt, wie sehr diese die genannte biblische Mahnung verinnerlicht hatten und im Gebet für den Kaiser eine „für Christen akzeptable Kultform"[41] sahen.[42] Bemerkenswert ist hier der frühe Gebrauch „pagane[r] Terminologie"[43]. Ein frühes Gebet für den Kaiser überliefert der Erste Klemensbrief.[44] Sowohl das Toleranzedikt des Galerius 311 wie auch jenes von Mailand 313 zeigen, dass man von Seiten Roms den christlichen Kult ins eigene System integrierte.[45] Galerius fordert das Gebet für Kaiser und Staat, auch wenn er auf Distanz zu den Christen bleibt.[46] Mit der Mailänder Vereinbarung ändert sich nochmals Grundsätzliches. „War der Christengott durch Galerius nur geduldet worden, ist er nun ein Teil des offiziellen Götterhimmels und hatte sich entsprechend die kaiserliche Fürsorge künftig dem christlichen Kult in derselben Weise wie den nichtchristlichen Kulten zuzuwenden."[47] Anfangs trat der Kaiser noch gemäß antikem Denken auf, das ihm die Pflicht gab, „über die *vera religio,* also den richtigen Kultvollzug, zu wachen."[48]

Erwähnt sei noch, dass man für den Fortbestand des Imperiums betete, weil man in ihm den Garanten für den Aufschub der Herrschaft des Antichrists gemäß 2 Thess 2,6f sah.[49]

---

38 Erkennen lässt sich hier „das Prinzip des universalen kultischen Gebetes"; Schlier 1958, 133.

39 Anders Metzger 2015, 20f, der diese Unterscheidung leugnet.

40 Daneben gibt es das Gebet gemäß Mt 6,6 im privaten Raum.

41 Fiedrowicz 2004, 311.

42 Beispiele von Vätern und Kirchenschriftstellern für das Gebet zum Wohl des Kaisers siehe: Fiedrowicz 2004, 311–315. Siehe auch später Papst Leo der Große: *Defendite contra haereticos inconcussum Ecclesiae statum, ut et vetrum Christi dextera defendatur imperium* (Ep. 44), zitiert nach Rahner 1961, 236.

43 Fiedrowicz 2000, 198.

44 Dazu Aland 1967, 33f. Dort auch eine deutsche Übersetzung.

45 Vgl. Fiedrowicz 2000, 200.

46 Vgl. Bleicken 2007, 69.

47 Bleicken 2007, 75.

48 Lehmeier 2007, 154. Als Beispiel nennen die Autoren das Eingreifen in den Donatistenstreit: Lehmeier 2007, 155.

49 Vgl. Aland 1967, 35.

Wie veränderte nun die neue Symbiose christlicher Gottesverehrung mit gewissen Formen der *religio romana* den *cultus publicus* selbst? Zunächst auf eine grundsätzliche Weise. John F. Baldovin hat überzeugend die zentrale Bedeutung der spätantiken und frühmittelalterlichen Stadt für die Entwicklung der Liturgie sowohl im Osten als auch im Westen herausgearbeitet[50] und sieht im Christentum ein Stadtphänomen[51.] Mit der freien Entwicklung kirchlichen Lebens in der Öffentlichkeit seit Konstantin dem Großen war grundgelegt, dass sich die antike Stadt selbst in Richtung eines heiligen Ortes entwickelte.[52] Den Christen der Stadt war es dabei ein Anliegen, ihre eigene Einheit sichtbar nach außen zum Ausdruck zu bringen,[53] wobei der Bischof als Leiter des Kultes im Mittelpunkt stand.[54]

Dieser öffentliche Kult der Christen verschiebt also die Bedeutung des „*publicus*" hin zu einer auch *tatsächlichen* Versammlung der jeweiligen Ortskirche um ihren Bischof. Hatte „Volk Gottes" bereits im Alten Bund eine grundlegend kultische Qualität[55], so muss auch der öffentliche Kult der Christen immer „Kult des Volkes Gottes"[56] sein, wobei dies nicht einem gestuften Priestertum widerspricht. Das Volk ist ein priesterliches in all seinen Gliedern und im Gegensatz zum Heidentum ist es gewissermaßen als Ganzes im Tempel[57], hat Zugang zu ihm Zugleich gibt es ein amtliches Priestertum, und dies ist der Garant des Betens und Vollzugs *in nomine Ecclesiae*.[58] Die Zuordnung von (Stadt-)Volk und Bischof auf dem beschriebenen Hintergrund der christlichen Antike drückt die Widmungsinschrift am Triumphbogen von Santa Maria Maggiore aus: *Xystus Episcopus plebi Dei*.

---

50 Baldovin 1987.

51 Ebd. 254. Der alttestamentliche Kult hatte nach seiner Zentralisation ebenso eine Stadt zum Zentrum, Jerusalem und seinen Tempel. Für Steck 1989, 267 erhielt die Stadt selbst „Jahwequalität".

52 Baldovin 1987, 268: „Indeed in the course of the transformation of Christian identity that took place in the fourth century and developed in subsequent centuries, *the city did become a church*, and inevitably transformed the shape and meaning of Christian worship. This transformation in the urban character of liturgy, far more than texts and theological treatises was the major impetus for the development of liturgical life in both East and West." (Hervorhebung von S.C.). Vgl. Heid 2020. Diese Idee hat sich das gesamte Mittelalter gehalten und ist auch bezeugt, wenn etwa beispielsweise die Stadt Trier Sancta Treveris genannt wird. Dahinter steckt antikes Denken, das staatliches Gemeinwesen und Kultgemeinde aneinanderrückt. Vgl. Lehmeier 2007, 153f.

53 Vgl. Baldovin 1987, 230f.

54 Vgl. ebd. 230; Heid 2019, 91f.

55 Vgl. Stenzel 1953, 183, 185f, 188. Siehe auch Briody 2016, 57–90; Böhler 2016, 91–110.

56 Stenzel 1953, 200.

57 Vgl. Heid 2019, 354.

58 Vgl. Briody 2016, 72 und Zweites Vatikanisches Konzil, *Lumen Gentium* 10.

3 Ein Blick in die frühchristliche Basilika

Nach dieser grundsätzlichen Zuordnung von Volk und Bischof ist zu fragen, wie sich die neue Symbiose in konkreten kultischen Vollzügen zeigte.

Infolge der konstantinischen Wende ist das Bildprogramm des Kirchengebäudes wesentlicher Teil des christlichen Gottesdienstes geworden. Zentral wird mit dem 4./5. Jahrhundert eine bildliche Darstellung des Christusgeheimnisses in der Apsis[59]. Stefan Heid bemerkt: „Fragt man, wo Priester und Gläubige beim Gebet hinschauten, dann muß die Antwort lauten: nach oben zur Apsiskalotte!“[60]. Er wertet dieses Bild zurecht als eine „Theophan[ie]“[61]. Stand in den profanen Basiliken die Kaiserstatue in der Apsis, so rückte der Bildort in der christlichen Basilika gewissermaßen nach oben in die Kalotte. Die Darstellung entsprach bis zu einem gewissen Grad jener des Kaisers, „ohne dass eine vollständige Identität beider Bilder jemals angestrebt wurde“[62], wie Tobias Frese betont. Zumindest ideelles Vorbild des Christusbildes könnte die antike Darstellung eines leeren Thrones sein (*Hetoimasia*).[63] Erinnert sei auch an ein mögliches Kultbild Jahwes in der Frühzeit des Jerusalemer Tempels.[64]

Man kann sich theologisch durchaus die Frage stellen, warum dieses Christusbild so zentral wurde, dass es den Platz des Kaisers einnahm. Betet der Christ im Vaterunser nicht um das Kommen des Reiches des Vaters? Ist Christus nicht vielmehr der Mittler zu ihm? Josef Andreas Jungmann konnte zeigen, dass infolge der arianischen Krise[65] der Mittlergedanke zurücktrat: „Wenn man Christus als Hohenpriester bezeichnet, so meint man hier wie dort [sc. in Ost und West, Anm. S. C.] seine allmächtig wirkende Gottheit.“[66] Liturgietheologisch könnte man freilich noch einen Gedanken Joseph Ratzingers aufgreifen, der gemäß 1Kor 15,25–28 christlichen Gottesdienst in seiner inneren Dynamik beschreibt.[67] Hier wird zunächst Christus alles unterworfen, bis er sich am Ende selbst mit dem Kosmos dem Vater unterwerfen wird.

---

59 Vgl. die älteste Darstellung in Santa Pudenziana: Bisconti 2014, 523f.

60 Vgl. Heid 2006, 369; ders. (2019, 377.

61 Heid 2019, 377. Vgl. auch Heid 2006, 370–377.

62 „Seit Mitte des 4. Jahrhundert […] näherten sich […] Christus- und Kaiserbild einander an, ohne dass eine vollständige Identität beider Bilder jemals angestrebt wurde.“ Frese (2013) 69. Dieser „politisierende“ Aspekt ist dem Kultbild bereits gegeben, als die Kirche selbst ihre gesellschaftliche Macht erst aufbauen konnte. Zu kaiserlichen Attributen, die Christus zuerkannt wurden, siehe: Langlotz (1972) 46–48. Zur komplexen Situation der Entstehung der Staatskirche: Winkelmann 1971.

63 So etwa Onasch 1993, 160. Vgl. Aland 1967, 43.

64 Zum möglichen Kultbild Jahwes im Jerusalemer Tempel und der Bedeutung der Bundeslade als Repräsentation Gottes siehe Porzig 2009, 295–300.

65 Siehe auch Barceló 2013, 96.

66 Jungmann 1962, 224. Vgl. auch Kollwitz 1957, 15f.

67 Als Beispiel für mehrere Stellen: Ratzinger 2008, 650.

Diese liturgietheologische Deutung erhält größere Relevanz, wenn man das antike Verhältnis von Kultbild (Statue) und Altar berücksichtigt.[68] Von daher interpretiert die bildliche Darstellung das Geschehen auf dem Altar. Das eucharistische Opfer wird Gott dargebracht, zugleich ist Christus derjenige, der es darbringt, um die Welt auch de facto immer mehr zum Gottesreich umzugestalten, sie in die eschatologische Wirklichkeit zu überführen. Das Christusbild in der Apsis, in besonderer Weise Christus als Pantokrator, drückt somit auch jenen eschatologischen Vorbehalt[69] aus, den Erik Peterson für die Kirche beschrieben hat. Es ist dabei nicht ohne Bedeutung, dass Christus zwar als Herrscher dargestellt wird, aber nicht in voller Identität zum Kaiser.[70] Sein Reich ist eben „nicht von dieser Welt" und es ist erst im Kommen. Die Kirche auf Erden hat von Ferne daran teil. Dabei hatte zumindest im Westen die Apokalypse einen entscheidenden Einfluss[71], wobei nicht übersehen werden darf, dass das letzte Buch der Heiligen Schrift sich gerade dem Kaiserkult entgegenstellt[72] und nach Klaus Berger ein „durch und durch liturgische[s] Buch" ist[73]. Der irdischen Macht des römischen Kaisers wird eine „maximale Christologie"[74] des erhöhten Herrn gegenübergestellt, die ihren Ausdruck in der „Thronvision"[75] findet. Der Schreiber tritt an den Thron Gottes heran.[76] „Der Gegensatz zum bedrängenden Kaiserkult ist der gemeindliche Gottesdienst mit seiner Orientierung am Thron Gottes und dem Menschensohn", letzterer als „der Kommende".[77]

Nach Peterson ist die Kirche als eschatologische Umwandlung des antiken Stadtstaates, der Polis, zu verstehen.[78] Polis ist dabei im eigentlichen Sinn die Himmelsstadt und Ekklesia die Kirche auf Erden, „eine Institution" der Ersteren[79]. Die Kirche auf Erden ist die Bürgerversammlung jener des Himmels. Diese konstituiert sich am meisten in der irdischen Liturgie

---

68 Vgl. Heid 2019, 231–239.

69 Siehe dazu Anglet 2001.

70 Kollwitz 1957, 16: „[D]er irdische Kaiser ist nur ein Abbild (*Eikon*) des himmlischen Kaisers".

71 Vgl. Kollwitz 1968, 363; ders. 1957, 19f.

72 Vgl. Berger 2018, 168, 1000–1004. Wir stehen historisch hier wohl bei Nero und dem Martyrium der Apostelfürsten in Rom. Klaus Berger datiert die Apokalypse vor der Zerstörung Jerusalems und in die Verfolgung unter Nero. Vgl. Berger 2018, 80f, 83.

73 Berger 2018, 86.

74 Ebd. 167.

75 Ebd. 168.

76 Berger verweist auf Apk 1, besonders 1,7f. Siehe auch Barker 2004, 21: „The Book of Revelation, however, was set in a fully furnished holy of holies, complete with throne and angels, and John, like Enoch, was invited to enter and stand before the throne."

77 Berger 2018, 169.

78 Peterson 2010, 43f: „Die Ekklesia ist zur einen Hälfte auf der Erde, die andere Hälfte, zu der die Engel und Seligen gehören, ist zwar im Himmel, aber die Stadt Gottes selber ist doch noch im Himmel."

79 Peterson 2010, 46; Weidemann 2012, 275.

und dadurch hat diese einen öffentlich-amtlichen Charakter.[80] Die zahlreichen Akklamationen der Liturgie sind als Formen der Beteiligung des Volkes zu sehen, die im antiken Staatsrecht vorgesehen waren.[81] Nicht von ungefähr wird das Christusbild, etwa im Lateran, von akklamierenden Aposteln begleitet[82]. Wenn Peterson von „d[er] Teilnahme der Engel am christlichen Kult" spricht, so betont dies nach Jean Danielou „dessen offiziellen Charakter"[83] Es geht um das Königtum Gottes, und der Dienst der Engel besteht in einer offiziell-amtlichen Thronhuldigung.[84] Eine solche Sichtweise ist bei den Kirchenvätern bezeugt[85], auch die Identifikation der Engel mit dem die Liturgie auf Erden vollziehenden Klerus.[86] Bei den liturgischen Formen geht es um „die Übertragung staatlicher Symbolik in die religiöse Sphäre".[87] Sie sind „nicht als Zierrat zu verstehen, sondern als Sichtbarmachung der anderen Hälfte der Wirklichkeit"[88], zu der die Kirche auf Erden unterwegs ist.[89] Der christliche *cultus publicus* erhält in der himmlischen Liturgie seine Bezugsgröße.[90]

Abgesehen von der Basilika mit ihrer Bebilderung sind folgende Elemente für die Bestimmung der Liturgie als *cultus publicus* von Bedeutung:

---

80 Vgl. Stoll 2017, 133: „In der Kirchenschrift zeigt Peterson deutlich die grundsätzlich theologische Stoßrichtung seiner Frage, wenn er den Öffentlichkeitscharakter der Kirche an der Liturgie abliest".

81 Vgl. Peterson 2010, 47.

82 Vgl. Warland 1986, 132.

83 Danielou 1963, 83. Vgl. Peterson 1955, 54.

84 Brunner (1954) 159 spricht von „der himmlischen Akklamation und Proklamation des Kyrios Jesus, die in dem Bereich der kosmischen Geistesmächte bereits in offenbarer Endgestalt seit der Erhöhung Jesu geschieht (Phil 2,10)". Er bezieht sich bei der Exegese des Philipperhymnus auf Käsemann 1950, 349, 359: „Mit diesem Hymnus nimmt die christliche Gemeinde auf Erden gleichsam respondierend aufm was bei der Huldigung der Mächte im göttlichen Thronsaal geschieht."

85 Vgl. etwa Frese 2013, 37–41.

86 Vgl. ebd. 111.

87 Peterson 2004, 134. Der Autor betont die Legitimität der Übernahme von rituellen Vollzügen aus dem Kaiserkult. Maßgebend für viele Details der Apokalypse sieht er den persischen Kaiserhof. Vgl. ebd. 62f, 136f. Sehr deutlich ebd. 136: „Erst wenn der religiös-politische Charakter des Kaiserkultes einmal anschaulich gesehen worden ist, kann man den Christuskult der Alten Kirche in seinen mannigfachen sprachlichen Formulierungen und kultischen Ausgestaltungen verstehen." Interessant ist ein Vergleich zu Odo Casel. Dieser würdigt durchaus den gewissermaßen heilsgeschichtlichen Kontext der Antike: „Die hellenistische Kultur, die dem werdenden Christentum ihre Form leihen sollte, ist so von Gott selbst gewissermaßen anerkannt worden. Gott benutzte ihre Formen, ihre Sprache für seine Offenbarung" (Casel 1986, 141). Was den Kultbegriff betrifft, verweist er aber gerade nicht auf Kaiserkult oder andere Formen des *cultus publicus*, sondern auf die „antiken Mysterien" und bemerkt: „[I]hre Formen" seien „wichtig für die tiefere Erkenntnis des Kultes" (ebd. 142).

88 Berger 2018, 170.

89 Nach Heid 2019, 354 wird im christlichen Sakralbau „der Himmel in die Kirchen hineingeholt".

90 Vgl. zur himmlischen Liturgie Heid 2019, 376–391.

3.1 Bezeichnung des Gottesdienstes als Liturgie[91]

Die Verwurzelung des Begriffs „Liturgie" im Alten Testament wurde bereits genannt. An dieser Stelle sei seine innere Nähe zum cultus publicus betont, bedeutet Liturgie doch vom Wort her "eine öffentliche, im Interesse des Volkes […] übernommene Dienstleistung"[92]. Liturgie ohne cultus publicus ist daher ein Widerspruch in sich. Hierhin gehört auch ein wichtiger Hinweis von Erik Peterson: Am staatsrechtlichen Begriff der Liturgie werde deutlich, „[d]ass man den öffentlichen Gottesdienst […] nicht vom Mysterienbegriff der Antike her verständlich machen kann, sondern dass man eher von der öffentlichen Leistung auszugehen hat, die an die antike pólis gebunden ist."[93] Auch die späteren Ausdrucksweisen „Pontifikalamt", „Hochamt" oder „Solemn Mass" bezeugen diese Sicht des Gottesdienstes. Der Kult wird im Namen der Kirche vollzogen, die vor Gott amtiert. Dies verbindet sich durchaus mit dem Gedanken, den Gottesdienst zum Wohl des eigenen Gemeinwesens zu vollziehen. Gerade die Stationsliturgie unterstrich diese gesellschaftliche Bedeutung christlichen Kultes.[94]

3.2 Kultischer Gesang

Kultische Handlungen sind in der gesamten Religionsgeschichte aufs engste mit der Musik verbunden. Gesang ist ein wichtiger Indikator, ob es sich der äußeren Form nach überhaupt um einen Kult handelt.[95] Die frühe Kirche vollzieht ihren Gottesdienst „von Anfang an singend"[96] und steht hier vor allem in der Tradition jüdisch-synagogaler, aber auch römischer Antike.[97] In diesem Sinne kann die *Musica sacra* als frühester Indikator für das Verständ-

---

[91] Daneben deuten andere Begriffe in dieselbe Richtung. Die Bezeichnung *Missarum sollemnia* ist nichts anderes als eine Anwendung der römischen *sacra sollemnia* (etwa bei Cicero, de legibus 2,19) auf die Eucharistie.

[92] Eisenhofer 1941, 5.

[93] Peterson 2010, 47.

[94] Vgl. Schimmelpfennig 2005, 323. In Avignon wurde die Stadt gewissermaßen durch den Palast repräsentiert. Ebd. 331: „Doch die in Avignon festgelegte und daraufhin in Rom übernommene Zentrierung des einstmals öffentlichen Zeremoniells auf den Palast überdauerte die Jahrhunderte bis zu Pius XII., ja in vielem bis hin zu Johannes Paul II., dem heute immer noch real existierenden Pontifex Maximus." Zur Entwicklung ab dem 7. Jh. Romano 2014.

[95] Fellerer 1985, 243: „Nicht die Sprache, sondern der Gesang ist das erste Mittel kultischen Ausdrucks, daher gibt es keinen musiklosen Kult."

[96] Ebel 1985, 235. Vgl. die drei Grundkomponenten aus Eph 5,19: „λαλοῦντες ἑαυτοῖς [ἐν] ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς".

[97] Vgl. Fellerer 1984, hier 244: „Auf der Grundlage des jüdischen Kultgesangs und in Verbindung mit den kultischen Ausdrucksformen der antiken Musik ist im Frühchristentum ein christlicher

nis des christlichen Gottesdienstes als *cultus publicus* gelten. Die *Musica sacra* konnte dabei nicht an die Instrumentalmusik, die das Opferwesen Roms begleitete und als „dionysisch" zu klassifizieren ist, anknüpfen.[98] Am Anfang dürfte vielmehr der der Synagoge entlehnte Gesang der Psalmen sowie die feierliche *lectio* oder *oratio sollemnis* stehen.[99] Durch die Kantillation[100] wird der Vortrag als eine Amtshandlung hervorgehoben. Der Vortrag entspricht formal dem Wortcharakter der Offenbarung selbst, ja hat als „‚Klanggestalt' […] qualitativ Anteil am Offenbarungsgeschehen."[101]

Wie für die Basilika mit ihrer Bebilderung so ist auch für die *Musica sacra* der Thronsaal Gottes der eigentliche Bezugspunkt, vor dem sich das Gottesvolk versammelt. Der Gottesdienst des Himmels „bedingt die erstrebte Überhöhung jeden irdischen Ausdrucks in der Klanggestalt in der Gegenwart des Kyrios, die Lösung von irdisch-rationalen Vorstellungen im pneumatischen Erleben und die dem Menschen mögliche höchste Ausdrucksgestaltung in dem Gott geschuldeten Dienst der *latria*"[102]. Dabei bewirkt die Sakralmusik mit ihrer gemeinschaftsstiftenden Kraft[103] die aktuelle Einheit des Volkes vor seinem Gott.

In der paganen Antike wurde die Rezitation von Flötisten begleitet[104], die kaiserliche Rede durch die Pfeifenorgel. Letztere fand im Christentum des Westens erst spät Zutritt in den heiligen Bereich, im Osten blieb ihr das verwehrt.[105]

Kultgesang geworden, der die alten musikalischen Formen mit dem neuen christlichen Geist erfüllte."

98 Vgl. Fellerer 1984, 110f, 110 Anm. 50, hier 120: „In Rom war im Westen eine apostolische Gründung der christlichen Kirchengemeinde, die in direktem Zusammenhang mit den Kult- und Gesangsformen der christlichen Urgemeinde Palästinas steht."

99 Dazu im Heidentum ebd. 233.

100 Dazu Corbin 1961, 5–7.

101 Geiger 2019, 274.

102 Fellerer 1985, 243.

103 Vgl. ebd. 245.

104 Vgl. Bowes 2008, 21.

105 Der Bedeutungswandel dieses Pfeifen-Instruments (also dionysisch) als Instrument par excellence der geistlichen Sphäre ist Zeugnis für die kulturelle Transformationskraft des Christentums. Hier vollendet sich die Aussage von Psalm 150, in dem alle Instrumente zum Lob Gottes erschallen. Wenn jetzt selbst das „dionysische Element" zur Ehre des Gotteslobs heranreifen darf, haben wir es mit einer wunderbaren Verwandlung und Heiligung des Leibes zu tun, die ihren Dreh- und Angelpunkt in der Inkarnation Gottes hat. Die Erlösungstat umfasst auch die Klangwelt. Die Schenkung einer Orgel an Karl den Großen war ausschlaggebend für ihre Übernahme in die westliche Liturgie. Eine solche Integration war aber nur möglich, weil den jungen Völkern im Norden des Alten Römischen Reiches keine Assoziation dieses Klangs aus der Antike bewusst war (im Gegensatz zur Orthodoxie). Diese wichtigen Hinweise verdanke ich Gabriel M. Steinschulte.

Die christliche Sakralmusik entwickelte wie auch der gesamte Kult, der sich als *actus sollemnis* verstand, sehr präzise Formen, die sozusagen Einzelakte des Kultes sind. Das Kyrie etwa ist kein allgemeiner Christusruf, sondern eine ganz bestimmte Form der Huldigung.

Sowohl im Kult Israels[106] als auch im kulturellen Kontext des antiken Rom gab es Akklamationen.[107] Im Kontext des alten Staatsdenkens waren sie ein Mittel zur Beteiligung der Bürger an der Polis. In der Spätantike wurde daraus „ein Medium der Kommunikation mit dem abwesenden Kaiser, da Akklamationen in seinem Auftrag protokolliert wurden."[108] Noch das Zweite Vatikanische Konzil kennt sie als ein Mittel zur Beteiligung des Volkes an der Liturgie.[109]

3.3 Würdezeichen des Zelebranten und des Klerus

Der Prozess der Symbiose des Christentums mit den Ausdrucksformen der *religio romana* betrifft auch Repräsentanzformen christlicher Amtsträger. „In Rom war L[iturgie] von Anfang an an die Ämter des cursus honorum gebunden, die […] immer einen magistralen Charakter hatten."[110] Damit hängt die Überzeugung zusammen, dass es für den Vollzug des Kultes eines ganzen Apparates sichtbarer Kultträger bedarf, die das Volk stellvertretend repräsentieren. So hat sich auch schon in der frühen Kirche eine reiche Differenzierung des Niederen Klerus entwickelt.[111] Die Weihepräfationen der höheren Weihen nahmen Begriffe wie *dignitas* und *munus* auf, die das christliche Amt ähnlich dem römischen *cursus honorum* charakterisieren.[112]

Die Antike hatte zudem ein feines Gespür dafür, durch Kleidung und Auftritt den Rang einer Person zum Ausdruck zu bringen.[113]

Das dem Kaiser seit jeher zukommende feierliche Geleit wurde auf die Amtsträger und das Evangeliar übertragen, die jeweils Christus repräsentieren.[114] Dabei vermag sich antik-heidnische Form einmal mehr mit biblischem Erbe zu verbinden. „Der Adventus Augusti wird auf den Bischof u[nd] Patriarchen übertragen u[nd] verbindet sich dabei mit dem Einzug Jesu in

---

106 Dazu Jörns 1983, 195–203.

107 Klauser 1950, 217 bestätigt ein Ergebnis Petersons, dass die Akklamationen aus dem persischen Raum über Alexandrien in die römische Kultur Eingang gefunden haben.

108 Wiemer 2013, 191.

109 Zweites Vatikanisches Konzil, *Sacrosanctum Concilium* 30.

110 Noethlichs 2010, 228.

111 Dazu Fischer 1938; Meckel-Pfannkuche 2018, 28–51.

112 Z. B. *Sacramentarium Veronense*, Nr. 954.

113 Vgl. Paci 2008, 60–67.

114 Vgl. Nussbaum 1976, 1040–1042.

Jerusalem in besonderer Weise zu einer Imitatio Christi.“[115] Die Einzugsriten der Messliturgie sind von daher als Personen-zentriert zu charakterisieren.[116]

Von dem Gedanken des himmlischen Thronsaals und der Verbindung von irdischer und himmlischer Liturgie leitet sich auch die Bedeutung der Kathedra ab.[117] Der Sitz des Bischofs hat die doppelte Bedeutung von Lehrstuhl und Thron. Alttestamentliches Vorbild ist der „Thron Davids“. Im Neuen Bund werden nicht nur Christus, sondern auch die Apostel auf Thronen sitzend beschrieben (Mt 19,28).[118]

4 Theologische Perspektiven des *cultus publicus*

Bisher wurde gezeigt, worauf sich *cultus publicus* als tragende Idee christlichen Gottesdienstes gründet und wie sich dieses Konzept in den Formen antik-spätantiker Religiosität Ausdruck verschafft und christlich transformiert hat. Nun ist der Frage nachzugehen, wie man heute theologisch verantwortet vom *cultus publicus* sprechen kann, wie es das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Liturgiekonstitution tut.[119]

Das Konzept stammt ohne Zweifel aus der *religio romana*. Es ließ sich nahtlos mit der Offenbarungswirklichkeit verbinden, insofern die Tempeltheologie, wenn auch in vergeistigter Form, im Christusereignis präsent blieb. Christlicher *cultus publicus* betet zwar auch für den jeweiligen Staat und die Gesellschaft oder nimmt zum Teil auch heute noch staatliche Formen an.[120] Er hat aber grundsätzlich der Universalisierung des Heils in Christus Rechnung zu tragen. Somit verbieten sich alle Versuche, völkisches Gedankengut mit *cultus publicus* zu verbinden.[121]

---

115 Nussbaum 1976, 1032.

116 Baldovin 1987, 247: „Even on days when there were popular supplicatory processions the people entered the church before the bishop, and the entrance psalm was sung as he entered, but only after he changed his vestments. The more usual procedure, reflected in Ordo Romanus I, was to have the people gather at the stational church beforehand and await the personage-centered procession of the bishop.“

117 Elbern 2018, 26: „Der Altarraum als abgegrenzter, in Altar und Kathedra gipfelnder Raumteil weist auf Christus hin; Altar und Kathedra (vgl. *Etoimasia*) sind sinngemäß ‚identisch‘.“

118 Vgl. Cremascoli 2003, 170f.

119 Zweites Vatikanisches Konzil, *Sacrosanctum Concilium* 7: *cultus publicus exercetur.*

120 Man denke an die bis heute verlangte Anwesenheit des Diplomatischen Corps bei der *Cappella Papale*.

121 So etwa Franke 1937, 114: „Wie die *res publica* das Volk in seiner Gesamtheit angeht, Staatsakt mit gemeinschaftsbildendem und gemeinschaftsverpflichtendem Charakter ist, so gilt auch die Feier der *salus publica* als öffentlicher Kultakt der gesamten Volksgemeinschaft. Dem Kult der Kirche kommt, das lehren die großen Fakten der frühen Reichsgeschichte der Deutschen ungemein treffend, im

Christlicher *cultus publicus* wird vom himmlischen Geschehen, dem Thronsaal Gottes, abgeleitet. Die heiligen Bilder der frühchristlichen Basilika stellen dar, was sich in der heiligen Versammlung des Gottesvolkes gerade vollzieht. Wenn der Bischof in Assistenz zum Altar schreitet, ist das bereits „ein feierlicher Akt."[122]. Wenn er den Altar inzensiert und der Chor die Huldigungsrufe des *Kyrie eleison* singt, spiegelt sich hierin die Wirklichkeit des Himmels, verbindet sich die Kirche auf Erden am Altar[123] mit der himmlischen Versammlung der Heiligen. Anders sind die Bilder und Zeremonien nicht adäquat zu deuten.

Mit dem Einfluss der *religio romana* werden zweifelsohne die gerade angesprochenen menschlichen Akte der Religion wichtiger, indem der Mensch öffentlich amtiert. In einem völlig anderen Kontext hat die Philosophin Hanna Arendt beschrieben, dass das „Personhafte in einem Menschen nur da erscheinen kann, wo es einen öffentlichen Raum gibt. Dies ist ein geistiger Raum, und in ihm erscheint, was die Römer die *humanitas* nannten und worunter sie etwas zuhöchst Menschliches verstanden, weil es gültig war, ohne objektiv zu sein."[124]

In diesem Sinne ist christlich verstanden gerade der öffentliche Kult ein Raum, wo der Mensch als jene Person erfahrbar wird, die vor ihren Schöpfer tritt. Im Vollzug heiliger Akte der Religion bleibt die Kirche legitime Erbin urtümlicher, gemeinschaftlicher Religion selbst schon archaischer Gesellschaften.[125] Dabei ändert sich aber die Natur des religiösen Aktes gegenüber dem Heidentum. Der Personalismus des jüdisch-christlichen Gottes- und Menschenbilds macht sich bemerkbar. Liturgie ist die Antwort des Menschen auf den, der sich seinem Volk gegenüber in einer langen Geschichte als heilig erwiesen hat (vgl. Jes 43).

Mit Blick auf die Rezeption der *religio romana* bei den Vätern beschreibt Johannes Nebel treffend „den Grundcharakter der christlichen Liturgie als geformter *actio*"[126]. Sie ist prinzipiell formgebunden, weil ein sakraler Akt einer Gemeinschaft eine festgelegte präzise Form haben muss, die die Gemeinschaft als Ganze unzweideutig auf Gott ausrichtet. Durch die Bindung an eine präzise Form entsteht erst der Charakter eines rituellen Verhaltens, eines

wahrsten und tiefsten Sinne volksfördernder Wert zu!" Zum Missbrauch des Christentums durch die Nationalsozialisten Reichelt 1990.

122 Heid 2019, 360.

123 Vgl. zur Identität von irdischem und himmlischem Altar ebd. 239.

124 Arendt 1958, 31.

125 Armogathe spricht von der „Sphäre der Religion" und bemerkt dazu (Armogathe 1993, 196): „Aller Schminke und allen kosmetischen Operationen zum Trotz sind die christlichen Kirchen in Wirklichkeit Greisinnen, am Ursprung der Menschheit geboren, als der *Homo Sapiens* sich anschickte, seine Toten zu begraben und auf die dunkelsten Wände seiner Höhlen Bilder von Tieren, Konturen von Händen, geheimnisvolle Symbole von Leben und Tod, von Hoffnung und Angst zu zeichnen. Mit ihrer Beziehung zu Sexualität, Geburt und Tod reicht Religion bis in die innersten, tiefsten Bereiche des Menschlichen hinein.". Siehe auch Otto 1991, 143–159.

126 Nebel 2014, 77.

Kultakts. Gewissermaßen hat hier das von Rudolf Otto beschriebene „Kreaturgefühl“[127], jenes reflexartige Erschaudern vor dem Heiligen, seine gemeinschaftlich-ekklesiale Form gefunden.

Als Erbe der *religio romana* nimmt also das gemeinschaftliche Beten der Christen die Formalstruktur eines heiligen Aktes an, analog einem Staatsakt, und wird so, wie es das Zweite Vatikanische Konzil formuliert, eine *actio sacra praecellenter*.[128] Die innere Zielrichtung dieses Aktes ist primär die Anbetung[129] des Dreieinigen Gottes. Die Formbindung garantiert zugleich, dass sich die aus Vielen konstituierende Gemeinschaft im Sakralakt als vor Gott repräsentiert erkennt.[130]

Cultus publicus darf jedoch nicht, und das war eine Engführung der Vergangenheit, einseitig auf Rechtsakte reduziert werden, sondern muss sowohl die Größe der Kreatürlichkeit würdigen als auch die Erfüllung der Offenbarung in Christus verdeutlichen.

4.1 Kreatürlichkeit – die christliche Schöpfungslehre als Grund des Kultes

Cultus publicus wurde philosophisch immer damit begründet, dass die menschliche Gesellschaft dem Schöpfer Dank schulde[131.] Dabei ist christliche Liturgie kein Knechtsdienst, wie eine oberflächliche Lesart es zuweilen verstehen will. Auch wenn der Kult auf einer grundlegenden Ebene schöpfungstheologisch verankert ist, verweist er nämlich auf die Liebe und ist auch schon von daher *Sacramentum Caritatis*[132]. Die Schöpfung ist nach Josef Pieper deswegen liebenswert, weil Gott sie gutgeheißen hat.[133] Pieper versteht daher die menschliche Liebe ebenso als „Gutheißung“ und genau dadurch als „Nachvollzug […], Fortsetzung und Vollendung jener vorausgegangenen göttlichen Liebesbezeugung […], die im Akt der *creatio* allem, was ist, ‚wunderbarerweise‘ Dasein und Gutsein zugleich geschenkt hat.“[134] Schöpfungstheologisch begründeter *cultus publicus* vollzieht also die schöpferische Liebe Gottes dankbar nach „als ein wesentlich öffentlicher Akt im Angesicht der gesamten Schöpfung“[135]. Indem die Kirche in

---

127 Vgl. Otto 1991, 8–12.

128 Zweites Vatikanisches Konzil, *Sacrosanctum Concilium* 7.

129 Zur Anbetung siehe Marschler 2012.

130 Siehe auch über den allgemeinen Stil der Liturgie Guardini 1997, 39 –48.

131 Vgl. Marschler 2012, 13.

132 Vgl. den Titel des gleichnamigen Apostolischen Schreibens von Papst Benedikt XVI. vom 22. Februar 2007.

133 Pieper 2001, 453 sagt in Abwandlung eines Augustinuszitats: „*Unsere* Liebe entfacht sich erst am Gutsein dessen, was wir lieben; dieses aber ist dadurch gut, daß *Gott* es liebt und bejaht.“

134 Pieper 2001, 453.

135 Pieper 2000, 557.

dieser Weise dankend und liebend vor Gott steht, wird die eindeutige Theozentrik der Liturgie begründet, die sich als heiliger Akt vor Gottes Angesicht vollzieht.

4.2 Erfüllung der Offenbarung in Christus – Kult „in Geist und Wahrheit" (Joh 4,23)

Von der schöpfungstheologischen Ebene hier ist es möglich, *cultus publicus* als Stellvertretung zu verstehen[136]. Joseph Ratzinger bemerkt: „[D]ie Stellvertretung Jesu nimmt uns auf und führt uns in jene Verähnlichung mit Gott, in jenes Liebe-Werden hinein, das die einzig wahre Anbetung ist."[137] Das ist der Kult in Geist und Wahrheit. Hierbei sind die Christen auf besondere Weise als Glieder des Leibes Christi und durch den der Kirche verliehenen Heiligen Geist tätig. Auf eigentümliche Weise verbinden sich im Konzept *des cultus publicus* die beiden hauptsächlichen ekklesiologischen Bilder. Die Liturgie der Christen ist der Gottesdienst des neuen Gottesvolkes, das Leib Christi geworden ist[138], den der Geist Christi beseelt.

Auch wenn man Mt 18,19f als Versammlung der Jünger „im Namen Jesu" nicht auf den Gottesdienst beschränken kann, der aber sicher von Anfang an mitgemeint ist[139], so liegt hier doch der Kern späterer legitimer Entwicklung[140], die liturgische Versammlung der Kirche, und sei sie vor Ort noch so klein, als „Beten im Namen Jesu", als „Beten im Namen seines Mystischen Leibes" zu verstehen. Amtliches Beten bedeutet von daher formelles Beten in der Gemeinschaft seines Leibes.[141] Das heißt, dass sich hier die Kirche ganz als sie selbst „je nach der Verschiedenheit von Stand, Aufgabe und tätiger Teilnahme"[142] gemeinsam mit ihrem Haupt vor dem Vater ausspricht.

---

136 Dazu Menke 1997.

137 Vgl. Ratzinger 2008, 58.

138 Von daher die Definition der Liturgie bei *Mediator Dei*, die das Zweite Vatikanische Konzil, *Sacrosanctum Concilium* 7 übernimmt. Vgl. auch die Formulierung bei Ratzinger 2010b, 299: „Volk Gottes vom Leibe Christi".

139 Vgl. von Dobbeler 2003, 230.

140 Berger 2008, 161f: „Der Ausdruck »versammelt in meinem (sc. Jesu) Namen« hat diese Autorität, weil Jesus sie ihr verheißen hat. Aber die verheißene Vollmacht gilt nicht jeder beliebigen Zusammenkunft von Gemeindemitgliedern, sondern nur denjenigen Zusammenkünften, die »im Namen Jesu« vollzogen werden."

141 Mit Blick auf Mt 18,19f schreibt Luz 2016, 54: „Da die betenden Gläubigen zugleich den Leib Christi bilden, kann seine Gegenwart sogar als seine Identifikation mit ihnen ausgelegt werden.".

142 Zweites Vatikanisches Konzil, *Sacrosanctum Concilium* 26.

Literatur

Aland 1967
K. Aland, Kirche und Staat in der alten Christenheit, in: K. Aland / W. Schneemelcher (Hg.), Kirche und Staat (Berlin 1967) 19–49.

Angenendt 2016
A. Angenendt, Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie (Freiburg i. Br. 2016).

Anglet 2001
K. Anglet, Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons (Paderborn 2001).

Arendt 1958
H. Arendt, Laudatio für Karl Jaspers, in: Reden zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 1958 (München 1958) 29–40.

Armogathe 1993
J.-R. Armogathe, Retten wir das Ritual!, in: Internationale katholische Zeitschrift „Communio" 22 (1993) 195–200.

Baldovin 1987
J. Baldovin, The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy (Rom 1987).

Barceló 2013
P. Barceló, Das Römische Reich im religiösen Wandel der Spätantike. Kaiser und Bischöfe im Widerstreit (Regensburg 2013).

Barker 2004
M. Barker, Temple Theology. An Introduction (London 2004).

Bauer 2009
F. Bauer, Gabe und Person. Geschenke als Träger personaler Aura in der Spätantike (Eichstätt 2009).

Baus 1965
K. Baus, Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche, in: H. Jedin (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte 1 (Freiburg i. Br. 1965).

Berger 2008
K. Berger, Die Urchristen. Gründerjahre einer Weltreligion (München 2008).

Berger 2018
K. Berger, Die Apokalypse des Johannes II. Leih mir deine Flügel, Engel. Die Apokalypse im Leben der Kirche (Freiburg i. Br. 2018).

Bisconti 2014
F. Bisconti, Immagini cristiane della tarda antichità, in: ders. / O. Brandt (Hg.), Lezioni di Archeologia Cristiana (Città del Vaticano 2014) 501–583.

Bleicken 2007
J. Bleicken, Constantin der Große und die Christen. Überlegungen zur konstantinischen Wende, in: H. Schlange-Schöningen (Hg.), Konstantin und das Christentum (Darmstadt 2007) 64–108.

Böhler 2016
D. Böhler SJ, "A Kingdom of Priests" (Ex 19:6). Priesthood and Royalty of God's people in the Old (MT, LXX, Tg) and New Testament, in: J. Briody (Hg.), A Chosen Race, a Royal Priesthood, a Holy Nation. Aspects of the Priesthood of Baptism, (Wells 2016) 91–110.

Bowes 2008
K. Bowes, Private Worship, Public Values, and Religious Change in Late Antiquity (Cambridge 2008).

Briody 2016
J. Briody, The priesthood as a central dimension of biblical relevation: An overview of the royal priesthood of the faithful in Sacred Scripture, in: ders., A Chosen Race, a Royal Priesthood, a Holy Nation. Aspects of the Priesthood of Baptism (Wells 2016) 57–90.

Brunner 1954
P. Brunner, Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde, in: K. Müller, W. Blankenburg (Hg.), *Leiturgia*. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes 1 (Kassel 1954) 83–180.

Casel 1986
O. Casel, Der real-symbolische Charakter des christlichen Kults, in: ders., Mysterientheologie. Ansatz und Gestalt (Regensburg 1986) 126–142.

Colson 1966
J. Colson, Ministre de Jésus Christ, ou le sacerdoce de l'Evangile. Étude sur la condition sacerdotale des ministres chrétiens dans l'Eglise primitive (Paris 1966).

Conrad 2020
S. Conrad, Angst vor dem Heiligen, in: Deutsche Tagespost, 73. Jg. vom 16.01.2020 (Würzburg 2020) 16.

Corbin 1961
S. Corbin, La cantillation des rituels chrétiens, in: Revue de Musicologie 123 (7/1961) 3–36.

Cremascoli 2003
G. Cremascoli, Sul simbolismo della cattedra episcopale nei primi secoli cristiani, in: L. Cripa, La Basilica cristiana nei testi dei patri dal II al IV secolo (Città del Vaticano 2003) 169–176.

Danielou 1963
J. Danielou, Die Sendung der Engel (Salzburg 1963).

Dorbath 2016
B. Dorbath, Die Logik der Christenverfolgungen durch den Römischen Staat (Würzburg 2016)

Ebel 1985
B. Ebel OSB, Grundlagen des Verhältnisses von „Kult und Gesang", in: J. Overath (Hg.), *Musices Aptatio. Liber Annuarius* 1984/85 I. Beiträge über die geistigen und künstlerischen Grundlagen der europäischen Musikkultur (Rom 1985) 233–241.

Eigenmann 2008
S. Eigenmann, Vom Tempelkult zum Abendmahl, in: Zeitschrift für junge Religionswissenschaft 3 (2008) (online).

Eisenhofer 1941
L. Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik 1 (Freiburg i. Br. ^{2}1941).

Elbern 2018
V. Elbern, Liturgie und frühchristliche Kunst, in: ders., *Fructus Operis*. Kunstgeschichtliche Aufsätze aus fünf Jahrzehnten (Regensburg 2018) 21–27.

Fellerer (1984)
K. Fellerer, Cantus Gregorianus und Kirchenlied in ihrer geschichtlichen Grundlage, in: *Musices Aptatio. Liber Annuarius* 1983 (Rom 1984) 101–129.

Fellerer (1985)
K. Fellerer, Liturgie und Tonkunst, in: *Musices Aptatio. Liber Annuarius* 1984/85 I (Rom 1985) 242–259.

Fiedrowicz 2000
M. Fiedrowicz, Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten (Paderborn 2000).

Fiedrowicz 2004
M. Fiedrowicz, Christen und Heiden. Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike (Darmstadt 2004).

Fischer 1938
B. Fischer, Der niedere Klerus bei Gregor dem Großen. Ein Beitrag zur Geschichte des *Ordines Minores*, in: Zeitschrift für Kirche und Theologie 62 (1938) 37–75.

Franke 1937
H. Franke, Das Heil der Völker (Paderborn 1937).

Frese 2013
T. Frese, Aktual- und Realpräsenz. Das eucharistische Christusbild von der Spätantike bis ins Mittelalter (Berlin 2013).

Geiger 2019
S. Geiger, Der liturgische Vollzug als personal-liturgischer Erfahrungsraum (Regensburg 2019).

Girardet 2018
K. M. Girardet, Kaiser Gratian – letzter Träger von Amt und Titel eines *pontifex maximus* in der Geschichte des antiken Rom, in: RQ 113 (2018) 166–196.

Guardini 1997
R. Guardini, Vom Geist der Liturgie (Mainz 1997).

Hartmann 1940
Ph. Hartmann, *Repertorium Rituum*. Zusammenstellung der rituellen Vorschriften für die bischöflichen und priesterlichen Funktionen (Paderborn 1940).

Heid 2006
S. Heid, Gebetshaltung und Ostung in frühchristlicher Zeit, in: Rivista di Archeologia Cristiana 82 (2006) 347–404.

Heid 2019
S. Heid, Altar und Kirche. Prinzipien christlicher Liturgie (Regensburg 2019).

Heid 2020
S. Heid, Religiöse Topographie. Die Reinigung des Raumes als Missionsauftrag der frühen Kirche, in: S. de Blaauw u. a. (Hg.), *Contextus*, Festschr. Sabine Schrenk (Münster 2020) 573–587.

Jörns 1983
K.-P. Jörns, Proklamation und Akklamation. Die antiphonische Grundordnung des frühchristlichen Gottesdienstes nach der Johannesoffenbarung, in: H. Becker / R. Kaczynski (Hg.), Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium I. Historische Präsentation (St. Ottilien 1983) 187–207.

Jungmann 1962
J. Jungmann, Die Stellung Christi im Liturgischen Gebet (Münster 1962).

Käsemann 1950
E. Käsemann, Kritische Analyse von Phil 2,5–11, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 47 (1950) 313–359.

Klauck 1996
H.-J. Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums 2. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis (Stuttgart 1996).

Klauser 1950
Th. Klauser, Akklamation, in: Reallexikon für Antike und Christentum 1 (1950) 216–233.

Kollwitz 1957
J. Kollwitz, Christusbild, in: Reallexikon für Antike und Christentum 3 (1957) 2–23.

Kollwitz 1968
J. Kollwitz, Christus, Christusbild, in: LCI 1 (Freiburg i. Br. 1968) 355–371.

Langlotz 1972
E. Langlotz, Der architekturgeschichtliche Ursprung der christlichen Basilika (Opladen 1972).

Lehmeier 2007
E. Lehmeier, G. Gottlieb, Kaiser Konstantin und die Kirche, in: H. Schlange-Schöningen (Hg.), Konstantin und das Christentum (Darmstadt 2007) 151–170.

Luz 2016
U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18–25) = Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 1,3 (Neukirchen-Vluyn 2016).

Marschler 2012
T. Marschler, Kleine Theologie der Anbetung, in: Forum Katholische Theologie 28 (2012) 1–32.

Meckel-Pfannkuche 2018
S. Meckel-Pfannkuche, Die Rechtsstellung der Kleriker in der Rechtsordnung der lateinischen Kirche. Rechtsgeschichtliche Entwicklung, theologische Begründung und rechtliche Kontur (Paderborn 2018).

Menke 1997
K.-H. Menke, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie (Einsiedeln 1997).

Metzger 2015
M. Metzger, L'Église dans l'Empire Romain. Le culte 1. Les Institutions (Rom 2015).

Nebel 2014
J. Nebel, Von der *actio* zur *celebratio*: Ein neues Paradigma nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: S. Heid (Hg.), Operation am lebenden Objekt. Roms Liturgiereformen von Trient bis zum Vaticanum II (Berlin 2014) 53–90.

Nielen 1937
J. M. Nielen, Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament. Eine Studie zur biblischen Liturgie und Ethik (Freiburg i. Br. 1937).

Noethlichs 2010
K. Noethlichs, Liturgie I (λειτουργία, munus), in: Reallexikon für Antike und Christentum 23 (2010) 208–230.

Nussbaum 1976
O. Nussbaum, Geleit, in: Reallexikon für Antike und Christentum 9 (1976) 908–1049.

Onasch 1993
K. Onasch, Lexikon Liturgie und Kunst der Ostkirche (Berlin 1993).

Otto 1991
R. Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (München 1991).

Paci 2008
S. Paci, Storia delle vesti liturgiche (Mailand 2008).

Peterson 1954
E. Peterson, Das Buch von den Engeln (München 1955).

Peterson 2004
E. Peterson, Offenbarung des Johannes, in: ders., Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte (Würzburg 2004) 5–222.

Peterson 2010
E. Peterson, *Ekklesia*. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff (Würzburg 2010).

Pieper 2000
J. Pieper, Was ist eine Kirche? Vor-Überlegungen zum Thema „Sakralbau", in: Josef Pieper Werke 7 (Hamburg 2000) 537–558.

Pieper 2001
J. Pieper, Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs, in: Josef Pieper Werke 2 (Hamburg 2001) 441–464.

Pitre (2011)
B. Pitre, Jesus and the Jewish roots of the Eucharist. Unlocking the Secrets of the Last Supper (New York 2011).

Porzig 2009
P. Porzig, Die Lade Jahwes im Alten Testament und in den Texten vom Toten Meer (Berlin 2009).

Rahner 1961
H. Rahner, Kirche und Staat im frühen Christentum (München 1961).

Ratzinger 2008
J. Ratzinger, Der Geist der Liturgie, in: Joseph Ratzinger – Gesammelte Schriften 11 (Freiburg i. Br. u. a. 2008) 29–194.

Ratzinger 2010a
J. Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: Joseph Ratzinger – Gesammelte Schriften 12 (Freiburg i. Br. u. a. 2010) 350–386.

Ratzinger 2010b
J. Ratzinger, Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft in der Kirche (1963), in: Joseph Ratzinger – Gesammelte Schriften 8/1 (Freiburg i. Br. u. a. 2010) 290–307.

Reichelt 1990
W. Reichelt, Das braune Evangelium. Hitler und die NS-Liturgie (Wuppertal 1990).

Roloff 2013
J. Roloff, Der erste Brief an Timotheus = Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 15 (Zürich 2013).

Romano 2014
J. Romano, Liturgy and Society in Early Medieval Rome (Oxfordshire 2014).

Schimmelpfennig 2005
B. Schimmelpfennig, Der Palast als Stadtersatz. Funktionale und zeremonielle Bedeutung der Papstpaläste in Avignon und im Vatikan, in: G. Kreuzer / S. Weiss (Hg.), Bernhard Schimmelpfennig, Papsttum und Heilige. Kirchenrecht und Zeremoniell. Ausgewählte Aufsätze (Neuried 2005) 321–340.

Schlier 1958
H. Schlier, Die Zeit der Kirche (Freiburg i. Br. 1958).

Schmitz 2006
B. Schmitz, Vom Tempelkult zum Abendmahl. Die Transformation eines Zentralsymbols aus religionswissenschaftlicher Sicht (Münster 2006).

Scholz 1985
U. Scholz, Zum Verständnis des römischen Staatskultes, in: P. Neukam (Hg.), Klassische Antike und Gegenwart (München 1985) 68–83.

Stadelmann 1988
A. Stadelmann, Bemerkungen zur Rolle des Kultes im Proverbienbuch, in: G. Farnedi (Hg.), *Traditio et Progressio* (Rom 1988) 487–515.

Steck 1989
O. Steck, Der Grundtext in Jesaja 60 und sein Aufbau, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 86 (1989) 261–296.

Stenzel 1953
A. Stenzel, *Cultus Publicus*. Ein Beitrag zum Begriff und ekklesiologischem Ort der Liturgie, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 75 (1953) 174–214.

Stoll 2015
C. Stoll, *Cultus publicus*. Begriffsgeschichtliche Bemerkungen zum öffentlichen Charakter von Liturgie und Kirche, in: Theologie und Philosophie 90 (2015) 19–37.

Stoll 2017
C. Stoll, Die Öffentlichkeit der Christus-Krise. Erik Petersons eschatologischer Kirchenbegriff in der Moderne (Paderborn 2017).

von Dobbeler 2003
S. von Dobbeler, Die Versammlung „auf meinen Namen hin" (Mt 18:20) als Identita ̈ts- und Differenzkriterium, in: *Novum Testamentum* 44 (2002–2003) 209–230.

Warland 1986
R. Warland, Das Brustbild Christi. Studien zur spätantiken und frühbyzantinischen Bildgeschichte (Freiburg i. Br. 1986).

Weidemann 2012
H.-U. Weidemann, Paulus an die Ekklesia Gottes, die in Korinth ist. Der Kirchenbegriff in Petersons Auslegung des ersten Korintherbriefes, in: G. Caronello (Hg.), Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines Outsiders (Berlin 2012) 259–296.

Wiemer 2013
H.-U. Wiemer, *Voces Populi.* Akklamationen als Surrogat politischer Partizipation, in: E. Flaig, Genesis und Dynamiken der Mehrheitsentscheidung (München 2013) 173–202.

Winkelmann 1971
F. Winkelmann, Probleme der Herausbildung der Staatskirche im römischen Reich des 4. Jahrhunderts, in: Klio 53 (1971) 281–299.

Ziemssen 2011
H. Ziemssen, Das Rom des Maxentius. Städtebau und Herrscherbild zu Beginn des 4. Jh. n. Chr. (Hamburg 2011).

Entfremdung des Volkes von der Liturgie im Mittelalter? Abschied von einem stereotypen Geschichtsbild

Von Uwe Michael Lang

Abstract: *A people disconnected from the liturgy? Moving beyond stereotypical perceptions of the Middle Ages* – In liturgical scholarship, the central and later Middle Ages (from around 1200) have often been perceived as an epoch of decay and distortion: the early Christian Eucharist, which originated as a spirit-filled expression of communal worship, is said to have become an almost exclusively clerical exercise of a hypertrophied ritual system. The faithful would occupy themselves with private, largely visual devotions while the priest as the ritual professional offered Mass at some distance, in a language they could not comprehend. Such a reading is found in the significant contributions of the historian Anton Ludwig Mayer (1891–1982), who belonged to the Liturgical Movement and was influenced by the mystery theology of Odo Casel. However, historical research in recent decades has opened up new perspectives on Christianity in the later Middle Ages, which show elements of vitality and renewal in liturgical life alongside symptoms of decay. Thus, a more complex picture of the verbal and non-verbal participation of the people in worship emerges, which highlights the social dimension of the Eucharist.

In der Liturgiewissenschaft des 20. Jahrhunderts ist die hoch- und spätmittelalterliche Zeit (ab etwa 1200) weithin als Epoche des Verfalls und der Entstellung wahrgenommen worden: Die frühchristliche Eucharistie, von ihren Ursprüngen her geisterfüllte Form des gemeinschaftlichen Gottesdienstes, sei zu einer fast ausschließlich klerikalen Ausübung eines hypertrophierten Ritualsystems geworden. Infolgedessen, so wird argumentiert, verschwand die liturgische Teilnahme des Volkes weitgehend, einschließlich des Empfangs der Heiligen Kommunion. Die Gläubigen beschäftigten sich lieber mit privaten, weitgehend visuellen Andachten, während der Priester die Messe in einiger Entfernung und in einer nur wenigen verständlichen Sakralsprache als rituelle Handlung vollzog.[1] Diese Lesart fügt sich in die Tendenz moderner Geschichtsschreibung ein, das Spätmittelalter als Zeit verfeinerter Kultur, aber auch sozialen Niedergangs und veräußerlichter Religion darzustellen, wie in Johan Huizingas klassischem Werk „Herbst des Mittelalters" (Herfstij der Middeleeuwen), das 1919 in erster Auflage erschien.[2] Aus Sicht der Geistesgeschichte wird dem Nominalismus zugeschrieben, die philosophischen Voraussetzungen bereitet zu haben für die Auflösung der mittelalterlichen Ordnung

[1] Siehe z. B. die vernichtenden Urteile von Klauser 1965, 100 und Chupungco 1997, 150.

[2] Siehe die neue deutsche Übersetzung Huizinga 2018.

in Individualismus und Subjektivismus. Diese Deutung stützt das Narrativ einer tiefgehenden Krise der westlichen Kirche, die geradezu zwangsläufig zur protestantischen Reformation sowie zu den Reformbewegungen des frühneuzeitlichen Katholizismus führte.[3]

Die Liturgische Bewegung machte sich diese kritische Betrachtung des Hoch- und Spätmittelalters zu eigen. Exemplarisch möchte ich hier den weit rezipierten Aufsatz „Die Liturgie und der Geist der Gotik" von Anton Ludwig Mayer (1891–1982) aus dem Jahr 1926 nennen.[4] Dabei hat der Autor (der auch unter dem Namen Anton Mayer-Pfannholz veröffentlichte) das unbestreitbare Verdienst, dass er die Geschichte des kirchlichen Gottesdienstes nicht isoliert betrachtet, wie das eine spezialisierte Liturgiewissenschaft nicht selten getan hat, sondern sie einbettet in eine breitgefasste Kulturgeschichte. Mit dieser historischen Kontextualisierung nimmt Mayer wichtige Ansätze der jüngeren Forschung vorweg, in denen die kirchliche Liturgie – in all ihrer Eigenheit – in Beziehung gesetzt wird zu den kulturellen, sozialen und politischen Formkräften ihrer Zeit. Für die verzerrte Darstellung Meyers ist auch seine theologische Prägung durch die Mysterienlehre Odo Casels verantwortlich, mit dem er in jahrelanger enger Korrespondenz stand.[5]

Die historische Wissenschaft hat besonders in den letzten Jahrzehnten neue Perspektiven auf das Spätmittelalter erschlossen. Wie Arnold Angenendt bemerkt hat, gilt es „[n]icht länger […] als Zeit des Zerfalls, vielmehr der ‚Erneuerungskräfte'".[6] Die religiöse Praxis dieser Zeit ist gekennzeichnet durch Spannungen und Widersprüche, die sich nicht leicht vermitteln, geschweige denn auflösen lassen. Auf der einen Seite ist eine Verinnerlichung der Beziehung des Menschen zu Gott zu beobachten, die so weit gehen kann, dass private Andachtsformen als für die persönliche Heiligung wichtiger angesehen werden als der öffentliche Gottesdienst der Kirche. Diese Frömmigkeit hat sich in den Reformbewegungen der frühen Neuzeit voll entfaltet. Schon Christopher Dawson hat auf die Blüte des Mystik in Spanien und Italien sowie den Personalismus der devotio moderna verwiesen.[7] Auf der anderen Seite hat die neuere Forschung, vor allem Caroline Walker Bynum, die Materialität des religiösen Lebens im Spätmittelalter herausgestellt, die sich in der starken Hinwendung zu Wundererscheinungen und Reliquien zeigt.[8] Die Tendenz zur Quantifizierung religiöser Werke, die bereits im Frühmittelalter zu beobachten ist, führte zu einer Häufung der täglichen Messfeiern, wie die beachtliche Zahl der Altarstiftungen und mit der ihnen verbundenen Altaristen oder

3 Hierzu Angenendt 2000, 54f und Angenendt 2001, 56–60.

4 Mayer 1926.

5 Siehe das intellektuelle Porträt Mayers von Kranemann 2011.

6 Angenendt 2000, 58. Zur Religiosität der Epoche, siehe u. a. Swanson 1995.

7 Dawson 2009, 33.

8 Walker Bynum 2011.

Messpriester bezeugt. Diese gegenläufigen Formen religiöser Praxis können nicht einfach in die Kategorien von Volksfrömmigkeit und der Elitefrömmigkeit eingeteilt werden. Vielmehr sind breit über das soziale Spektrum gestreut, wie sich am Beispiel der Verehrung des Antlitzes Christi zeigen lässt.[9]

Im liturgischen Leben der Zeit sind neben Symptomen des Zerfalls auch Elemente von Vitalität und Erneuerung zu erkennen. Die Liturgiewissenschaft scheint sich jedoch schwerer als andere Disziplinen damit zu tun, eine Neubewertung dieser Epoche zu versuchen. Das harsche Urteil der Liturgischen Bewegung hat seine prägende Kraft noch nicht verloren. In diesem Beitrag will ich, dem Thema der Tagung entsprechend, Überlegungen zur verbalen und nonverbalen Teilnahme des Volkes an der Liturgie im späteren Mittelalter anstellen in der Absicht, die Komplexität der Frage zur Geltung zu bringen.

1 Die Predigt in der Messe

Die pastorale Wende des 13. Jahrhunderts, die im Vierten Laterankonzil von 1215 grundgelegt wurde, brachte auch eine Erneuerung der liturgischen Verkündigung. Der unter Gregor X. (reg. 1271–1276) erstellte *Ordo* der Papstmesse führt eine Predigt des Papstes nach dem Evangelium an, teils auf Latein, teils in der Volkssprache, gefolgt von einem allgemeinen Sündenbekenntnis, einer (nicht-sakramentalen) Absolution und einem Segen.[10] Im Pontifikale des Durandus, das zwischen 1292 und 1295 verfasst wurde, schließt sich an die Predigt des Bischofs ebenso ein solcher Bußritus an, der mit Ablässen verbunden wird.[11] Nach Martin Morard kann die Wiederholung des *Confiteor* nach der Predigt durch ein größeres Verlangen der Gläubigen nach liturgischer Teilnahme erklärt werden. Da die Laien im Kirchenschiff nicht in der Lage waren, dem wechselseitigen Sündenbekenntnis des Zelebranten und seiner Assistenz in den Eröffnungsriten zu folgen, da es am Fuß des Altars *sotto voce* gesprochen wurde, während der Introitus erklang, wurde es für die Gemeinde nach der Predigt wiederholt. Die durch den Bußritus bewirkte Versöhnung drückt somit aus, was die zeitgenössische scholastische Theologie die *res tantum* oder Frucht der Eucharistie nannte, nämlich die Einheit der Kirche als des mystischen Leibes Christi.[12] Die Praxis der Predigt, kombiniert mit einem Bußritus und

9 Siehe hierzu die multidisziplinären Beiträge zur mittelalterlichen Verehrung der römischen Veronica in Murphy 2017.

10 *Ordinarium Gregorii X* (c. 1274), in: van Dijk, Hazelden Walker 1975, 586.

11 Wilhelm Durandus, *Pontificale*, III,18,34, in: Andrieu 1940, 639; siehe Morard 2008, 95–97.

12 Morard 2008, 112f und Emery 2004, 47–51.

der Verkündigung von Ablässen, wurde bald auch in die von einem Priester zelebrierte Messe übernommen.

Während die „Predigt des Bischofs an das Volk" auch in älteren Liturgiekommentaren zur Sprache kommt,[13] scheint Durandus als erster der Predigt ein eigenes Kapitel zu widmen, worauf das Kapitel über das Credo folgt. Durandus beginnt seine Ausführung mit der Feststellung, dass die Predigt nach dem Evangelium und dem Credo erfolgt, denn sie ist „gleichsam eine Darlegung der Worte des Evangeliums und des Glaubensbekenntnisses, oder des Neuen und des Alten Testaments".[14] Am Ende desselben Abschnitts fügt Durandus allerdings hinzu, dass das Credo nach der Predigt gesungen wird, weil in ihr das Glaubensbekenntnis der Kirche verkündet worden ist. In der zweiten Ausgabe seines Werks bezeichnet Durandus diesen Usus als allgemein verbreitet („communiter tamen").[15] Die Unklarheit an dieser Stelle könnte auf lokal unterschiedliche Praktiken zurückzuführen sein. Morard hält die Predigt nach dem Credo, die auch aus Norditalien bekannt ist,[16] für einen presbyteralen Usus, da päpstliche Quellen die Predigt innerhalb der Messe in der Regel nach dem Evangelium ansetzen.[17] Dabei konnten auch andere Momente in der Messfeier für die Verkündigung gewählt werden: So war es beispielsweise im Hochamt im Siena des frühen 13. Jahrhunderts nur zu Ostern und an großen Festtagen üblich, nach dem Evangelium zu predigen, während an anderen Tagen des Jahreskreises ein „sermo ad populum" nach dem *Sanctus* oder in einigen Kirchen nach dem Empfang der Opfergaben der Gläubigen gehalten wurde.[18]

Im späteren Mittelalter waren Pfarrer in ganz Europa dazu angehalten, an Sonntagen und wichtigen Feiertagen zu predigen.[19] Sicher waren nicht alle von ihnen dafür ausreichend ausgebildet, und nicht alle erfüllten ihre Pflicht gewissenhaft, aber im Allgemeinen war erfreute sich die Predigt beim Kirchenvolk reger Beliebtheit. Martin Luthers bedeutender Gegenspieler Johann Eck (1486–1543) war vorbildlich in der Erfüllung seines Predigtdienstes als Pfarrer in Ingolstadt.[20] Nördlich der Alpen wurden ab dem späten 14. Jahrhundert und vor allem in

---

13 Z. B. bei Honorius Augustodunensis, *Gemma animae* I, 25 (*Patrologia Latina* 172,352CD) (nach dem Evangelium), und bei Sicardo von Cremona, *Mitralis de officiis* III,4 (*Corpus Christianorum, Cont. Med.* 228,163) (nach oder mancherorts auch vor dem Evangelium).

14 William Durandus, *Rationale divinorum officiorum* IV,26,1 (*Corpus Christianorum, Cont. Med.* 140,372).

15 Ebd.

16 Thompson 2005, 251.

17 Morard 2008, 110f.

18 Diese besondere Praxis wird in dem *Ordo officiorum* des sienesischen Kanonikers Odericus missbilligend erwähnt; siehe Molin 1962, 39.

19 Dies wird belegt für die Kommunen Norditaliens von Thompson 2005, 251 und 335–337, für den deutschsprachigen Raum von McLaughlin 1991, 77, und für England von Duffy 2005, 57f.

20 Benini 2015, 77.

der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts Pfründe für Weltpriester gestiftet, die das Amt des Predigers ausübten (Prädikatur). Mancherorts wurden sogar Altarpfründe in Predigtpfründe umgewandelt. Der Kanonist Francesco Zabarella (1360–1417) war nicht die einzige Stimme, die den geistlichen Nutzen der Verkündigung des Wortes Gottes mit dem sakramentalen Empfang des Leibes Christi gleichsetzte.[21] Vor allem in Kirchen nördlich der Alpen fand die Bedeutung der Predigt im 14. und 15. Jahrhundert sichtbaren Ausdruck durch die Errichtung von erhöhten und oft verzierten Kanzeln aus Holz oder Stein im Kirchenschiff (gewöhnlich auf der Evangelienseite).[22]

2 Formen der verbalen und non-verbalen Teilnahme der Gemeinde

Die Frage nach der liturgischen Teilnahme des Volkes ist in erheblichem Maße von der Liturgiesprache bestimmt. Der vorherrschende Gebrauch des Lateinischen schuf eine gewisse Distanz der Gläubigen zum liturgischen Geschehen, stellte aber keine undurchdringliche Barriere für deren Teilnahme dar, wie oft angenommen wird. In den romanischsprachigen Ländern, wo sich die Volkssprache aus dem Lateinischen entwickelt hatte, herrschte zumindest ein Grundverständnis für die Bedeutung der liturgischen Texte, wie Augustine Thompson in seiner Studie über die religiöse Praxis in italienischen Kommunen des Hochmittelalters belegt.[23]

Außerhalb der romanischsprachigen Welt war das Verständnis des Lateinischen freilich auf ein kleines Segment der Gesellschaft beschränkt. Das volkssprachliche Gebet der Gläubigen in der sonntäglichen Pfarrmesse ermöglichte eine Art der Teilnahme, die den Bedürfnissen der Gemeinschaft entsprach. Das älteste bekannte Beispiel für diese Gebetsform aus England stammt aus der Zeit vor der normannischen Eroberung und ist auf das frühe 11. Jahrhundert datiert worden.[24] Weitere Beispiele stammen aus Deutschland im 12. Jahrhundert, aus Italien und Frankreich im 13. Jahrhundert und aus Polen und Spanien im 15. Jahrhundert. Im späteren Mittelalter findet sich das Gebet der Gläubigen in regionalen Sprachen wie Katalanisch, Baskisch und Bretonisch sowie in okzitanischen und deutschen Dialekten.[25]

---

21 Signori 2005, 22–24 und Signori 2007, 221–223, mit Verweis auf Neidiger 2002 und Ourliac 1975, bes. 96.

22 Signori 2005, 24–35 und Signori 2007, 219–222.

23 Thompson 2005, 239–241.

24 Siehe die in „The Lay Folks Mass Book" editerten Texte: Simmons 1879, 61–80 („Bidding Prayers according to the Use of York") und 315–346 (Anmerkungen und Kommentar).

25 Molin 1959. Derselbe Autor hat Sammlungen mittelalterlicher Formulare für das Gebet der Gläubigen in verschiedenen europäischen Sprachen veröffentlicht: Molin 1967 und Molin 1988.

Dieser volkssprachliche Ritus konnte während des Offertoriums eingefügt werden, etwa nach der anfänglichen Gebetseinladung *Oremus* und vor der *Secreta*. Am häufigsten ist er nach der Inzensation von Opfergaben und Altar und vor der Händewaschung des Priesters (*Lavabo*) anzutreffen. Italienische Quellen fügen das Gebet der Gläubigen auch nach dem Sanctus (und in einigen Fällen sogar nach dem *Agnus Dei*) ein.[26] Der Priester verließ den Altar und ging zur Chorschranke oder bestieg die Kanzel.[27] Wie der englische Name „bidding of the bedes" besagt, bestand der Ritus darin, dass der Priester zum Gebet für bestimmte Anliegen aufrief, zu denen typischerweise gehörten: Frieden; das Wohlergehen der Kirche, insbesondere des Papstes, der Hierarchie und aller, die im Dienste Gottes stehen; die weltliche Herrschaft, insbesondere der König oder Fürst; das Heilige Land; der Ertrag der Ernte; Händler und Arbeiter; schwangere Frauen; Kranke; Pilger; Beharrlichkeit in der Gnade; Bekehrung von Sündern; sowie die Verstorbenen, insbesondere diejenigen, die mit der örtlichen Gemeinde verbunden waren und die auf dem Friedhof der Kirche begraben waren. Das eigentliche Gebet konnte verschiedene Formen annehmen und schloss in der Regel das *Pater noster* (mancherorts auch das *Ave Maria*) mit ein. Bei dem Gedenken an die Verstorbenen folgte auf Psalm 129 (*De profundis*) eine Reihe kurzer Anrufe und eine abschließende Oration. Entweder vor oder nach dem Gebet kündigte der Priester die liturgischen Feste der kommenden Woche an. In französischen Quellen ab dem 15. Jahrhundert umfasste der als *prône* bekannte Ritus nicht nur das Gebet der Gläubigen, sondern auch die Veröffentlichung von Ablässen, Heiratsanträgen und Exkommunikationen und wurde in der frühen Neuzeit zu einem wichtigen Ort der Katechese.[28]

Eine weitere Form der Teilnahme an der Messe, die sich im späten Mittelalter verbreitete, war der volkssprachliche Gesang, insbesondere der *Ruf* und die *Leise*. Die *Leise* (das Wort wird gewöhnlich von *Kyrie eleison* abgeleitet) hatte ihren Ursprung in kurzen Antworten auf lateinische Gesänge, insbesondere auf die Sequenzen für die hohen Feste des Kirchenjahres. So konnte bereits Mitte des 12. Jahrhunderts die Ostersequenz *Victimae paschali laudes* von der Gemeinde mit der Strophe *Christ ist erstanden* interpoliert werden. In der Mitte des 13. Jahrhunderts wurde die Pfingstsequenz *Veni Sancte Spiritus* mit der Strophe *Nun bitten wir den heiligen Geist* verbunden. Der Gesang in der Landessprache wurde auch am Ende der Predigt oder am Ende der Messe eingeführt und bildete eine Grundlage für die Entwicklung des evangelischen Kirchenliedes.[29]

---

[26] Molin 1962; ebenso Thompson 2005, 252.

[27] Der französische Name „prières du prône" wird zuweilen von *prothyra* abgeleitet, worunter das Gitter verstanden werden kann, das den Altarraum vom Kirchenschiff trennt, oder der Ambo vor diesem Gitter.

[28] Lualdi 2008.

[29] Mertens 1996.

Das Verständnis liturgischer Texte gehört wesentlich zur bewussten Teilnahme am Gottesdienst, diese lässt sich aber nicht darauf reduzieren. Mit Bezug auf das Spätmittelalter plädiert der amerikanische Liturgiewissenschaftler Frank Senn für ein weiter gefasstes Konzept von liturgischer Teilnahme:

> „Laien haben immer Möglichkeiten gefunden, an der Liturgie teilzunehmen, ob in ihrer eigenen Sprache oder auch nicht, und sie haben der Liturgie immer Bedeutung abgewonnen, ob es die beabsichtigte Bedeutung war oder nicht. Die Laien waren im Gottesdienst ausserdem von anderen allgemeinverständlichen Ausdrucksformen (*vernaculars*) umgeben als den sprachlichen, nicht zuletzt von den Kirchengebäuden selbst und deren dekorativer Gestaltung durch die liturgische Kunst".[30]

Die *vernaculars*, von denen Senn hier spricht, sind das Thema wichtiger Beiträge des französischen Mediävisten Éric Palazzo, in denen er die sensorischen Dimensionen der Liturgie erforscht: Sehen und Hören, aber auch Riechen, Berühren und Schmecken machten die Teilnahme an der Messe zu einer synästhetischen Erfahrung.[31] Das Forschungsprojekt „Experience of Worship in Late Medieval Cathedral and Parish Church", das von der Bangor University in Wales von 2009 bis 2013 durchgeführt wurde, hatte zum Ziel, eine solche synästhetische Erfahrung durch liturgische Inszenierung erlebbar werden zu lassen. Zu diesem Zweck wurden die materiellen Bedingungen für die Feier der heiligen Messe im spätmittelalterlichen England so weit wie möglich rekonstruiert, einschließlich der liturgischen Gewänder und Geräte. Im Anschluss wurde diese inszenierte Erfahrung von gottesdienstlichen Formen einer weit zurückliegenden Epoche durch Menschen des frühen 21. Jahrhunderst kritisch reflektiert. Auf

---

[30] Senn 2006, 145: „The laity have always found ways to participate in the liturgy, whether it was in their language or not, and they have always derived meaning from the liturgy, whether it was the intended meaning or not. Furthermore, the laity in worship were surrounded by other ‚vernaculars' than language, not least of which were the church buildings themselves and the liturgical art that decorated them". Übersetzung des Autors.

[31] Aus einer Reihe von Publikationen sind vor allem der englische Beitrag Palazzo 2010 und die Monographie Palazzo 2014 zu nennen. Palazzo führt die rituelle „Aktivierung" der sinnlichen Dimensionen der Liturgie auf die prachtvollen Buchmalereien der karolingischen Zeit zurück. Jedoch gibt Arnold 2016 zurecht zu bedenken, dass liturgische Handschriften nur einer klerikalen Elite zugänglich waren und keine große Reichweite hatten. Um zu verstehen, wie die mittelalterlichen Laien dem Heiligen sinnenhaft begegneten, muss der breitere Kontext bildlicher Darstellungen berücksichtigt werden. So ist etwa zu fragen, wer welche Bilder in den Kirchen sehen konnte und wie sich das durch Predigt und Katechese erworbene Wissen (oder das Fehlen davon) auf die Wahrnehmung der Ikonographie auswirkte.

diese Weise ergaben sich wichtige Einsichten zur komplexen Frage der Teilnahme des Volkes an der Liturgie.[32]

Diese Teilnahme erfolgte freilich in Abstand zum liturgischen Handeln des Priesters und seiner Assistenz. Auch die Andachtsbücher, die sich mit der Entwicklung des modernen Buchdrucks ab der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts unter Laien immer stärker verbreiteten, enthielten keine Übersetzungen der lateinischen liturgischen Texte, sondern boten vielmehr spirituelle und moralische Kommentare zur Messe.[33] Paul Barnwell, ein Mitarbeiter des Forschungsprojektes „Experience of Worship", bezeichnet die Teilnahme der Laien als „untexted" und „unscripted". Das heißt, dass sie gerade nicht durch die offiziellen liturgischen Bücher geregelt wurde, die dem Klerus immer detailliertere Anweisungen gaben, wie die rituelle Handlung zu vollziehen seien. So konnten sich die Gläubigen auf vielfältige Weisen auf die Messe einlassen, die für uns nicht leicht zu greifen sind, eben weil sie nicht schriftlich fixiert waren. Barnwell spricht in diesem Zusammenhang von dem meditativen und affektiven Charakter der Laienandacht im Spätmittelalter.[34]

Die sensorischen Dimensionen der Liturgie boten wichtige Anreize für eine solche betrachtende Frömmigkeit: Die Bilder auf dem Lettner und an den Wänden der Kirche stellten die Gemeinschaft der Heiligen sichtbar dar, während Grabmonumente an das Purgatorium und die Notwendigkeit, für die Toten zu beten, erinnerten. Zudem waren die Gläubigen, die wöchentlich (und viele von ihnen auch täglich) den Gottesdienst besuchten, mit den Texten des Messordinariums vertraut. Barnwell macht geltend, dass Schlüsselwörter und Schlüsselsätze der Messliturgie leicht zu erkennen gewesen seien und die Laien im Kirchenschiff ihre Bedeutung verstanden hätten, wenn auch nicht in dem präzisen Sinne, dass sie eine volkssprachliche Übersetzung hätten erstellen können.[35]

An dieser Stelle ist auch anzumerken, dass bei einer im Chorraum zelebrierten Messe das Volk sich in beträchtlicher räumlicher Entfernung zum Klerus befand und die Sicht auf den Altar nicht nur durch den Lettner, sondern auch durch Ministranten und Sänger eingeschränkt war. Die oft gescholtenen „Privatmessen" an einem Seitenaltar boten den Gläubigen eine Möglichkeit, aus der Nähe am liturgischen Geschehen teilzuhaben, was wesentlich zu ihrer Beliebtheit beitrug.[36] Darstellungen der Messe in der Moral- und Andachtsliteratur des späten 15. und frühen 16. Jahrhunderts zeigen Laien in unmittelbarer Nähe zum Priester an einem Seitenaltar

---

[32] Wichtige Beiträge zu diesem Forschungsprojekt sind veröffentlicht in Harper 2016. Für weitere Dokumentation siehe http://www.experienceofworship.org.uk/.

[33] Barnwell 2016a, 211–213; siehe auch Zieman 2008, 80–92 und Signori 2005, 147–169.

[34] Barnwell 2016b, 238: „[…] the meditative and affective nature of much lay devotion in the period".

[35] Barnwell 2016a, 214: „[…] key words and phrases would easily be recognised: their significance would be apprehended even if they were not understood in the way necessary to translate them".

[36] Barnwell 2016b, 245.

einer Kirche, wie zum Beispiel Hans Baldung Griens Holzschnitt zur Illustration des dritten Gebots für den 1516 erschienenen Druck der weit verbreiteten Erklärung des Dekalogs durch den Franziskaner Marquard von Lindau (gest. 1392).[37]

Abb.: Hans Baldung Grien, Das drit gebot. Du solt die feirtag heiligen, in: Marquard von Lindau, Frag und Antwurt der zehen gebott wie man die halte sol (Straßburg 1516), XIIIv. Bayerische Staatsbibliothek München, Rar. 2312#Beibd.1, urn:nbn:de:bvb:12-bsb00014698-6. CC BY-NC-SA 4.0.

Ein nicht zu unterschätzender Faktor, der die Teilnahme des Volkes an der Messe mitbestimmte, war das weitgehende Fehlen von Sitzplätzen. Bis in das späte Mittelalter war es üblich, dass die Gläubigen im Kirchenschiff standen oder knieten, wobei Männer und Frauen getrennt waren und ihr Ort der sozialen Stellung entsprach. Tragbare Hocker oder Simse an den Wänden boten Sitzgelegenheiten für ältere und gebrechliche Gemeindemitglieder. Damit war eine

[37] Signori 2005, 43 und 70.

allerdings eingeschränkte Bewegungsfreiheit innerhalb des Kirchenraums gegeben. Feste Kirchengestühle sind in Nord- und Westeuropa ab dem 13. Jahrhundert belegt und verbreiteten sich besonders ab dem späten 14. Jahrhundert. Die Geschichte der Kirchenbestuhlung lässt sich nicht genau zurückverfolgen, da frühe Beispiele von Kirchenbänken wahrscheinlich verlorengingen, entweder weil sie abgenutzt waren oder weil sie durch aufwendigere Bänke ersetzt wurden. Spätmittelalterliches Kirchengestühl hat sich vor allem in englischen Pfarrkirchen erhalten, während Beispiele aus Kontinentaleuropa selten sind. Während die Gründe für diese Diskrepanz nicht klar sind, bestätigen schriftliche Quellen, dass sich die feste Bestuhlung in Kirchen ab dem 14. Jahrhundert auch im deutschsprachigen Raum verbreitete.[38] Ein Sitz im Kirchenschiff konnte erworben werden und wurde so zum Ausdruck des sozialen Status (und gelegentlich auch des sozialen Konflikts).[39]

Die Entwicklung fester Kirchenbänke wird gewöhnlich mit der zunehmenden Häufigkeit von Predigten im späteren Mittelalter in Verbindung gebracht. Barnwell hält dagegen, dass dies nur ein Faktor unter anderen gewesen sei, und verweist auf die Blüte der meditativen Frömmigkeit, die sich auf den gekreuzigten Christus konzentrierte, der auf dem monumentalen Lettner zu sehen war.[40] Das Sitzen wurde mit dem beschaulichen Leben assoziiert, wie die zeitgenössische Ikonographie der Verkündigung zeigt, die Maria oft in gebetsvoller Lektüre sitzend zeigt.[41] Jedenfalls veränderte die zunehmende Präsenz von festen Kirchenbänken die gemeinschaftliche Dynamik der Gottesdienstes, zumindest in dem Teil des Kirchenschiffs, der dem Altarraum am nächsten lag.

Die *vernaculars* der spätmittelalterlichen Liturgie sprachen zu den Gläubigen als Individuen und zugleich – in einer nicht auflösbaren Spannung, die für die Epoche charakteristisch ist – als Glieder des mystischen Leibes Christi. Die Sozialanthropologin Mary Douglas hat in einem vergleichbaren Zusammenhang von „non-verbalen Symbolen" gesprochen, die eine Struktur von Bedeutungen schaffen, in der Individuen zueinander in Beziehung treten können.[42] Um einen weithin rezipierten Aufsatz des Historikers John Bossy zu zitieren, wirkte die Messe im späteren Mittelalter als „soziale Institution (*social institution*)",[43] deren verbindende Kraft durch das Gebet füreinander ausgedrückt wurde und in zwei konkreten Riten greifbar wurde: dem Friedenskuss und dem gesegneten Brot. Der Friedenskuss wurde ausgetauscht mit Hilfe der Paxtafel (auch als *pacificale* oder *osculatorium* bekannt), einem Täfelchen aus Holz, Metall,

38 Signori 2005, 87f.

39 Barnwell 2011, 78–82; auch Signori 2002.

40 Barnwell 2011, 83.

41 Signori 2005, 86f und 158–161.

42 Douglas 1996, 53.

43 Bossy 1983.

Glas oder Elfenbein, das in der Regel mit einem Bild, vor allem der Kreuzigung oder des Lamm Gottes, verziert war. Vom Altar wurde die Paxtafel an die Gläubigen zum Kuss weitergereicht.

Weiterhin war es an Sonntagen und Festtagen vielerorts üblich, das von den Frauen eines Haushalts im Dorf oder im Stadviertel nach einem Rotationsprinzip gebackene und dargebrachte Brot im Anschluss an die Messe zu segnen. Das gesegnete Brot, das unter verschiedenen Bezeichnungen geläufig war (*panis benedictus*, *holy loaf*, Eulogien) wurde vom Priester verteilt und ebenso Gemeindemitgliedern gebracht, die wegen Krankheit oder Alter nicht am Gottesdienst teilnehmen konnten. Diese Gabe wurde bisweilen auch aufbewahrt, weil mit ihr schützenden Kräfte verbunden wurden.[44] Das gesegnete Brot fungierte offensichtlich als Ersatz für die sakramentale Kommunion, die im Gemeindeleben selten geworden war und für die meisten Laien nicht über den jährlichen Empfang zu Ostern hinausging, wie vom Vierten Laterankonzil vorgeschrieben. Andererseits ist die gemeinschaftsbildende Kraft dieses Ritus – ebenso wie der Kuss der Paxtafel – nicht zu unterschätzen. Die soziale Dimension der sonntäglichen Messfeier ist von Augustine Thompson für die Kommunen Norditaliens im Hochmittelalter und von Eamon Duffy für das spätmittelalterliche England dokumentiert worden.[45]

3 Feier und Verehrung der Eucharistie

Schließlich ist noch auf die Verehrung der Eucharistie einzugehen. Die beiden großen eucharistischen Kontroversen des Früh- und Hochmittelalters hatten nicht nur einen nachhaltigen Einfluss auf die kirchliche Lehre, sondern auch auf Liturgie und Frömmigkeit.[46] Die erste Kontroverse in der späten Karolingerzeit drehte sich um zwei Mönche der Abtei von Corbie in der Picardie, Paschasius Radbertus (gest. ca. 859) und Ratramnus (gest. ca. 870). Die zweite Kontroverse im Zeitalter der päpstlichen Reform wurde ausgelöst durch Berengar von Tours (gest. 1088), als dessen Hauptkontrahent Lanfranc von Bec (gest. 1089) auftrat. Von dieser Zeit an wurde die Volksfömmigkeit immer stärker genährt von Berichten über eucharistische Wunder, wie z. B. blutenden Hostien, die einen sinnenfälligen Beweis für die reale Gegenwart Christi in den konsekrierten Gestalten von Brot und Wein liefern sollten.[47] In der Mitte des 12. Jahrhunderts wurde der Begriff *transsubstantiatio* geprägt, um die Wirkung der eucharistischen Wandlung von Brot und Wein zu erklären. Unter der Leitung von Papst Innozenz III., dem

[44] Zu Bräuchen um den *panis benedictus* im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Europa siehe Browe 2019f.

[45] Thompson 2005, 235–271 und Duffy 2005, 91–130.

[46] Siehe die Zusammenfassung beider Kontroversen bei Hoping 2011, 194–216.

[47] Browe, 2019b. Die unterschiedlichen Erklärungen für diese Wunder in der scholastischen Theologie werden analysiert von Browe 2019a.

Verfasser eines einflussreichen Traktats über die Messe (*De sacro altaris mysterio*), nahm das Vierte Laterankonzil im Jahr 1215 die Transsubstantiation in sein Glaubensbekenntnis auf,[48] und eine lehrmäßige Bestätigung erfolgte auf dem Zweiten Konzil von Lyon im Jahr 1274.[49]

Das Zusammenspiel von lehrmäßiger Klärung und Volksfrömmigkeit führte zu einer verstärkten Verehrung der Realpräsenz Christi in der Feier der Messe.[50] Das Knien während des Hochgebetes wurde unter den Laien seit dem 9. Jahrhundert immer gebräuchlicher. Ausgehend von Frankreich, möglicherweise als Reaktion auf die albigensische Leugnung inkarnatorischer und sakramentaler Wirklichkeit,[51] erhoben Priester die konsekrierte Hostie zur Anbetung der Gläubigen, nachdem sie die Worte Christi darüber gesprochen hatten. Diese Praxis wurde durch den Bischof von Paris Odo von Sully (gest. 1208) bestätigt, und im Laufe des 13. Jahrhunderts wurde auch die Erhebung des konsekrierten Kelches eingeführt. Beide Elevationen konnten von einer Elevationskerze, vom Läuten einer Handglocke oder sogar vom Läuten der Kirchenglocken begleitet werden.[52] Kein Geringerer als Franziskus von Assisi förderte diese neuen liturgischen Formen mit Begeisterung und ermutigte die Laien, bei der Erhebung der konsekrierten Gestalten während der Messe und bei Prozessionen mit dem Allerheiligsten niederzuknien.[53]

Diese verstärkte Verehrung der eucharistischen Gegenwart Christi wird nicht selten, wie auch von Anton Mayer,[54] mit dem Rückgang der Kommunionfrequenz in Verbindung gebracht. Allerdings deuten bereits Quellen aus dem 4. und 5. Jahrhundert darauf hin, dass der Empfang der Eucharistie durch die Laien im Abnehmen begriffen war. Einige karolingische Bischöfe ermutigten die Gläubigen, an dem Sakrament häufiger teilzuhaben, aber diese Bemühungen hatten offensichtlich wenig Erfolg, und die kirchliche Gesetzgebung folgte weitgehend dem Muster des Konzils von Agde in Südfrankreich, das 506 unter Caesarius von Arles abgehalten wurde und das die allgemeine Kommunion dreimal im Jahr, zu Weihnachten, Ostern und Pfingsten, vorschrieb.[55] Die Intensivierung der eucharistischen Frömmigkeit im Hochmittelalter verstärkte allenfalls die Tendenz, nur zu wenigen feierlichen Anlässen im Kirchenjahr die Kommunion zu empfangen. Daher sah das Vierte Laterankonzil die Notwendigkeit, gesetzlich festzulegen, dass die Gläubigen das Sakrament zumindest einmal im Jahr in der Osterzeit („in pascha“)

---

48 *Concilium Lateranense* IV (1215), *Cap.* 1. *De fide catholica* (Denzinger / Hünermann 1991, Nr. 802).

49 *Concilium Lugdunense* II (1274), *Sessio* IV, *Michaelis imp. ep. ad Gregorium pp.* (Denzinger / Hünermann 1991, Nr. 806). Zur Ontologie der Transsubstantiationslehre siehe Hoping 2011, 216–229.

50 Siehe den Überblick von Hoping 2011, 229–243.

51 Grant 1940.

52 Browe 2019g.

53 Thompson 2012, 62 und 83–86.

54 Mayer 1926, 94f.

55 *Concilium Agdenensis* (506), can. 18 (*Corpus Christianorum, Series Latina* 148,202). Siehe Amiet 1976, 82–84.

kommunizieren sollten.[56] Zu dieser Zeit wurde der Kelch in den meisten Kirchen nicht mehr an die Laien gespendet, und seit dem 8. oder 9. Jahrhundert war eine dünne Oblate aus ungesäuertem Brot, das aus Wasser und Weizen hergestellt wurde, zur Norm geworden.[57] Ab dem 11. Jahrhundert häuft sich die Verwendung von Hostien, die in einer anderen Messe konsekriert und aufbewahrt wurden. Bis dahin war diese Praxis auf die *Missa de praesanctificatis* am Karfreitag beschränkt, bei der das am Gründonnerstag geweihte Sakrament ausgeteilt wurde (seit dem 7. oder 8. Jahrhundert vermutlich aus praktischen Gründen nur in der Brotgestalt).[58] Wenn bei einer Messe konsekrierte Hostien übrigblieben, wurden sie in der Regel vom Priester verzehrt.[59] Die Kommunionspendung außerhalb der Messe ist erstmals im 12. Jahrhundert bezeugt. Bis zum 16. Jahrhundert schien diese aber nur zu Ostern und anderen großen Festen zu geschehen, wenn es viele Kommunikanten gab, und das Sakrament wurde direkt nach der Messe ausgeteilt, um eine Verbindung mit der Darbringung des Opfers aufrechtzuerhalten.[60]

Die mittelalterliche Verehrung der Eucharistie erreichte ihren Höhepunkt mit der Einführung und Verbreitung des Fronleichnamsfestes sowie den damit verbundenen Formen der Volksfrömmigkeit: eucharistische Prozession, Aussetzung und Segnung. Anton Mayer deutet diese Entwicklung als symptomatisch für die Veräußerung sakramentaler Frömmigkeit und für die Auflösung des gemeinschaftlich erfahrenen Mysteriums – er spricht in diesem Zusammenhang vom „Besitzgefühl des Individuums an einem realistisch sichtbaren und denkbaren Objekt".[61] Hingegen betont die neuere historische Forschung, etwa Miri Rubin, gerade die sozialen Formkräfte des eucharistischen Kultes in einem Gemeinwesen, das sich als christlich verstand.[62]

4 Schluss

Die kirchliche Liturgie des späteren Mittelalters bietet kein homogenes Bild, und das ist in einer so spannungsgeladenen Zeit auch nicht anders zu erwarten. Ein verinnerlichter Glaube,

---

56 *Concilium Lateranense* IV (1215), Cap. 21. *De confessione facienda et non revelanda a sacerdote et saltem in pascha communicandos* (Denzinger / Hünermann 1991, Nr. 812).

57 Es gibt Hinweise auf die Verwendung von ungesäuertem Brot in der Eucharistie aus dem christlichen Orient im späten 6. Jahrhundert. In der armenischen Kirche ist dies mindestens seit der Synode von Dvin im Jahr 719 üblich und reicht möglicherweise bis ins 7. Jahrhundert zurück. Siehe Hanssens 1930, 133–141.

58 Browe 2019d.

59 Browe, 2019e.

60 Browe 2019c.

61 Mayer 1926, 97.

62 Rubin 1991, 347.

wie er von der *devotio moderna* gefördert wird, geht neben einer auf Materialität und Wundererscheinungen ausgerichteten religiösen Praxis einher. Die meisten Gläubigen erlebten die Messfeier aus einer gewissen Distanz, nicht nur wegen der lateinischen Sakralsprache, sondern auch weil der Kirchenraum nicht einheitlich konzipiert war, sondern durch Schwellen und Grenzen strukturiert wurde. Zugleich ließen sowohl verbale als auch non-verbale Formen der Teilnahme die Messe erfahrbar werden als eine soziale Institution, die tief im Lebenskreislauf der Menschen verwurzelt war. Von der Vorstellung einer grundsätzlichen Entfremdung des Volkes von der Liturgie, wie sie die Liturgische Bewegung des 20. Jahrhunderts feststellen wollte, ist Abschied zu nehmen. Auch in den Krisen, von denen die Kirche im Spätmittelalter erschüttert wurde, erwies sich ihr liturgisches Leben als erstaunlich robust.

Literatur

Amiet 1976
A. Amiet, Die liturgische Gesetzgebung der deutschen Reichskirche in der Zeit der sächsischen Kaiser 922–1023, in: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 70 (1976) 1–106, 209–307.

Andrieu 1940
M. Andrieu (Hg.), Le pontifical romain au Moyen-Âge 3 (Città del Vaticano 1940).

Angenendt 2000
A. Angenendt, Liturgie im Spätmittelalter, in: Liturgisches Jahrbuch 50 (2000) 54–63.

Angenendt 2001
A. Angenendt, Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung? (Freiburg i. Br. u. a. 2001).

Arnold 2016
J. H. Arnold, Belief and the Senses for the Medieval Laity, in: É. Palazzo (Hg.), Les cinq sens au Moyen Âge (Paris 2016) 623–647.

Barnwell 2011
P. S. Barnwell, Seating in the Nave of the Pre-Reformation Parish Church, in: T. Cooper, S. Brown (Hg.), Pews, Benches and Chairs: Church Seating in English Parish Churches from the Fourteenth Century to the Present (London 2011) 69–86.

Barnwell 2016a
P. S. Barnwell, The Nature of Late Medieval Worship. The Mass, in: Harper 2016, 207–218.

Barnwell 2016b
P. S. Barnwell, How to Do Without Rubrics. Experiments in Reconstructing Medieval Lay Experience, in: Harper 2016, 235–254.

Benini 2015
M. Benini, Johannes Eck als achtsamer Liturgie. Sein Ingolstädter Pfarrbuch als liturgiehistorische Quelle unter besonderer Berücksichtigung der szenischen Liturgie des Osterfestkreises, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 57 (2015) 72–95.

Bossy 1983
J. Bossy, The Mass as a Social Institution, 1200–1700, in: Past & Present 100 (August 1983) 29–61.

Browe 2019
P. Browe, Die Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht (Münster [7]2019).

Browe 2019a
P. Browe, Die scholastische Theorie der eucharistischen Verwandlungswunder, in: Browe [7]2019, 251–263 (Erstveröffentlichung in: Theologische Quartalsschrift 110 [1929] 305–332).

Browe 2019b
P. Browe, Die eucharistischen Verwandlungswunder des Mittelalters, in: Browe [7]2019, 265–289 (Erstveröffentlichung in: Römische Quartalsschrift 37 [1929] 137–169).

Browe 2019c
P. Browe, Wann fing man an, die Kommunion außerhalb der Messe auszuteilen?, in: Browe [7]2019, 303–308 (Erstveröffentlichung in: Theologie und Glaube 23 [1931] 755–762).

Browe 2019d
P. Browe, Die Kommunion an den drei letzten Kartagen, in: Browe [7]2019, 309–324 (Erstveröffentlichung in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 10 [1930] 56–76).

Browe 2019e
P. Browe, Wann fing man an, die in einer Messe konsekrierten Hostien in einer anderen Messe auszuteilen?, in: Browe [7]2019, 383–393 (Erstveröffentlichung in: Theologie und Glaube 30 [1938] 388–404).

Browe 2019f
P. Browe, Der Kommunionsersatz im Mittelalter, in: Browe [7]2019, 415–424 (Erstveröffentlichung in: Ephemerides Liturgicae 8 [1934] 534–548).

Browe 2019g
P. Browe, Die Elevation in der Messe, in: Browe [7]2019, 475–508 (Erstveröffentlichung in: Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge 8 [1931] 20–66).

Chupungco 1997
A. J. Chupungco, History of the Roman Liturgy until the Fifteenth Century, in: A. J. Chupungco (Hg.), Handbook for Liturgical Studies 1 (Collegeville 1997) 131–152.

Dawson 1965
C. Dawson, The Dividing of Christendom (San Francisco 2009; Erstveröffentlichung 1965).

Denzinger / Hünermann 1991
H. Denzinger (Hg.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, übers. und hg. von P. Hünermann (Freiburg i. Br. [37]1991).

van Dijk, Hazelden Walker 1975
S. J. P. van Dijk, J. Hazelden Walker (Hg.), The Ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII and Related Documents (Fribourg 1975).

Douglas 1996
M. Douglas, Natural Symbols. Explorations in Cosmology (London / New York [2]1996).

Duffy 2005
E. Duffy, The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England 1400–1570 (New Haven [2]2005).

Emery 2004
G. Emery, The Ecclesial Fruit of the Eucharist in St. Thomas Aquinas, in: Nova et Vetera (English Edition) 2 (2004) 43–60.

Grant 1940
G. G. Grant, The Elevation of the Host: A Reaction to Twelfth-Century Heresy, in: Theological Studies 1 (1940) 228–250.

Hanssens 1930
J. M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus* 2. *De missa rituum orientalium* 1 (Rom 1930) 133–141.

Harper 2016
S. Harper u. a. (Hg.), Late Medieval Liturgies Enacted: The Experience of Worship in Cathedral and Parish Church (London / New York 2016).

Hoping 2011
H. Hoping, Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie (Freiburg i. Br. u. a. 2011).

Huizinga 2018
J. Huizinga, Herbst des Mittelalters. Studie über Lebens- und Gedankenformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und den Niederlanden (Paderborn 2018).

Klauser 1965
Th. Klauser, Kleine Abendländische Liturgiegeschichte (Bonn 1965).

Kranemann 2011
B. Kranemann, Anton L. Mayer (1891–1982), in: B. Kranemann, K. Raschzok (Hg.), Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert 2 (Münster 2011) 701–710.

Lualdi 2008
K. J. Lualdi, Change and Continuity in the Liturgy of the Prône from the Fifteenth to the Seventeenth Century, in: N. Bériou, F. Morenzoni (Hg.), Prédication et liturgie au Moyen Âge (Turnhout 2008) 373–389.

Mayer 1926
A. L. Mayer, Die Liturgie und der Geist der Gotik, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 6 (1926) 68–97.

McLaughlin 1991
R. E. McLaughlin, The Word Eclipsed? Preaching in the Early Middle Ages, in: Traditio 46 (1991) 77–122.

Mertens 1996
V. Mertens, Leisen und Rufe, in Die Musik in Geschichte und Gegenwart, Sachteil 5 (Kassel ^{2}1996) 1075–1078.

Molin 1959
J.-B. Molin, L*'oratio fidelium*. Ses survivances, in: *Ephemerides Liturgicae* 73 (1959) 310–317.

Molin 1962
J.-B. Molin, Le prières du prône en Italie, in: *Ephemerides Liturgicae* 76 (1962) 39–42.

Molin 1967
J.-B. Molin, L'*oratio communis fidelium* au Moyen Âge en Occident du X^e au XV^e siècle, in: Miscellanea liturgica in onore di Sua Eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro 2 (Rom 1967) 315–468.

Molin 1988
J.-B. Molin, Quelques textes médiévaux de la prière universelle, in: G. Farnedi (Hg.), *Traditio et Progressio*. Studi liturgici in onore del Prof. Adrien Nocent, OSB (Rom 1988) 338–358.

Morard 2008
M. Morard, Quand liturgie épousa predication. Note sur la place de la prédication dans la liturgie romaine au moyen âge (VIII^e–XIV^e siècle), in: N. Bériou, F. Morenzoni (Hg.), Prédication et liturgie au Moyen Âge (Turnhout 2008) 79–126.

Murphy 2017
A. Murphy u. a. (Hg.), The European Fortune of the Roman Veronica in the Middle Ages (Turnhout 2017).

Neidiger 2002
B. Neidiger, Wortgottesdienst vor der Reformation. Die Stiftung eigener Predigtpfründe für Weltkleriker im späten Mittelalter, in: Rheinische Vierteljahrsblätter 66 (2002) 142–189.

Ourliac 1975
P. Ourliac, L'institution paroissiale dans le droit canonique du XV^e siècle, in: Revue de droit canonique 25 (1975) 93–112.

Palazzo 2010
É. Palazzo, Art, Liturgy and the Five Senses in the Early Middle Ages, in: Viator 41 (2010) 25–56.

Palazzo 2014
É. Palazzo, L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art au Moyen Âge (Paris 2014).

Rubin 1991
M. Rubin, *Corpus Christi*. The Eucharist in Late Medieval Culture (Cambridge 1991).

Senn 2006
F. C. Senn, The People's Work. A Social History of the Liturgy (Minneapolis 2006).

Signori 2002
G. Signori, Umstrittene Stühle. Spätmittelalterliches Kirchengestühl als soziales, politisches und religiöses Kommunikationsmedium, in: Zeitschrift für Historische Forschung 29 (2002) 189–213.

Signori 2005
G. Signori, Räume, Gesten, Andachtsformen: Geschlecht, Konflikt und religiöse Kultur im europäischen Mittelalter (Ostfildern 2005).

Signori 2007
G. Signori, Einheit in der Vielfalt? Annäherungen an den „vorreformatorischen" Kirchenraum, in: S. Wegmann, G. Wimböck, Konfessionen im Kirchenraum. Dimensionen des Sakralraums in der frühen Neuzeit, Studien zur Kunstgeschichte des Mittelalters und der frühen Neuzeit 3 (Korb 2007) 215–234.

Simmons 1879
T. F. Simmons (Hg.), The Lay Folks Mass Book or the Manner of Hearing Mass. With Rubrics and Devotions for the People in Four Texts, and Offices in English According to the Use of York from Manuscripts of the X^th to the XV^th century (London 1879).

Swanson 1995
R. N. Swanson, Religion and Devotion in Europe, c. 1215 – c. 1515 (Cambridge 1995).

Thompson 2005
A. Thompson, Cities of God: The Religion of the Italian Communes 1125–1325 (University Park 2005)

Thompson 2012
A. Thompson, Francis of Assisi. A New Biography (Ithaca 2012).

Walker Bynum 2011
C. Walker Bynum, Christian Materiality: An Essay on Religion in Late Medieval Europe (New York 2011).

Zieman 2008
K. Zieman, Singing the New Song. Literacy and Liturgy in Late Medieval England (Philadelphia 2008).

II. Von der Romantik zur Liturgischen Bewegung

„Volk“ bei Herder und in der Romantik und die katholische Liturgische Bewegung

Von Harm Klueting

Dem Andenken an
o. Prof. Dr. phil. Ingrid Strohneider-Kohrs (26.8.1922–27.9.2014) gewidmet,
der herausragenden Literaturwissenschaftlerin,
eindrucksvollen akademischen Lehrerin,
hervorragenden Kennerin der Literatur der Romantik und
Verfasserin des Werkes „Die romantische Ironie in Theorie und Gestaltung“,
der der Verfasser neben vielem anderen seinen Zugang
zu Herder und der Romantik verdankt.

Abstract: *Herder's and the romanticists' "Folk" and the catholic Liturgical Renewal* – This article asks for the influence of Johann Gottfried Herder (1744–1803) and the German romantic movement on the concept of people or the concept of folk in the idea of the "full and active participation by all the people" (*Sacrosanctum Concilium* 14,2) in the German Catholic liturgical movement of the later 19th and the 20th century before the Second Vatican Council. The essay discusses the concept of 'folk' before Herder since the Middle Ages, the upgrading of 'folk' – or the ennoblement of 'folk' (H. J. Kreutzer) – by Herder and some of the romanticists like Achim von Arnim (1781–1831) in his "Von Volksliedern" of 1805 (folk-songs, folk literature of earlier times, collections of folk-song materials) and the less ambitious concept of 'Catholic people' as the Catholic part of the German nation in the German political Catholicism of the middle of the 19th century. The result is that there was no influence of Herder's or the romanticists' understanding of 'folk' on the German Catholic liturgical movement.

1 Einleitung

Beginnen wir ganz unten: Bei den Abwasserkanälen oder der Kanalisation und bei den Kanaldeckeln, die man in Deutschland mit einem englischen Fremdwort auch als Gullydeckel bezeichnet. In Rom tragen die gusseisernen Gullydeckel das Akronym „S.P.Q.R.“, dem man auch an vielen anderen Stellen in der modernen Metropole Rom begegnet. S.P.Q.R. steht für *Senatus Populusque Romanus* – „Senat und Volk von Rom“. S.P.Q.R. war das Hoheitszeichen

der römischen Republik der vorkaiserzeitlichen Antike. Dabei bezog sich *populus* anfangs nur auf die Patrizier, später aber auf alle römischen Stände.[1]

Im klassischen Latein bedeutete *populus* „Volk als Vereinigung zu einer politischen Gemeinde".[2] Das Lateinische kennt daneben *plebs* für „Volksmenge", aber auch „Bürgerstand" und übertragen „großer Haufe" und „geringere Klasse der Armen"[3] – ferner *gentes* für die fremden Völker. Das Griechische der klassischen Zeit hat drei Termini für „Volk": zunächst ἔθνος – Volk im Sinne einer zusammenwohnenden Menge, entweder als Haufe oder als Volksstamm,[4] daher unser eingedeutschtes Wort „Ethnie" –, und δῆμος oder Volk oder Gemeinde im politischen Sinne[5] und dem lateinischen *populus* entsprechend[6] und im Begriff der Demokratie fortlebend, schließlich λαός[7], davon im frühchristlichen Kontext im Ersten Klemensbrief das Adjektiv λαϊκός oder Laie in der Form ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος,[8] das wir als „Laien" entweder im Sinne von Nichtkleriker oder im Sinne von Nichtfachmann kennen – wenn im Pfarrhaus der Wasserhahn tropft ist der Priester Laie gegenüber dem Installateur –, ferner als vierten Terminus βάρβαροι für die fremden Völker.

Im Französischen begegnen *le peuple* und *la nation*. Vor der Revolution, 1785, schreibt Abbé Pierre-Joseph-André Roubaud: „La nation est le corps des citoyens" – „die Nation ist die Körperschaft der Bürger", also etwas Politisches –, „le peuple est l'ensemble de regnicoles" – „das Volk ist die Gesamtheit der Inländer."[9] 1789 folgt der Abbé Sieyès mit seiner epochalen Flugschrift „Qu'est-ce que le Tiers État?" – „Was ist der Dritte Stand?" – und schreibt:

> „Le Tiers embrasse donc tout ce qui appartient à la nation; et tout ce qui n'est pas le Tiers ne peut pas se regarder comme étant de la nation"[10] –

„Der Dritte Stand umfaßt also alles, was zur Nation gehört; und alles, was nicht der Dritte Stand ist, kann sich nicht als Bestandteil der Nation ansehen"[11] –, womit Klerus und Adel –

---

1 Hölkeskamp 2004, 257–280.

2 Georges 1913, Bd. 2, 1782f, s. v. *populus*.

3 Ebd. 1736, s. v. *plebs*.

4 Gemoll 1965, 241, s. v. ἔθνος.

5 Ebd. 193, s. v. δῆμος.

6 Georges 1913, Bd. 2, 1782, s. v. *populus*.

7 Gemoll 1965, 465, s. v. λαός; Bauer 1988, 948 s. v. λαός.

8 Bauer 1988, 940, s. v. λαϊκός.

9 Schönemann 1992, 321, nach Roubaud 1785, 78. Verf. ist dem Artikel von Schönemann für viele Hinweise verpflichtet.

10 Sieyès 1789 / 2002, 5.

11 Sieyes 1981, 124f.

„le clergé et la noblesse“ – von der Nation ausgeschlossen waren.[12] Den Begriff der Nation als Träger aller politischen Rechte hat auch die erste Verfassung der Revolution, die *Constitution* vom 3. September 1791 mit der der Verfassung wie eine Präambel vorangestellten *Déclaration des droits de l'homme et du Citoyen*, der „Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“ vom 26. August 1789. In deren Artikel 3 heißt es: „Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation“[13], „Der Grundsatz aller Souveränität wohnt wesentlich in der Nation“ – oder klarer übersetzt: „Die Nation ist Trägerin aller Souveränität“. Erst in der *Constitution* vom 24. Juni 1793 steht in Artikel 25 der veränderten Fassung der „Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“: „La souveraineté réside dans le peuple“[14], „Das Volk ist Träger der Souveränität“.

Auch in Deutschland und im Deutschen kennt man die Begriffe „Nation“ und „Volk“ – „Nation“ von dem seit 1486 amtlichen Reichstitel „Heiliges Römisches Reich deutscher Nation“[15] und von Martin Luthers Schrift „An den Christlichen Adel deutscher Nation von des Christlichen standes besserung“ von 1520[16] über Fichtes 14 „Reden an die deutsche Nation“ von 1807 und 1808[17] bis zur „epidemischen Lage von nationaler Tragweite“, die zu Beginn der Corona-Pandemie am 27. März 2020 als Rechtsbegriff in das Bundes-Infektionsschutzgesetz eingeführt wurde.[18] Aber im Giebelfeld über dem Hauptportal des 1894 fertiggestellten Reichstagsgebäudes in Berlin steht seit 1916 in Metallbuchstaben in Frakturschrift „Dem deutschen Volke“ – nicht „Der deutschen Nation“ – und im Grundgesetz von 1949, der Verfassung der 1990 um Berlin und um die fünf Bundesländer im Bereich der ehemaligen DDR erweiterten Bundesrepublik Deutschland, lesen wir in Artikel 20 Absatz 2 Satz 1: „Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus“.

In Deutschland ist der Begriff „Volk“ vorherrschend – wenn auch heute in Medien wie dem Westdeutschen Rundfunk (WDR) gern durch Derivate wie „Bevölkerung“ oder noch häufiger durch Ersatzvokabeln wie „die Menschen in Deutschland“ – ersetzt. Das reicht vom „Volkstum“ und Adjektiven wie „volkstümlich“ oder „volksverbunden“ bis zur „Volksschule“ – dieser Terminus ist heute noch in Österreich und in den deutschsprachigen Kantonen oder Kantonsteilen der Schweiz amtliche Bezeichnung –, zur „Volkshochschule“, zum „Volksbibliothekar“

---

12 Siehe auch Schönemann 1992, 322f.

13 Les Constitutions 1979, 33f.

14 Ebd. 82. Siehe auch Schönemann 1992, 323.

15 Klueting 1989, 64.

16 Luther 1520.

17 Fichte 1808.

18 Gesetz zur Verhütung und Bekämpfung von Infektionskrankheiten beim Menschen (Infektionsschutzgesetz – IfSG) vom 20.07.2000 (BGBl. I S. 1045) i. d. F. der Änderung vom 27.03.2020, § 5 Abs. 1 (BGBl. I 587).

oder zur „Volkssternwarte“. Bei diesen Begriffen ist das Nichtelitäre deutlich: neben der Volksschule stand das Gymnasium, neben der Volkshochschule die Universität, neben dem Volksbibliothekar der wissenschaftliche Bibliothekar und neben der Volkssternwarte die Sternwarte der Astronomen.

Nach dem Ende der Monarchie nannten sich Hessen und Württemberg „Volksstaat“, was soviel hieß wie Republik und dem Staatstitel „Freistaat“ heute in Bayern, Sachsen und Thüringen entspricht. Mit der seit etwa 1875 aufgekommenen „völkischen“ Bewegung und mit dem aus ihr hervorgegangenen Nationalsozialismus kam eine Inflation des jetzt oft – aber keineswegs immer – rassistisch konnotierten Volksbegriffs – über den „Volksempfänger“, ein 1933 im Auftrag des NS-Reichsministers „für Volksaufklärung und Propaganda“ Josef Goebbels entwickeltes Rundfunkgerät, die nationalsozialistische Tageszeitung „Völkischer Beobachter“ und den „Volkssturm“, das im Oktober 1944 geschaffene letzte militärische Aufgebot des Deutschen Reiches, bis zu den „Volksschädlingen“, deren Bezeichnung durch die „Volksschädlingsverordnung“ vom 5. September 1939[19] zum Rechtsbegriff wurde und vor allem wirtschaftliche Kriegsgewinnler meinte, und schließlich bis zum „Volkswagen“, jenem Automobil, das diese 1937 kreierte nationalsozialistische Bezeichnung bis heute in aller Welt, oft unter der Abkürzung „VW“, trägt.

Diese Inflation des Volksbegriffs setzte sich in der DDR fort mit der „Volksdemokratie“, den „Volkseigenen Betrieben“ (VEB), der „Volkskammer“, die diesen Namen behielt, nachdem es mit dem Wegfall der Länderkammer 1958 in der DDR gar kein Zweikammersystem mehr gab, schließlich der „Nationalen Volksarmee“ (NVA) – ein tautologischer Begriff.

2 „Gottesvolk“, „niederes Volk“, „Kriegsvolk“

Das Wort „Volk“ ist gemeingermanisch und erscheint auch althochdeutsch (folc), altsächsisch (folk) und mittelhochdeutsch (volc) sowie als „folk“ im modernen Englischen (auch in Komposita wie „folkmemory“, „folksong“, „folktale“) oder als „volk“ im modernen Niederländischen (Amsterdamer Tageszeitung „Volkskrant“). Gemeingermanisch „fulka“ dürfte „Kriegsvolk“ bedeutet haben.[20] In Deutschland kennen das hohe und späte Mittelalter und auch noch das 16. und 17. Jahrhundert das „Kriegsvolk“, vor allem das „Fußvolk“ neben den berittenen Berufskriegern;[21] dominant aber ist vor dem späteren 18. Jahrhundert „Volk“ im Sin-

[19] Verordnung gegen Volksschädlinge (Volksschädlingsverordnung – VVO) vom 05.09.1939 (RGBl. 1679).

[20] Kluge 2011, 962 s. v. Volk.

[21] Werner 1992, 265.

ne von „niederes Volk“.[22] Das waren all jene, die in der ständischen Gesellschaft des 11. bis 18. Jahrhunderts unterhalb von Fürsten, Klerus und Adel, aber auch unterhalb des Kaufmanns-, Handwerker- oder Bauernstandes und oberhalb der Sklaven – Sklaven und Sklavenhandel gab es auch im Europa des Mittelalters[23] – standen –, mithin Menschen „ohne Standesehre also ‚ehrlos‘ […] [aber] die Mehrheit der Bevölkerung“,[24] von der wiederum die große Masse der Menschen minderen Rechts ausgeschlossen blieb“.[25]

Nur juristische Autoren und die Literatur der Staatsformenlehre – etwa Johannes Althusius[26] in seiner *Politica* von 1603[27] – verstanden „Volk“ im Sinne von *populus* als „Staatsvolk“,[28] während im Übrigen „Volk“ entweder „Volk Gottes“, „Kriegsvolk“ oder die Bewohnerschaft eines bestimmten Gebietes im Sinne unseres Begriffs „Bevölkerung“ war.[29] Bernd Schönemanns Untersuchung zum Sprachgebrauch in Luthers Adelsschrift von 1520[30] hat folgendes Ergebnis erbracht: 36 Belege für „Volk“ als „Kriegsvolk“ oder im staatsrechtlichen Sinne – „die regenten […] wie das volck“ –, 15 Belege für „Volk“ für bestimmten Gruppen bzw. für die Unterschicht – „arm volck“, „gemeynn volck“ –, 12 Belege für die Christen oder christliche Gruppen – „Christen volck“, „Kloster volck“ – und ein Beleg für „Volk“ als Bewohner eines bestimmten Gebietes.[31]

In Luthers deutscher Bibelübersetzung[32], leicht greifbar und für den heutigen Leser sprachlich zugänglich in der unrevidierten Textfassung von 1912,[33] gibt es – man möchte sagen: natürlich – eine Fülle von Belegen für „Volk Israel“ und für „Volk“ im religiösen Sinne,[34] wobei die neutestamentlichen Stellen – zum Beispiel Mt 4,16: „Das Volk, das in Finsternis saß“ – griechisch: ὁ λαός ὁ καθήμενος ἐν σκότει – Übersetzungen des griechischen λαός sind.

---

22 Ebd. 248.

23 Verlinden 1955–1977; Fournier 1961.

24 Werner 1992, 280.

25 Ebd. 281.

26 Schönemann 1992, 301f.

27 Althusius 1614, *Praefatio*.

28 Schönemann 1992, 283.

29 Ebd.

30 Zum Volksbegriff bei Luther auch Jacobs 1970, 61–67 mit der Unterscheidung Volk als Pöbel, Volk als *populus sub lege* oder als Gemeinde und *populus dei* oder Gottesvolk und der Bemerkung (67): „So kannte Luther das ‚deutsche Volk‘ als Einheit und Ganzheit nicht, weil es als Ganzheit und Einheit gar nicht bestand und Luther die Sublimierung eines völkischen Wesens nicht vollzog“.

31 Schönemann 1992, 299.

32 Weimarer Ausgabe, Deutsche Bibelübersetzung 1–12.

33 Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der deutschen Übersetzung M. Luthers. Textfassung 1912 (Stuttgart 1982).

34 Große Konkordanz zur Lutherbibel (Stuttgart ^{3}1993) 1527–1538.

Die Lutherbibel kennt aber auch das „Kriegsvolk“, vor allem im Alten Testament, aber auch in Apg 23,10;[35] im griechischen Neuen Testament steht hier στράτευμα, das Heer. Für das 17. Jahrhundert kam Peter Blickle durch eine Untersuchung von Volksliedern der Zeit zu dem Ergebnis, dass 60 % der Belege für „Volk“ das „Kriegsvolk“ meinten, 17 % das Volk des Königs oder das Volk Gottes und knapp 16 % das „gemeine Volk“.[36] Im Dreißigjährigen Krieg erteilte Wallenstein vor der Schlacht von Lützen, 1632, den Befehl, „mitt allem volk undt stücken“ gegen den Gegner vorzugehen,[37] modern gesprochen: mit der gesamten Infanterie und der Artillerie – „Stücke“ sind Geschütze oder Kanonen. Im 18. Jahrhundert kennt das „Universallexikon“ von Johann Heinrich Zedler in seinem 1746 erschienenen Band 50 am Rande immer noch „Volk“ als „Pöbel-Volck“ und als „Kriegs-Volck“,[38] versteht „Volk“ aber in erster Linie im Sinne juristischer oder staatsrechtlicher Begrifflichkeit und mit Anlehnung an die Vertragstheorie, wie man sie von Thomas Hobbes, John Locke und anderen kennt:

> „Volck, lat.[einisch] populus, heißt […] eine Menge oder ein Hauffen Leute, welche sich in der Absicht, unter sich alle miteinander gleich durch einerley Rechte und Vortheile zu geniessen, oder um ihres gemeinen Bestens willen mit einander vereiniget und eine Art der Gesellschafft errichtet haben“.[39]

Hier zeigt sich das Zurücktreten der militärischen gegenüber der staats- und naturrechtlichen Bedeutungsvariante im Laufe des 18. Jahrhunderts.[40]

3 Aufwertung des Volkes

28 Jahre nach dem 50. Band des Zedlerschen Universallexikons, 1774, erschien Johann Gottfried Herders „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“,[41] seit 1784 folgten seine „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“,[42] seit 1793 seine

---

35 Ebd. 870.

36 Schönemann 1992, 299, nach Blickle 1983, 485f.

37 Schönemann 1992, 300.

38 Zedler 1746, 379.

39 Ebd. 362.

40 Dazu auch Schönemann 1992, 314.

41 Herder 1774. Verf. zitiert Herder in diesem Beitrag nach den Erstausgaben, nicht nach Sämtliche Werke, hg. von B. Suphan, 33 Bde. (Berlin 1877–1913, Nachdruck Hildesheim 1967–1968).

42 Herder 1784–1791.

„Briefe zur Beförderung der Humanität“[43]. In diesen Werken vollzog der 1744 geborene Dichter, Philosoph und evangelische Generalsuperintendent[44] und Oberkonsistorialrat[45] das, was Schönemann, Hans Joachim Kreutzer zitierend[46], die „Nobilitierung des Begriffs ‚Volk‘“[47] und mit dem bekannten Begriff aus Kants Vorrede zur zweiten Auflage seiner „Kritik der reinen Vernunft“ von 1787[48] „eine Art kopernikanischer Wende in der semantischen Entwicklung des Volksbegriffs“[49] nennt. Herder setzte nicht nur Volk und Nation in eins – er gebrauchte die Begriffe Nation und Volk synonym[50] –, womit jeder Gruppenbezug wie „Kriegsvolk“ oder „niederes Volk“ entfiel; er fundierte den Volksbegriff auch historisch, kulturell und vor allem linguistisch:[51]

> „Das Volk hat keine Idee, zu der es kein Wort hat: die lebhafteste Anschauung bleibt dunkles Gefühl, bis die Seele ein Merkmal findet und es durchs Wort dem Gedächtniß, der Rückerinnerung, dem Verstande, ja endlich dem Verstande der Menschen, der Tradition einverleibt: eine reine Vernunft ohne Sprache ist auf Erden ein utopisches Land“.[52]

---

43 Herder 1793–1797.

44 Kessler 2007.

45 Aus der Fülle der Literatur hier nur Irmscher 2015; Maurer 2014; Kessler, Leppin 2005.

46 Kreutzer 1977, 53.

47 Schönemann 1992, 316.

48 „Kopernikanische Wende“ nicht wörtlich bei Kant 1787, der stattdessen von einer „Revolution“ der Denkart der Physik spricht, siehe Kant 1956, 23.

49 Schönemann 1992, 283.

50 Z. B. Herder 1774, 153: „Gang Gottes über die Nationen! […] Wir haben unser jetziges Zeitalter fast aller Nationen, und so die Geschichte fast aller Vorzeiten durchkrochen und durchwühlt“; Herder (Anm. 42) Tl. 2, 13: „Die Tungusen […] ähneln schon dem mongolischen Völkerstamm […]. S[iehe] über alle diese Nationen Georgi […], Pallas […] [Herder zitiert Georgi 1783 und Pallas 1771–1776], 23: „Wenn die Genealogie der Völker […] und sollte der der Wissenschaften und Nationen kundige Pallas […]“ [Herder zitiert Pallas 1771–1776], 66: „Dies wären also einige Hauptzüge von Völkern aus Amerika; und was folgte aus ihnen fürs Ganze? Zuerst, daß man so selten als möglich von Nationen eines Welttheils, das sich durch alle Zonen erstrecket, ins Allgemeine hin reden sollte“, 165: „Unterschied nachbarlicher Nationen […] Unterschied der Amerikanischen Völker“; Herder (Anm. 43) Slg. 5, Nr. 61, 41: „Hat Leibniz auf die Deutsche Nation gewirkt?“; ebd. Nr. 58, 2: „Daß diese Gebrechlichkeit zu Leibnitz Zeiten nicht angefangen, sondern sich nur merklicher gemacht habe, bewährt die Deutsche, ja nach Verschiedenheit der Völker, Verfassungen und Länder, alle Geschichte“; ebd. Slg. 8, Nr. 107, 172: „Wie Nationen wandern, wie sich die Sprachen mischen und ändern, […] so verändert sich die Dichtkunst nicht nur bei verschiedenen Nationen, sondern auch bei demselben Volke“.

51 Adler 1996; Deiters 2002.

52 Herder 1784–1791, Tl. 2, 227.

Die gemeinsame Sprache und die sich ihrer bedienende Dichtung konstituierten das Volk:[53]

> „Die Poesie ist ein Proteus unter den Völkern; sie verwandelt ihre Gestalt nach Sprache, Sitten, Gewohnheiten, nach dem Temperament und Klima, sogar nach dem Accent der Völker".[54]

In den „Briefen zur Beförderung der Humanität" schreibt er 1795:

> „Wer in derselben Sprache erzogen ward, wer sein Herz in sie schütten, seine Seele in ihr ausdrücken lernte, der gehört zum Volk dieser Sprache. […] Mittelst der Sprache wird eine Nation erzogen und gebildet; mittelst der Sprache wird sie Ordnung- und Ehrliebend, folgsam, gesittet, umgänglich, berühmt, fleißig und mächtig".[55]

Hingegen konstituierten Staat und Staatsangehörigkeit das Volk nicht, weil, so Herder in den „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit":

> „Staaten […] können überwältigt werden, aber die Nation [also das Volk] dauret".[56]

Dieser Herdersche Volksbegriff – man möchte mit dem Herder-Artikel der *Encyclopædia Britannica* von 1962 und dem englischen Germanisten Alexander Gillies sagen: „Herder is rightly regarded as the fountainhead of German nationalism. But his view of national self-development was emphatically nonaggressive"[57] – lag auch der späteren Unterscheidung von „Reichsdeutschen" und „Volksdeutschen" zugrunde. Volksdeutsche waren die außerhalb des Deutschen Reiches und Österreichs in Sprachinseln zum Beispiel im damaligen Jugoslawien, in Rumänien, Russland oder Ungarn lebenden Menschen deutscher Sprache. Dieser Begriff begegnet noch heute in Art. 116 Abs. 1 des Grundgesetzes in der Form:

> „Deutscher im Sinne dieses Grundgesetzes ist […], wer die deutsche Staatsangehörigkeit besitzt oder als Flüchtling oder Vertriebener deutscher Volkszugehörigkeit oder als dessen Ehegatte oder Abkömmling in dem Gebiete des Deutschen Reiches nach dem Stande vom 31. Dezember 1937 Aufnahme gefunden hat".[58]

---

53 Deiters 2005.

54 Herder 1793–1797, Slg. 8, Nr. 107, 171.

55 Herder 1793–1797, Slg. 5, Nr. 57, Beilage 59–61.

56 Herder 1784–1791, Tl. 3, 126.

57 Gillies 1962, 483.

58 Grundgesetz, Art. 116 Abs. 1.

Zugleich wurzelt hier die Vorstellung vom „Volksgeist“ als Ausdruck der dem Volk eigentümlichen schöpferischen Kraft in Liedern und Sagen, Sitten und Bräuchen und in Rechtsformen. Das führte nach der Wende zum 19. Jahrhundert in der Romantik[59] zu den großen Sammlungen tatsächlicher oder vermeintlicher Volkskultur wie der „Kinder- und Hausmärchen“ der Brüder Jacob und Wilhelm Grimm[60] – „das tröstlichste Zeugnis unvergänglichen Volkswesens, […] [das] in der Zeit der Not, 1812,[61] erscheint“[62] – oder Jacob Grimms „Weistümern“[63] seit 1840, in denen er Quellen für bäuerliches Gewohnheitsrecht sah, oder der 723 Liebes-, Soldaten-, Wander- und Kinderlieder in „Des Knaben Wunderhorn“ von Clemens Brentano und Achim von Arnim aus den Jahren 1806 bis 1808.[64]

Diese Vorstellung vom „Volksgeist“ konnte in der Romantik antielitär auftreten, bis hin zu einer Art Elitenwandel: das Volk, das – fern aller sozialistischen Vorstellungen – als neue Elite die alten Eliten des Adels und der akademisch Gebildeten ablöst. Das ist deutlich bei Achim von Arnim in seiner Schrift „Von Volksliedern“ von 1805,[65] in der er begeistert vom „alten deutschen Volksgesang“,[66] von dem er schon 1805 erwartet, dass „in diesen Liedern die Gesundheit künftiger Zeit“ liegt und „[sich] „Deutschland […] wiedergebiert“,[67] vom „wahren Volksschauspiel“[68] und von der „Volkspoesie“[69] spricht –

> „[…] daß nur Volkslieder erhört werden, daß alles andre vom Ohre aller Zeiten überhört wird. – Was ist erhört? – Alles was geschieht, was nur entfallen, nicht vergessen werden kann, was nicht ruht, bis es das Höhere hervorgebracht, das ist erhört“[70] –

---

59 Aus der Fülle der Literatur hier nur Safranski 2007; Görner 2021; Haym 1870.

60 Grimm 1812–1815.

61 Das Jahr von Napoleons Russlandfeldzug, das wegen der Niederlage des französischen Kaisers und seiner „Grande Armee“ mit ihren deutschen Hilfstruppen in Russland als Zenit seiner als Fremdherrschaft wahrgenommenen Suprematie in Deutschland nach dem Erlöschen des Alten Reiches 1806 und der „Jenaer Katastrophe“ (Benz 1960, 216), der Niederlage Preußens in der Schlacht von Jena und Auerstedt gegen die napoleonische Armee am 14. Oktober 1806, verstanden wurde.

62 Benz (Anm. 61) 217.

63 Grimm 1840–1878.

64 von Arnim / Brentano 1806–1808.

65 von Arnim 1805.

66 Ebd. 406.

67 Ebd. 437.

68 Ebd. 423.

69 Ebd. 430.

70 Ebd. 406.

und allgemein den Verlust der Volkslieder und von ihm gesehene politische Folgen dieses Verlustes beklagt:

> „In diesem Wirbelwind des Neuen […] waren auch in Frankreich (schon vor der Revolution, die dadurch vielleicht erst möglich wurde), fast alle Volkslieder erloschen".[71]

Dabei gibt er dem „wahren Volksschauspiel" den Vorzug vor dem auf den Bühnen realiter zur Aufführung kommenden Schauspiel als „fratzenhaften Schatten",[72] womit er die aus der Aufklärung kommende Kultur von Adel, Bürgertum und bürgerlicher Gelehrtenwelt –

> „der bürgerlichen Gesellschaft, die entweder ganz unfähig der Poesie, oder unbestimmt in ihrem Geschmacke geworden"[73] –,

diese abwertend, der von ihm idealisierten Kultur des Volkes gegenüberstellt. Dazu Kreutzer:

> „Die von Herder inaugurierte Nobilitierung des Begriffs ‚Volk', die die Romantiker kultivierten, hat u. a. dazu geführt, die aktive Rolle der Oberschicht in literarischen Prozessen zu übersehen".[74]

4 „Volk" im politischen Katholizismus und in der liturgischen Bewegung

Die Romantik hatte katholische und gegenüber der Aufklärung – gegenüber der „Reihe großer Begebenheiten, welche mit Friedrichs des Einzigen [Friedrichs II. von Preußen] Regierung begann, die Französische Revolution, die Umgestaltung Europens durch Napoleons Siege"[75] – und der Säkularisation von 1803 restaurative Züge,[76] sichtbar nicht nur in der Stoffwahl von Dichtern und Malern der Romantik, sondern etwa auch bei Clemens Brentano, der seine Berufung in der Aufzeichnung der Visionen der Anna Katharina Emmerick[77] fand,[78] sondern

71 Ebd. 408.
72 Ebd. 423.
73 Ebd. 411.
74 Kreutzer (Anm. 46) 53.
75 Lueder 1812, V.
76 Für Herder Arnold 2005; Brummack 1989.
77 Brentano 1833.
78 Scholz 2012; Engling 1983.

auch in Konversionen wie der des Grafen Friedrich Leopold zu Stolberg-Stolberg.[79] In dem entstehenden politischen Katholizismus machte sich die Aufwertung des Volkes bei Herder und in der Romantik aber nicht bemerkbar. So schrieb Joseph Görres 1838 in seinem Athanasius über das Kölner Ereignis, dieses – die Verhaftung des Kölner Erzbischofs Clemens August Freiherr von Droste zu Vischering durch preußische Polizei – habe „das katholische Volk in ganzer Masse bis zu seinem allertiefsten Grunde aufgeregt“,[80] während der Vizepräsident des ersten deutschen Katholikentages 1848 in Mainz, der Kölner Justizrat Otto Hardung, in Mainz ausführte:

> „Siehe, da erhebt sich das katholische Volk, für das ja Niemand das Wort nimmt, es ergreift es selbst; das Panier des Kreuzes, die Kraft des Gebetes, das Schwert des Geistes, das sind unsere Waffen, nicht die Empörung“.[81]

Ähnlich sprach auf der Katholikenversammlung in Mainz Ignaz von Döllinger nicht nur von den „katholischen Mitglieder[n] der [Frankfurter National-]Versammlung,[82] der er selbst angehörte, sondern auch vom „katholischen Volk“:

> „Diese öffentliche Meinung, insbesondere des katholischen Volkes haben die katholischen Vereine zum Bewußtsein zu bringen, zu stärken, zu leiten, aber auch, wo nöthig, zu mäßigen. Ist das einmal geschehen, ist die öffentliche Meinung klar, kräftig, allgemein und einheitlich genug, um als Stimme des katholischen Volkes zu gelten, dann wird sie

---

79 Schumann 1956; Scheffczyk 1952.

80 Görres 1838, 136 (1998, 117).

81 Verhandlungen 1848, 15. – Nach Schönemann (Anm. 9) 352 nannte der Präsident des ersten deutschen Katholikentages, der Freiburger Professor Franz Joseph Buß (Buss), die Mainzer Katholikenversammlung das „geistige Parlament des katholischen Volkes“. Schönemann zitiert nur indirekt nach dem Amtlichen Bericht (er nennt 13f.), sondern direkt nach Huber 1968, 703. Doch sagt Huber an der von Schönemann genannten Stelle (703) etwas anderes:
„Mit Nachdruck und in betontem Gegensatz zu dem ‚politischen Parlament‘ in Frankfurt nahm der Mainzer Katholikentag für sich in Anspruch, das ‚geistige Parlament des katholischen Volkes‘ zu sein“.
Aber auch das findet sich wörtlich nicht an der von Huber 703, Anm. 3 angeführten Stelle (Verhandlungen 1848, 42ff.). Tatsächlich sprach Buss vom „deutschen Volk“ (Verhandlungen 1848, 14: „Das deutsche Volk ist das Volk des Gewissens“) und von „wir Katholiken“ (ebd. 13) sowie von den „Katholiken Deutschlands“ (ebd.). Korrekt lautet das Zitat:
„Wir [Katholiken] wollen ein geistiges Parlament bilden, niederknieend um den Altar des ewigen gerechten Gottes, vor dem ewigen Richter der Fürsten und Völker, und mit dem Kreuz in der Hand, betend aus tiefinnerstem Gewissen, einstürmen unter die Parteien, mit dem Kreuze, das die Inschrift trägt: ‚In diesem Zeichen wirst du siegen‘“ (ebd. 14).

82 Verhandlungen (Anm. 81) 43.

> auch in der [Frankfurter] Nationalversammlung die ihr gebührende Würdigung und Anerkennung finden".[83]

1867 – nach dem Krieg von 1866, nach dem Ende des Deutschen Bundes und im Zeichen der Gründung des Norddeutschen Bundes – äußerte der Mainzer Bischof Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler, dass 1866 die „in den Herzen des deutschen Volkes" verankerte Überzeugung von der Unmöglichkeit eines „Krieges unter den deutschen Völkern"[84] zerstört worden sei. „Volk" war hier – bei Görres, bei Otto Hardung oder bei Döllinger und auch bei Franz Joseph Buß[85] – entweder die katholische Teilnation oder – bei Ketteler – das seit 1866 auf zwei „deutsche Völker" aufgeteilte deutsche Volk in Kleindeutschland und in Österreich.

Es stellt sich die Frage, ob das in den Anfängen der Liturgischen Bewegung anders war. Dabei kann es hier nicht um Initiatoren der Liturgischen Bewegung außerhalb Deutschlands gehen und somit vor allem nicht um die Benediktinerabtei Solesmes und um Abt Prosper-Louis-Pascal Guéranger[86] oder um den belgischen Katholikentag von 1909 in Mecheln und um den belgischen Benediktiner Lambert Beauduin und seine Forderung nach Demokratisierung der Liturgie,[87] weil diese der frankophonen Kultur angehörten. Zwar gab es auch in Frankreich einen breiten Strom der Romantik[88] – François-René de Chateaubriand, Alphonse de Lamartine, Alfred de Vigny, Victor Hugo –, doch spielte dabei Herder ebensowenig eine Rolle wie der Volksbegriff der deutschen Romantik, an dessen Stelle in Frankreich auch in antirevolutionären Kreisen der Begriff der Nation im Sinne der Revolution stand.

Zwar reichen die Ursprünge oder die Anfänge der französischen Romantik mit dem 1778 gestorbenen Jean-Jacques Rousseau ins *Ancien régime* zurück, wie die der deutschen Romantik in die literarische Bewegung des „Sturm und Drang" – u. a. Goethes „Von deutscher Baukunst" von 1773 oder sein Briefroman „Leiden des jungen Werther" von 1774 – und damit in die letzten Dezennien des Alten Reiches, doch war der Hintergrund der Romantik in Frankreich und *cum grano salis* in der Frankophonie die Französische Revolution, in Deutschland aber die Herrschaft des *Empire français* Napoleons I. So kann es hier nur um Deutschland, um die Benediktinerabtei Beuron und um Pater Anselm Schott gehen – allenfalls ließe

---

83 Ebd. 48f.

84 Von Ketteler 1867, 53.

85 Sehr deutlich bei Buss 1851.

86 Combe 1969.

87 Loonbeek / Mortiau 2001.

88 Aus der Fülle der Literatur hier nur Grob 2008; Engler 2003; Wehle 1998; Krömer 1975.

sich der Augustiner-Chorherr Pius Parsch[89] aus dem niederösterreichischen Klosterneuburg einbeziehen, der aber wegen seines Geburtsjahrgangs 1884 einer jüngeren Generation angehörte.

Anselm Schott, 1843 geboren und zuerst Diözesanpriester des Bistums Rottenburg, seit 1868 Benediktiner in Beuron, später in Maria Laach, wurde durch seine deutsche Übersetzung des Missale Romanum, zuerst 1884, einer der Hauptträger der Liturgischen Bewegung in Deutschland. In diesem Werk – dem Verfasser liegt die vierte Auflage von 1894 vor[90] – gebraucht Schott, der Guéranger mit *L'année liturgique*[91] und mit seinen *Institutions liturgiques*[92] zitiert, den Volksbegriff in seiner einleitenden „Kurzen Lehre von der heiligen Messe“.[93] Aber er gebraucht ihn unspezifisch und synonym zu „Laien“ – von „Laien spricht er im Buchtitel – und zu „Gläubige“, also zu jenem Begriff, den man auch heute, dem Sprachgebrauch der Dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium* des Zweiten Vaticanums von 1964[94] gemäß, in der katholischen Kirche begegnet – genauer: „Gläubige“ im Sinne von *Christifideles Laici* – das war der Titel eines Nachsynodalen Apostolischen Schreibens Johannes Pauls II. von 1988[95] – oder „christgläubige Laien“. Der Schlüsselsatz bei Anselm Schott steht am Anfang der Vorbemerkung. Er lautet:

> „Das ‚Meßbuch‘ möchte ein weniges dazu beitragen, daß der reiche Gebetsschatz der Kirche […] immer mehr den Gläubigen zugänglich und vertraut werde“.[96]

Dieser Satz gibt die Motivation seiner Übersetzung des *Missale Romanum* wieder. Wenn er von „Volk“ spricht –

> „Früher betete das ganze Volk laut; jetzt vertritt der Meßdiener seiner Stelle“[97]

oder

---

89 Zabel 1970; Daigeler 2006; Redtenbacher 2018.

90 Schott 1894.

91 Ebd. V; Guéranger 1880.

92 Schott 1894, VII; Guéranger 1883.

93 Schott 1894, IX–XVI.

94 Zweites Vatikanisches Konzil, *Lumen Gentium* 31,1 und andere Stellen.

95 Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Christifideles Laici* von Papst Johannes Paul II. über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt vom 30.12.1988, in: *Acta Apostolicae Sedis* 81 (1989) 393–521.

96 Schott 1894, V.

97 Ebd. XIf.

> „[…] betet dann der Priester die sogen. Collecte, ein Bittgebet um besondere Gnaden für das ganze anwesende Volk“[98]

oder

> „Hierauf […] betet [der Priester] das ‚Stillgebet‘, daß die geopferten Gaben von Gott wohlgefällig aufgenommen werden und dem Volke zu Heile gereichen mögen“,[99]

so hat das mit Herders Volksbegriff nicht das Geringste zu tun.

Anselm Schott starb 1896. 50 Jahre nach der Erstveröffentlichung seiner Übersetzung des Missale Romanum, 1934, gaben die Mönche der Erzabtei Beuron als 37. Auflage eine Neubearbeitung heraus. Im Vorwort schrieb der Benediktiner Sebastian Gögler:

> „In den 50 Jahren seines Bestehens hat das ‚Schott-Meßbuch‘ tief Wurzel gefaßt im katholischen Volke, so daß der Name des ersten Herausgebers zum Titel des Buches werden konnte. ‚Der Schott‘ brachte bereits in einer Zeit, die das Wort ‚liturgische Bewegung‘ noch nicht kannte, die Schätze der heiligen Liturgie dem katholischen Volke nahe“.[100]

War das hier – oder war es bei den „Gläubigen“ des Anselm Schott 1884 – das „katholische Volk“ des Joseph Görres von 1837 und des Ignaz von Döllinger von 1848 oder die katholische Teilnation? Eines war es sicher nicht: das Volk im Sinne Herders oder Achims von Arnim. Das gilt auch, wenn in demselben Vorwort von 1934 von der „aktiven Teilnahme des Volkes“ und vom „Schott“ als „wahres Volksbuch“ die Rede ist,[101] auch wenn die Formel „aktive Teilnahme des Volkes“ hier die zuerst im Motu proprio *Tra le sollecitudini* Pius’ X. über die Restauration der Kirchenmusik vom 22. November 1903 formulierte[102] und durch die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* des Zweiten Vaticanums von 1963 zum Grundprinzip erhobene *Participatio actuosa*[103] zitiert bzw. antizipiert. Daran ändert auch die Tatsache nichts, dass Gögler in seiner Einführung von „Teilnahme“, von „innerer Mitfeier der heiligen Messe“, von „Gemeinschaftsfeier“, von „Opfer- und Gütergemeinschaft mit den Gliedern der Kirche auf Erden“,

---

98 Ebd. XII.

99 Ebd., XIIf.

100 Schott 1936, IV.

101 Ebd.

102 *Motuproprio „Tra le sollecitudini“ SSmi Pii PP.* X de restauratione musicae sacrae, in: Acta Apostolicae Sedis 36 (1903–1904) 329–339, hier 331: „la partecipazione attiva ai sacrosanti misteri e alla preghiera pubblica e solenne della Chiesa“.

103 Zweites Vatikanisches Konzil, *Sacrosanctum Concilium* 14,1.

von „Opfergemeinschaft mit Christus“ und von „Opfergemeinschaft mit der verklärten Kirche im Himmel“ spricht.[104]

Aber was war es dann? Es war der Volksbegriff im Sinne des Laienbegriffs der katholischen Kirche vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, mit dem „Kleriker und Laien als zwei voneinander völlig getrennte Personenstände betrachtet wurden“:[105]

> *Ex divina institutione sunt in Ecclesia clerici a laicis distincti, licet non omnes clerici sint divinae institutionis; utrique autem esse religiosi* – „Nach göttlicher Anordnung sind in der Kirche die Kleriker und die Laien voneinander verschieden“.[106]

Anselm Schott, Sebastian Gögler und die anderen Protagonisten der Liturgischen Bewegung waren Priester.

Dasselbe gilt für den „Volks-Schott“, der dem Verfasser in der vierten Auflage von 1930 vorliegt.[107] Die erste Auflage erschien, herausgegeben von dem Beuroner Benediktiner Pius Bihlmeyer, 1927. Es handelt sich bei dem „Volks-Schott“ um einen Auszug nur für die Sonntage und die höchsten Festtage. Der Untertitel lautet: „Kleines Meßbuch für die Sonn- und Feiertage zum Gebrauch des katholischen Volkes“. Im Vorwort zur ersten Auflage stehen die Sätze:

> „Schon manchmal wurden Wünsche laut nach Verringerung des großen Umfangs und des dadurch bedingten Preises des Meßbuches von Anselm Schott. Für bestimmte Kreise des Volkes haben diese Wünsche eine gewisse Berechtigung. Dies gab den Anlaß, ein neues ‚Kleines Meßbuch‘ herauszugeben, das den Bedürfnissen weitester Volkskreise […] entgegenkommen soll“.[108]

Ein Blick muss aber noch auf Romano Guardini geworfen werden, der – obgleich der Geburt nach Italiener – seit seiner Kindheit intellektuell in Deutschland sozialisiert wurde und dessen Buch „Vom Geist der Liturgie“ von 1918 auch in der Zusammenhang der Liturgischen Bewegung gehört. Darin lesen wir:

> „Die Liturgie wird nicht vom einzelnen, sondern von der Gesamtheit der Gläubigen getragen. Diese Gesamtheit nun setzt sich nicht nur aus den Menschen zusammen, die

[104] Schott 1894, 20*f.

[105] Ahlers 2015, 289.

[106] *Codex Iuris Canonici* 1917, can. 107.

[107] Volks–Schott 1930.

[108] Ebd. VII.

> gerade in der Kirche sind; sie ist nicht nur die versammelte ‚Gemeinde'. Sie dehnt sich vielmehr über die Schranken des betreffenden Raumes hin aus und umfaßt alle Gläubigen auf der ganzen Erde. Über die Schranke der Zeit greift sie ebenfalls hinweg, insofern sich die auf Erden betende Gemeinschaft auch mit den Heimgegangenen eins weiß".[109]

Guardinis „Gesamtheit der Gläubigen" lag auf der Ebene der „Gemeinschaft der Heiligen" des Credo. Vom Volksbegriff Herders und der Romantik war auch das meilenweit entfernt.

5 Schluss

Das antielitäre Proprium des Volksbegriffs bei Herder und in der Romantik konnte in der katholischen Liturgischen Bewegung nicht zum Tragen kommen. Es hätte die Aufgabe der hierarchischen Ordnung und den Abschied vom Weihepriestertum bedeutet, den auch das Zweite Vatikanische Konzil nicht vollzogen hat, auch wenn es in *Lumen Gentium* mit dem „gemeinsamen Priestertum der Gläubigen"[110] die Einheit des Volkes Gottes „in Erinnerung gerufen hat, […] in das Laien und Kleriker in gleicher Weise eingeschlossen"[111] sind. Für diejenigen, die darüber untröstlich sind, gibt es aber ein Trostpflaster, das uns zum Lateinischen und zu den römischen Gullydeckeln zurückführt: Bei Augustinus und im Mittelalter finden wir für „Volk Gottes" neben *populus Dei* auch *plebs Dei*,[112] womit auch die Bezeichnung *plebanus* oder deutsch „Leutpriester" zusammenhängt – für den „Priester des Volkes", wo Parochianen einer Kloster- oder Stiftskirche eingepfarrt waren; der katholische Priester Ulrich Zwingli war seit 1518 Leutpriester (im hochalemannischen Zürichdeutsch des 16. Jahrhunderts: „lütpriester") des Großmünsterstiftes in Zürich, bis er dieses Amt 1522 niederlegte, woraufhin ihm der Stadtrat von Zürich das reformatorische Predigtamt übertrug.[113] Heute heißt das nicht mehr *plebs Dei*, sondern – so in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils oder im *Codex Iuris Canonici* von 1983 – *populus Dei*: Volk Gottes. Und über dieses heißt es in Canon 204 des *Codex Iuris Canonici*:

---

109 Guardini 1983, 45.

110 Zweites Vatikanisches Konzil, *Lumen Gentium* 14,1.

111 Ahlers 2015, 289f.

112 Schönemann 1992, 250; Hübner 2012–2018, 794.

113 Locher 1979, 107f.

Christifideles sunt qui, utpote per baptismum Christo incorporati, in populum Dei sunt constituti – „Gläubige sind jene, die durch die Taufe Christus eingegliedert, zum Volk Gottes gemacht […] sind“.[114]

Literatur

Adler 1996
H. Adler, Weltliteratur – Nationalliteratur – Volksliteratur. Johann Gottfried Herders Vermittlungsversuch als kulturpolitische Idee, in: R. Otto (Hg.), Nationen und Kulturen. Zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders (Würzburg 1996) 271–284.

Ahlers 2015
R. Ahlers, Die rechtliche Grundstellung der Christgläubigen, in: Handbuch des Katholischen Kirchenrechts (Regensburg ^{3}2015) 289–301.

Althusius 1614
J. Althusius, *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata* (Herborn 1603, ^{3}1614, Nachdruck Aalen 1981).

von Arnim 1805
A. von Arnim, Von Volksliedern, in: Clemens Brentano, Sämtliche Werke und Briefe 6 (Stuttgart 1975) 406–442.

von Arnim / Brentano 1806–1808
Des Knaben Wunderhorn. Alte deutsche Lieder. Gesammelt von A. von Arnim / C. Brentano. 3 Tle. (Heidelberg 1806–1808, dasselbe, hg. von H. Rölleke, Clemens Brentano, Sämtliche Werke und Briefe. Bde. 6–9, 9,1–9,3 [Stuttgart 1975–1978], dasselbe, hg. von H. Rölleke [Leipzig 2003, ^{2}2007]).

Arnold 2005
C. Arnold, „Ansehnliche Trümmer“. Aspekte der katholischen Herder-Rezeption, in: W.-L. Federlin / M. Witte (Hg.), Herder-Gedenken. Interdisziplinäre Beiträge anlässlich des 200. Todestages (Frankfurt a. M. 2005) 1–18.

Bauer 1988
W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, hg. von K. Aland / B. Aland (Berlin / New York ^{6}1988).

Benz 1960
R. Benz, Die romantische Geistesbewegung, in: G. Mann (Hg.), Propyläen Weltgeschichte 8 (Berlin u. a. 1960) 193–234.

Blickle 1983
P. Blickle, Untertanen in der Frühneuzeit. Zur Rekonstruktion der politischen Kultur und der sozialen Wirklichkeit Deutschlands im 17. Jahrhundert, in: Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 70 (1983) 483–522.

[114] *Codex Iuris Canonici* 1983, can. 204 § 1.

Brentano 1833
C. Brentano, Das bittere Leiden unsers Herrn Jesu Christi. Nach den Betrachtungen der gottseligen Anna Katharina Emmerich (Sulzbach 1833), dasselbe, hg. von B. Gajek, Clemens Brentano, Sämtliche Werke und Briefe 26 (Stuttgart 1980): Text; Bd. 27,2 (Stuttgart 1995): Lesarten und Erläuterungen.

Brummack 1989
J. Brummack, Herders Polemik gegen die Aufklärung, in: J. Schmidt (Hg.), Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart (Darmstadt 1989) 277–293.

Buss 1851
F. J. Buss, Die Aufgabe des katholischen Theils teutscher Nation in der Gegenwart, oder der Katholische Verein Teutschlands (Regensburg 1851).

Combe 1969
P. Combe, Histoire de la restauration du chant grégorien d'après des documents inédits (Solesmes 1969).

Les Constitutions
1979
Les Constitutions de la France depuis 1789. Hg. von J. Godechot (Paris 1979).

Daigeler 2006
E. Daigeler, Liturgische Bildung als Weg zur tätigen Teilnahme bei Pius Parsch. Die Seele ist von Natur aus liturgisch (Würzburg 2006).

Deiters 2002
F.-J. Deiters, Das Volk als Autor? Der Ursprung einer kulturgeschichtlichen Fiktion im Werk Johann Gottfried Herders, in: H. Detering (Hg.), Autorschaft. Positionen und Revisionen (Stuttgart / Weimar 2002) 181–201.

Deiters 2005
F.-J. Deiters, „… über Einem Brette, auf offnem allweiten Meere …". Johann Gottfried Herders Konzept der Dichtung als Medium der kulturellen Identität und das Problem einer hermeneutischen Kulturanthropologie, in: Estudios Filológicos Alemanes 8 (2005) 155–168.

Engler 2003
Die französische Romantik (Tübingen 2003).

Engling 1983
C. Engling (Hg.), Emmerick und Brentano (Dülmen 1983).

Fichte 1808
J. G. Fichte, Reden an die deutsche Nation (Berlin 1808) = Fichte Gesamtausgabe 1,10 (Stuttgart / Bad Cannstatt 2005).

Fournier 1961
G. Fournier, L'Esclavage en Basse-Auvergne aux époques mérovingiennes et carolingiennes, in: Cahiers d'histoire 6 (1961) 361–375.

Gemoll 1965
W. Gemoll, Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch (München / Wien [9]1965).

Georges 1913
K. E. Georges, Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch. 2 Bde. (Hannover [8]1913).

Georgi 1783
J. G. Georgi, Rußland. Beschreibung aller Nationen des rußischen Reiches, ihrer Lebensart, Religion, Gebräuche etc. (Leipzig 1783).

Gillies 1962
A. Gillies, Herder, Johann Gottfried von, in: The Encyclopaedia Britannica 11 ([14]1962) 482–484.

Görner 2021
R. Görner, Romantik. Ein europäisches Ereignis (Stuttgart 2021).

Görres 1838
J. Görres, Athanasius (Regensburg 1838, [2]1838) = J. Görres, Gesammelte Schriften 17/1 (Paderborn 1998).

Grimm 1812–1815
Brüder [= J. und W.] Grimm, Kinder- und Hausmärchen, 2 Tle. (Berlin 1812–1815, [2]1819, dasselbe München 1949 [1963]).

Grimm 1840–1878
J. Grimm (Hg.), Weisthümer, 7 Tle. (Göttingen 1840–1878, Nachdruck hg. von D. Werkmüller, Hildesheim / New York 2000).

Grob 2008
I. Grob, Die französische Romantik (München 2008).

Guardini 1983
R. Guardini, Vom Geist der Liturgie. Nachwort von H. Maier (Freiburg i. Br. 1983).

Guéranger 1880
P. Guéranger, L’année liturgique (Paris [7]1880).

Guéranger 1883
P. Guéranger, Institutions liturgiques 3 (Paris 1883).

Haym 1870
R. Haym, Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes (Berlin 1870, Nachdruck Darmstadt 1972).

Herder 1774
J. G. Herder, Auch eine Philosophie zur Geschichte der Bildung der Menschheit. Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts (o. O. 1774).

Herder 1784–1791
J. G. Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 4 Tle. (Riga / Leipzig 1784–1791). Darin Tl. 2 (1785) u. Tl. 3 (1787).

Herder 1793–1797
J. G. Herder, Briefe zur Beförderung der Humanität, 10 Slg. (Riga 1793–1797). Darin Slg. 5 (1795) u. Slg. 8 (1796).

Hölkeskamp 2004
K.-J. Hölkeskamp, *Senatus Populusque Romanus*. Die politische Kultur der Republik – Dimensionen und Deutungen (Stuttgart 2004).

Huber 1968
E. R. Huber, Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789, Bd. 2 (Stuttgart [2]1968).

Hübner 2012–2018
W. Hübner, *Populus* (*plebs*), in: Augustinus-Lexikon 4 (Basel 2012–2018) 790–795.

Irmscher 2015
H. D. Irmscher, Johann Gottfried Herder (Stuttgart 2001, [2]2015).

Jacobs 1970
M. Jacobs, Die Entwicklung des deutschen Nationalgedankens von der Reformation bis zum deutschen Idealismus, in: H. Zillessen (Hg.), Volk – Nation – Vaterland. Der deutsche Protestantismus und der Nationalismus (Gütersloh 1970) 51–110.

Kant 1787
I. Kant, Kritik der reinen Vernunft (Riga 1781, [2]1787).

Kant 1956
I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, in: Werke. Hg. von W. Weischedel, Bd. 2 (Wiesbaden 1956).

Kessler, Leppin 2005
M. Kessler, V. Leppin (Hg.), Johann Gottfried Herder. Aspekte seines Lebenswerkes (Berlin / New York 2005).

Kessler 2007
M. Kessler, Johann Gottfried Herder – der Theologe unter den Klassikern. Das Amt des Generalsuperintendenten von Sachsen-Weimar, 2 Bde. (Berlin / New York 2007).

von Ketteler 1867
W. E. Freiherr von Ketteler, Deutschland nach dem Kriege von 1866 (Mainz 1867, [3]1867).

Klueting 1989
H. Klueting, Das Konfessionelle Zeitalter 1525–1648 (Stuttgart 1989).

Kluge 2011
F. Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache (Berlin / Boston [25]2011).

Kreutzer 1977
H. J. Kreutzer, Der Mythos vom Volksbuch. Studien zur Wirkungsgeschichte des frühen deutschen Romans seit der Romantik (Stuttgart 1977).

Krömer 1975
W. Krömer, Die französische Romantik (Darmstadt 1975).

Locher 1979
G. W. Locher, Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte (Göttingen/Zürich 1979).

Loonbeek / Mortiau 2001
R. Loonbeek / J. Mortiau, Un pionnier. Dom Lambert Beauduin (1873–1960). Liturgie et unité des chrétiens (Louvain-la-Neuve 2001).

Lueder 1812
A. F. Lueder, Kritik der Statistik und Politik nebst einer Begründung der politischen Philosophie (Göttingen 1812).

Luther 1520
M. Luther, An den Christlichen Adel deutscher Nation von des Christlichen standes besserung. Weimarer Ausgabe 6 (Weimar 1888) 404–469.

Maurer 2014
M. Maurer, Johann Gottfried Herder. Leben und Werk (Köln u. a. 2014).

Pallas 1771–1776
J. S. Pallas, Reise durch verschiedene Provinzen des Russischen Reiches (St. Petersburg 1771–1776, Nachdruck Graz 1967).

Redtenbacher 2018
A. Redtenbacher (Hg.), Liturgie als Gnade und Rechtfertigung. Pius Parsch und die liturgische Bewegung in ökumenischer Perspektive (Freiburg i. Br. 2018).

Roubaud 1785
P.-J.-A. Roubaud, Nouveaux synonymes français 3 (Paris 1785).

Safranski 2007
R. Safranski, Romantik. Eine deutsche Affäre (München 2007).

Scheffczyk 1952
L. Scheffczyk, Friedrich Leopold zu Stolbergs „Geschichte der Religion Jesu Christi“. Die Abwendung der katholischen Kirchengeschichtsschreibung von der Aufklärung und ihre Neuorientierung im Zeitalter der Romantik (München 1952).

Schönemann 1992
B. Schönemann, Volk, Nation, Nationalismus, Masse VI: Frühe Neuzeit und 19. Jahrhundert: Einleitender Überblick; VIII: Reformation und konfessionelles Zeitalter; IX: Vom Westfälischen Frieden bis zum Wiener Kongress, in: Geschichtliche Grundbegriffe 7 (Stuttgart 1992) 281–284, 293–302, 302–337.

Scholz 2012
G. Scholz, Clemens Brentano 1778–1842. Poesie – Liebe – Glaube (Münster 2012).

Schott 1894
Das Meßbuch der hl. Kirche (*Missale Romanum*) lateinisch und deutsch mit liturgischen Erklärungen. Für die Laien bearbeitet von A. Schott (Freiburg i. Br. [4]1894).

Schott 1936
A. Schott, Das Meßbuch der heiligen Kirche. Mit liturgischen Erklärungen und kurzen Lebensbeschreibungen der Heiligen. Neubearbeitet von Mönchen der Erzabtei Beuron (Freiburg i. Br. [42]1936).

Schumann 1956
D. W. Schumann, Aufnahme und Wirkung von Friedrich Leopold Stolbergs Übertritt zur katholischen Kirche, in: Euphorion 50 (1956) 271–306.

Sieyès 1789 / 2002
E. J. Sieyès, Qu’est-ce que le Tiers état? ([1789] Paris 2002).

Sieyes 1981
E. J. Sieyes, Politische Schriften 1788–1790. Übersetzt u. hg. von E. Schmitt, R. Reichardt (München / Wien [2]1981).

Verhandlungen 1848
Verhandlungen der ersten Versammlung des katholischen Vereines Deutschlands am 3., 4., 5. und 6. October [1848] zu Mainz. Amtlicher Bericht (Mainz 1848).

Verlinden 1955–1977
Ch. Verlinden, L'esclavage dans l'europe médiévale, Bd. 1: Péninsule Ibérique – France (Paris 1955); Bd. 2: Colonies italiennes du Levant. Levant latin – Empire byzantin (Paris 1977).

Volks-Schott 1930
Der Volks-Schott. Kleines Meßbuch für die Sonn- und Feiertage zum Gebrauch des katholischen Volkes im Anschluß an das größere Meßbuch von Anselm Schott. Hg. von P. Bihlmeyer (Freiburg i. Br. [4]1930).

Wehle 1998
W. Wehle, Kunst und Subjekt. Von der Geburt ästhetischer Anthropologie aus dem Leiden an Modernität – Nodier, Chateaubriand, in: R. L. Fetz u. a. (Hg.), Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität 2 (Berlin / New York 1998) 901–941.

Werner 1992
K. F. Werner, Volk, Nation, Nationalismus, Masse V: Volk als Masse, Unterschicht, in: Geschichtliche Grundbegriffe 7 (Stuttgart 1992) 245–281.

Zabel 1970
J. Zabel, Pius Parsch. Wegbereiter der liturgischen Erneuerung (Königstein [3]1970).

Zedler 1746
Großes vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschafften und Künste, verlegt von J. H. Zedler, Bd. 50 (Halle / Leipzig 1746).

Von der deutschen Jugendbewegung und romantischen Volksidee zur Umweltbewegung

Von Domenico Palermo

Abstract: *From the German Youth Movement and Romantic Folk Idea to the Environmental Movement* – The German Youth Movement 120 years ago represents a comprehensive picture of the birth, development, crisis, ideological drift and end of a youth movement that had within it all those peculiarities that would inform future environmental movements, and not only contemporary ones. Analysing their history can make it clear what the roots of the contemporary human crisis are, an unresolved confrontation between the human being and the modern technology, in continuous development in all its complexity.

1 Zeitgenossenschaft und Reflexionen über die Natur

Die Umweltbewegungen haben die Welt auf die Probleme aufmerksam gemacht, die sich aus der Industrialisierung und der damit verbundenen Ausbeutung der natürlichen Ressourcen ergeben. In den westlichen Ländern hat sich ein Bewusstsein für die Zerbrechlichkeit der Natur angesichts der fortschreitenden Technologie entwickelt, das sich dann weltweit ausbreitete. Es regte sich, besonders in der jüngeren Generation, der Wunsch, die Gesellschaft zu verändern, indem man die bürgerlichen Institutionen ablehnte und eine neue politische und soziale Ordnung anstrebte. Doch das Zusammengehen des Technizismus mit Romantizismus[1] und Nihilismus führte letztlich dazu, dass diese Bewegungen ihr ursprüngliches Ideal verrieten: die Beziehung zwischen Mensch und Natur zu erneuern.

In den letzten zwei Jahren haben die Jugendumweltbewegungen von *Fridays For Future* die Themen und Methoden des Protests der Jugendlichen wieder aufgenommen, die seit den 1960er Jahren die Seele der jugendlichen Gegenkultur darstellten, indem sie auf der Straße mit Nachdruck forderten, den Notstand der ökologischen Krise und insbesondere der Klimakrise durch schnelle, auf der Heuristik der Angst basierende Lösungen anzugehen.[2] Die Ver-

[1] Die Romantik ist eine der beiden theoretisch-existentiellen Säulen der Wandervogel-Bewegung, deren geistige Ausstrahlung bis in die Gegenwart reicht und in einer mal stärkeren, mal schwächeren Art neue Bewegungen formt. Vgl. G. Moretti, Presentazione, in: Palermo 2018, 7f.

[2] Vgl. Jonas 1979. Jonas meint, dass die Heuristik der Angst zwar nicht das letzte Wort bei der Suche nach dem Guten, aber ein äußerst nützliches erstes Wort sei. Die Heuristik der Angst als Grundlage für verantwortungsbewusstes Handeln wurde von Jonas sicherlich deshalb bevorzugt, weil sie

schärfung des Gegensatzes zwischen Fortschritt und Umwelt hat im Konzept der Nachhaltigkeit eine scheinbare Lösung gefunden, die aber die wirtschaftliche Entwicklung – ein klarer, praktisch bewährter Auftrag – nicht mit einem unklaren, praktisch nicht definierten Konzept wie dem der Bewahrung der Natur vor einer unbegrenzten Ausbeutung im Namen eines bedingungslosen Fortschritts dialektisch zu verbinden vermag.

Die Debatte hat sich in der Folge auf die ökologische Krise eingeschworen[3] und die eigenen kulturellen Wurzeln im Gedankengut der amerikanischen Umweltschutzbewegung (*American Conservation Movement*)[4] und in der Heideggerschen Philosophie gesucht. Sie hat sich gerade aus der Heuristik der Angst gespeist, die das Handeln mit dem ständigen Risiko einer nahen Katastrophe untermauert, auf die man sozusagen nur im Notfallmodus und bei eingeschränkten Freiheitsrechten reagieren könne, weil nicht einmal Zeit zum Nachdenken und Wählen bleibe.

Die Umweltschutzdebatte vermag immer weniger zur Kultur beizutragen und wird mehr und mehr zu einer sterilen und komplexen Auseinandersetzung darüber, wie es technisch machbar ist, die Menschheit zu retten. Man verliert dabei das Ziel aus den Augen, das menschliche Sein in seiner Gesamtheit zu retten. Dazu ist es freilich nötig, die Wurzeln einer Weltanschauung zu verstehen,[5] die nicht zur Bewahrung des gemeinsamen Hauses, der Erde, führen kann.

Die Geschichte der deutschen Jugendbewegung, die vor mehr als 120 Jahren entstand, bietet einen Zugang zu den Besonderheiten der heutigen Umweltschutzbewegung. Diese wiederum kann besser „gelesen" werden als jede andere zeitgenössische Bewegung, weil sie über einen langen Zeitraum hin wuchs und heranreifte, während der Katastrophe des Ersten Weltkriegs in die Krise geriet, sich in eine ideologisch orientierte Bewegung umwandelte und sich dann in der Konfrontation mit dem Nationalsozialismus auflöste. Ein solcher Rhythmus und die darin zu findenden Fehler sind formal nicht untypisch für Jugendbewegungen auch späterer Zeit. Konkret findet man bei allen Jugendbewegungen folgende drei Elemente:

---

schneller und besser geeignet war, eine Katastrophe zu bewältigen, die er bereits Ende der 1970er Jahre als unmittelbar bevorstehend empfand. Dieselbe Angst kann aber auch die niedrigsten Instinkte des Menschen beflügeln. Wenn sie die Gesellschaft zu einer plötzlichen Änderung der eingefahrenen Gewohnheiten bewegen kann, kann sie auch der Weg sein, die ökologische Krise in eine Ökodiktatur zu verwandeln.

3 Vgl. Hösle 1991. Der Begriff der ökologischen Krise beschreibt in einer ersten, nicht erschöpfenden Definition das ungesunde Verhältnis zwischen Mensch und Natur, wobei diese von jenem ausgebeutet wird, um mit Hilfe von Technologie Wirtschaftswachstum zu erzielen.

4 Man denke an George Perkins Marsh, Henry David Thoreau, John Muir, Gifford Pinchot. Einen anderen Zugang zur Natur hatte Ralph Waldo Emerson, der nicht unter die Umweltschützer gerechnet werden kann.

5 Zum ideologischen Aspekt siehe Franchi 2021, 803-809.

- das ungeduldige Drängen der Jugend, die Welt zu verändern;
- der Generationenkonflikt, insofern die Jugend die Vergangenheit verurteilt und die überkommene Kultur ablehnt;
- die jugendliche Gewissheit, allein im Besitz der Wahrheit zu sein;

Bei diesem letzten Punkt besteht die Wahrheit darin, nur eine Realität zu sehen, nämlich die problematische Beziehung zwischen Menschheit und Technik. Das hat dazu geführt, dass alle Bewegungen in einer bestimmten politischen Ordnung das Übel ausmachen, das möglichst in einer Generation zu beseitigen sei, um die Erde zu retten. Am Ende steht ein pantheistischer Monismus, der die Umwelt mit dem Leben gleichsetzt.

2 Der romantische Protest der deutschen Jugendbewegung

1896 entstand aus einer einfachen Wandergruppe junger Leute aus einer Stenographieklasse eine Bewegung mit Tausenden von Anhängern in allen deutschsprachigen Ländern: die Wandervögel. Ihnen gelang es im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts, sich in ganz Deutschland und darüber hinaus zu verbreiten, indem sie ein einfaches Leben im Kontakt mit der Natur vorschlugen, geführt von ein paar Jahre älteren Leitern, die innerhalb der Gruppe[6] unabhängig und ohne jegliche elterliche Kontrolle ernannt wurden.[7] Sie sangen und tanzten auf den Dorf-

[6] Der (Jugend-) „Führer" – ein unpolitischer Begriff – genoss hohes Ansehen, da er von den Mitgliedern der Gruppe aufgrund seiner Qualitäten ernannt wurde. Nach ihrer Machtübernahme nutzten die Nazis diese bei der damaligen Jugend beliebte Leitfigur, um das Image von Adolf Hitler aufzubauen.

[7] Die deutsche Jugendbewegung unterschied sich von den Pfadfindern, die einige Jahre später entstanden, und von den religiösen Bewegungen, die in den romanischen Ländern zahlreicher und präsenter waren. Sie unterschied sich von den beiden Bewegungstypen durch ihre Unabhängigkeit von den Erwachsenen, ihre Liebe zur Natur, die es zu schützen, zu respektieren und in einem neuen pantheistischen Kult zu verehren galt, ihre Abneigung gegen die bürgerliche Welt und ihre romantische Verachtung für den Fortschritt und die industrielle Entwicklung, die nur dazu geeignet waren, die Umwelt zu verschmutzen und zu zerstören. Die Pfadfinder lebten in einem Verhältnis der Unterordnung unter die erwachsenen Führer in einer hierarchischen Struktur, an deren Spitze der Gründer Baden-Powell stand, und ihre Beziehung zur Natur war instrumentell: Sie diente dem Wachstum eines gesunden Menschen, der einige einfache Lebensregeln respektierte und durch das Leben in der freien Natur gestärkt wurde. Die englische Bewegung entstand und erkannte sich in der bürgerlichen Welt, deren soziale Regeln sie nicht in Frage stellte. Sie kritisierte nicht den Fortschritt, da sie mit dem Ziel geboren wurde, gute Untertanen zu erziehen, die die monarchische Ordnung respektierten. Die religiösen Bewegungen unterschieden sich sowohl in ihrem Glaubensbekenntnis als auch in ihrem Respekt vor einer Hierarchie, der kirchlichen, die außerhalb der Bewegungen selbst stand, und vor allem in ihrer vernachlässigbaren Beziehung zur Natur. In Deutschland schlossen

plätzen, luden andere Jugendliche ein, an ihren Waldspaziergängen, ihren Zeltlagern unter freiem Himmel, ihren Feiern am Lagerfeuer und dem Singen von Volksliedern zur Sonnenwende teilzunehmen. Die Erstellung und Verbreitung von Zeitschriften mit künstlerischen und romantischen Illustrationen und Fotos, die von den Jugendlichen selbst aufgenommen wurden, waren das Instrument, das sie zur Avantgarde der Kommunikation machte, insbesondere als sie auch erste Filme drehten.

Diese erste romantische Phase stellte den Moment des Aufstiegs dar, als die Jugendbewegung ingeniös die tiefe Spannung zwischen der Schönheit der Natur und der konstruktiven, aber auch zerstörerischen Kraft der industriellen Entwicklung „spürte". Ihr naiver Idealismus stieß vielfach auf den Widerstand der Schulbehörden und der Familien, wenn auch ihr Versuch, dieser Spannung entgegenzuwirken, einer der Gründe dafür war, dass sie die Sympathie nicht weniger Erwachsener und Intellektueller gewinnen konnte.[8]

Der Höhepunkt der ersten Phase war das Treffen auf dem Meißner (Anhöhe südöstlich von Kassel) im Oktober 1913, wo sich Wandervogelgruppen aus ganz Deutschland trafen, um den hundertsten Jahrestag der Völkerschlacht bei Leipzig (16.–19. Oktober 1813) auf alternative Weise zu feiern. Es waren zahllose Jungen und Mädchen anwesend sowie eine große Gruppe Erwachsener, von denen einige eingeladen waren, sich für ihre Anliegen einzusetzen, andere waren aus persönlicher Neugier da. Auf diesem großen Treffen, das gewissermaßen Woodstock-Ereignisse der 1960er Jahre vorwegnahm, entstand ein neuer Geist, der die Bewegung zu prägen begann: die Ablösung der bürgerlichen Mythen des persönlichen Erfolgs, des Wettlaufs um Profit und des individuellen materiellen Wohlstands durch ein „Zurück zur Natur".

3 Suche nach einem neuen ideologischen Programm

Doch die Wirklichkeit war eine andere, und sie zeigte sich in all ihrer Grausamkeit in den Schützengräben des Ersten Weltkriegs, wo der Glaube der Jugend, Deutschland verändern zu können, auf die Feindseligkeit der Bauern und Arbeiter stieß. Die Jugendbewegung glaubte,

sich mehrere religiöse Gruppen der Jugendbewegung an, die ihre Werte teilten und sich nur durch das Bekenntnis zu einem Glauben und die Anwesenheit von geistlichen Führern unterschieden, die jedoch den Geist der Unabhängigkeit von den Erwachsenen respektierten.

[8] Die Eltern setzten sich für die Jugendlichen ein und gründeten Elternvereine, um die Freiheit ihrer Kinder vor Eingriffen der Schulbehörden zu schützen (vgl. Mogge 1985); Intellektuelle wie Ludwig Gurlitt und Gustav Wyneken versuchten, diese Jugendbewegung, die die bürgerliche Ordnung und den kapitalistischen Fortschritt in Frage stellte und ein neues Erziehungsmodell und ein neues Verhältnis zwischen Mensch und Natur vorschlug, das in der Lage war, die moderne Verherrlichung der Technik in Frage zu stellen, nicht nur zu schützen, sondern auch zu konditionieren – mit wenig Erfolg.

mit Hilfe der Bauern und Arbeiter eine mythologische Rückkehr zur Natur gegen die bürgerliche Gesellschaft aufbauen zu können, während es diesen nur ums Überleben ging.

Die Tragödie des Ersten Weltkriegs hat die gesamte Geschichte der zweiten Phase, der bündisch-korporativen Periode, geprägt. Die jungen Leute waren auf sich allein gestellt und entwickelten, nachdem sie besiegt nach Hause zurückgekehrt waren, die Idee, dass es an der Zeit sei, das romantische Ideal in eine politische Aktion zu verwandeln, die in der Lage wäre, eine neue Revolution, die konservative Revolution, aufzubauen, die sie mit dem Kampf zusammen mit den Freikorps im Osten begannen und, wieder zu Hause, mit der Ablehnung der Weimarer Republik fortsetzten.

Innerhalb der Jugendbewegung entstanden neue, alternative Umweltgruppen, nationalistische und kommunistische Strömungen heidnischer Inspiration[9] mit Verbindungen zu esoterischen Erfahrungen, wie die Steinersche Anthroposophie und ihre biodynamische Landwirtschaft, sowie neue Jugendgruppen christlicher Inspiration. Unter den religiösen Gruppen ist der katholische Quickborn erwähnenswert, der in den 1920er Jahren von Romano Guardini spirituell geführt wurde und eine Generation junger Menschen schuf, die sich von der Kontrolle der kirchlichen Hierarchie befreite und es vermochte, nicht in den ideologischen Sog der Jugendbewegung zu geraten. Allerdings besaß der Quickborn in den 1930er Jahren angesichts des Vormarschs des Nationalsozialismus und der Gewalt der Hitlerjugend weder die Kraft noch die Fähigkeit, sich als echte Alternative zu präsentieren; sie konnte den Aufstieg Hitlers nicht aufhalten.

4 Das Schrifttum der deutschen Jugendbewegung

Die kulturellen Bezüge der Jugendbewegung lassen verstehen, weshalb sie mit der Zeit zu einer ideologischen Bewegung wird. Die Wurzeln liegen, bewusst oder unbewusst, in der romantischen Literatur, in der es viele Hinweise auf wandernde Helden gibt und in der das Vagabundieren zum Leben des Menschen selbst gehört. Eines der frühesten und ältesten germanischen Gedichte zu diesem Thema ist die Geschichte von Beowulf, der auf den Reichtum verzichtet, den er in jahrelangen siegreichen Schlachten errungen hat, um seine Reise auf der Suche nach

[9] In diesem Kontext gab es auch eine starke Verbindung zum Hutterertum, das in Deutschland durch die Lektüre von Texten und Dokumenten über den christlichen Kollektivismus wiedergeboren wurde und durch die Gründung der Gemeinschaftsbewegung Druderhof 1920 in Sannerz neu begründet wurde. Der Mitbegründer dieser christlichen Bewegung, Eberhard Arnold (1883–1935), pflegte eine enge Verbindung zu den Wandervögeln. Er war überzeugt, dass sich die religiöse Bewegung an der Lebens- und Naturliebe der deutschen Jugendbewegung orientieren sollte, um die Echtheit des Glaubens des alten und verschwundenen Hutterertums zu beleben. Vgl. Tyldesley 2003, 39ff.

neuen Herausforderungen fortzusetzen. Das Wandermotiv prägt die meistgelesenen Werke des jungen Wandervogels, wie Goethes „Werther", Hölderlins „Hyperion", Eichendorffs „Wanderer" und vor allem die Werke von Hermann Hesse.

Bei diesen Autoren übernimmt die Natur die Funktion des Trösters für den modernen Menschen, der sich nicht an den realen Fortschritt anpasst, der die alten sozialen Bindungen aufhebt und an dessen Stelle einen industriellen Produktivismus setzt.

Der junge Werther verkörpert das Gefühl der Unfähigkeit, die historische Epoche, in der er lebt, mit dem Voranschreiten der industriellen Revolution und der Nähe der französischen Revolution zu verändern. Er vertritt eine alternative Vision zur wissenschaftlichen und utilitaristischen: Die Freiheit des Individuums und des Volkes verbindet sich mit einer pantheistischen Vision der Natur, der tröstenden Mutter, die vom Rationalismus verraten wird. Im Hyperion stellt Hölderlin den Werten der französischen Revolution die Werte der deutschen Kultur gegenüber, die auf einer untrennbaren Beziehung zwischen Mensch, Volk und Natur beruhen: ein Kontrast, der in der Lage ist, das nationalistische Einheitsgefühl zu entfachen, das die Wandervögel wie Hyperion dazu brachte, am Ersten Weltkrieg teilzunehmen, in dem Irrglauben, sie könnten die Gesellschaft durch Gewalt verändern.

Weniger engagiert und eher ein Träumer ist Eichendorffs junger „Wanderer", der wie ein Porträt der ersten Jugendlichen der Bewegung wirkt. In einer phantasievollen Erzählung zeichnet der Autor einen Raum der Freiheit, der den jungen Menschen im Zeitalter der industriellen Entwicklung verwehrt bleibt. Der Arbeit für das Überleben stellte er die Idee eines „ewigen Sonntags im Gemüte" gegenüber, der aus einem wandernden Leben im Kontakt mit der Natur besteht und die Annehmlichkeiten eines bürgerlichen Lebens ohne Freiheit ablehnt.[10]

Goethe, Hölderlin und Eichendorff stellen die ideelle Basis dar, auf der die Kultur der Jugendbewegung wächst, geprägt durch die Lektüre von Nietzsches „Also sprach Zarathustra" und vor allem durch die Werke von Hermann Hesse: „Hermann Lauscher", „Peter Camenzind", „Knulp" und „Demian". Zarathustra wird zum Propheten der Bewegung, weil er die Geißel der bürgerlichen und christlichen Gesellschaft ist, die er für die Unterwerfung der Natur unter die menschlichen Interessen verantwortlich macht. Der Übermensch verachtet nämlich die bürgerliche Moral und ihre Strukturen, etwa die Metropolen, die er für Elendsorte hält, die von den Geschäftsleuten künstlich um ihres Profits willen am Leben gehalten werden.

Mit seinen Figuren, die fast alle aus Liebe zur Natur auf Wanderschaft gehen, stellt Hesse die Gefühle dieser wandernden Rebellen in einer Gesellschaft dar, die sie nicht akzeptieren will. In seinen Erzählungen schafft der deutsche Autor in der Gedankenwelt der jungen Menschen eine neue mystische Beziehung zur Natur, die die Kraft hat, zu einer Naturreligiosität zu

[10] J. von Eichendorff, Novellen und Gedichte (München / Zürich 1952) 15 (Aus dem Leben eines Taugenichts).

werden, zu einer neuen Definition von Gut und Böse, die die christlichen Gebote, die als Teil der bürgerlichen Moral betrachtet werden, umstoßen. Diese Fähigkeit, mit jungen Menschen zu kommunizieren, macht Hesse zur kulturellen Brücke zwischen der deutschen Jugendbewegung und den amerikanischen Jugendbewegungen der 1960er und 1970er Jahre.

5 Die Philosophie der deutschen Jugendbewegung

Deshalb ist die deutsche Jugendbewegung als konsequente Frucht der romantischen und nihilistischen Philosophie zu betrachten.[11] Die Einladung des Philosophen Ludwig Klages, des letzten Heidelberger Romantikers, zum Treffen auf dem Meißner im Jahr 1913 kann als Beleg dafür angesehen werden. Da er nicht teilnehmen konnte, schickte er seinen Aufsatz „Mensch und Erde", in dem er die grundlegenden und praktischen Fragen dessen behandelte, was heute als Philosophie der ökologischen Krise bekannt ist. Seine „umweltpolitischen" Ideen, die originell und ihrer Zeit voraus waren, sind bei der historischen Rekonstruktion der Umweltphilosophien in Vergessenheit geraten. Das hat die Geschichte der ökologischen Krise und der Umweltphilosophien verfälscht, weil sie so ihrer romantischen und goetheschen Wurzeln beraubt wird.

Neben Klages wurden diese jungen Menschen auch von Philosophen beeinflusst, die einen ganz anderen Hintergrund und eine andere Ausbildung hatten, wie Oswald Spengler, Rudolf Steiner und Romano Guardini.

Spengler, der nie mit der Jugendbewegung in Verbindung stand, gelang es mit seinem in den ersten Nachkriegsjahren veröffentlichten Werk „Der Untergang des Abendlandes", seine organische,[12] stark technikkritische Sicht der Geschichte zu vermitteln. Er lieferte den jungen Leuten die Argumente, den Glauben in den linearen, endlosen Fortschritt der Völker zu kritisieren, und machte ihnen bewusst, dass das Verhältnis zwischen Zentrum und Peripherie die Grundlage für die Zerstörung der Bindung des Menschen an die Natur ist. Dieser nihilistischen Vision begegneten viele mit Steiners anthroposophischem Gedankengut, das den Aufbau einer anderen Gesellschaft vorschlug, die auf einer alternativen und esoterischen Lebens- und Produktionsweise beruhen sollte, und zwar durch die biologisch-dynamische Landwirtschaft, eine Praxis, die den ökologischen Landbau vorwegnahm. Steiner wollte der

[11] Siehe dazu Moretti 2013.

[12] Spengler stellt eine organische Verbindung zwischen der Natur und der Geschichte her und öffnet sie jenseits eines positivistischen Kausalitätsdenkens für einen Vitalismus, in dem sich die Völker in lebendige Wesen mit Geburt, Wachstum und Verfall verwandeln. Dabei spielt die Beziehung zur Technik eine entscheidende Rolle. Diese Beziehung ist nämlich die Frucht der Zivilisation, die die Natur umwandelt und unterwirft. Sie ist die Kraftquelle eines Volkes.

Herausforderung einer konsumorientierten und zerstörerischen Moderne mit einer stärkeren Orientierung an natürlichen, dem Menschen entsprechenden Rhythmen begegnen.

Im gleichen Zeitraum wurden diese gegensätzlichen Visionen durch die Gedanken des Theologen und Philosophen Romano Guardini ergänzt, der in seiner Rolle als geistiger Führer der Quickborn-Bewegung die Möglichkeit hatte, insbesondere jenen jungen Menschen, die sich im christlichen und katholischen Glauben wiedererkannten, seine Vorstellung von der komplexen Beziehung, die im Zeitalter der Technologie zwischen Mensch und Natur entstanden war, zu vermitteln. Er problematisiert die Unfähigkeit des Menschen, das Schöne zu erfassen. In seinem Werk „Briefe vom Comer See" thematisiert er die Grenzen der Technik, wobei es aber der Drang des Menschen ist, diese Grenzen fortwährend zu überschreiten, zum Schaden der Erde und ihrer Bewohner. Guardini verstand, dass die Moderne nicht abgelehnt werden konnte, da sie gerade in Gang war, dass sie aber von innen heraus verändert werden musste, und zwar durch ein Handeln und Denken „in Gegensätzen".[13] In diesem Klärungsprozess begann Guardini, die Beziehung zwischen Mensch und Schöpfung neu zu gestalten, um dem Drang nach grenzenlosem Fortschritt durch die Verlebendigung der menschlichen und religiösen Erfahrung zu begegnen.

Die faszinierende Figur des Übermenschen, die Nietzsche ankündigte, zog die jungen Leute in ihren Bann, ebenso wie seine unheilvollen Prophezeiungen über die westliche Zivilisation. In der Tat ist Zarathustra, um Giampiero Moretti zu zitieren, kein anderer als Goethes „Deutscher", der das moralische Kleid des Christentums endgültig abgelegt hat.[14] Das komplexe philosophische Konstrukt des deutschen Intellektuellen begegnete den jungen Leuten bereits ausgearbeitet und vereinfacht in den Werken Hermann Hesses, dessen Ankündigung des Nihilismus, des Sinnverlusts aller Werte, faktisch zugleich das Ende der Analogie als tragender Struktur der romantischen Weltanschauung bedeutet.[15]

In der frühen Nachkriegszeit erschütterten die schlechten wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse in Deutschland nach dem Ende des wilhelminischen Zweiten Reichs auch die Freie Deutsche Jugend. Auf der Suche nach einem Ausweg aus dem Chaos schlug sie noch überzeugter den Weg der Ablehnung der christlichen Moral ein und suchte eine neue Gesellschaft auf der Grundlage des Bundes und der völkischen Ideologie. Klages und Spengler

[13] Ein praktisches Beispiel für diese Haltung war die Aufforderung an junge Menschen, die Zeit, in der sie leben, zu überschreiten, um sie intensiver zu leben. Das entsprang dem Glauben an die doppelte Natur des Menschen, die geistige als Kind Gottes und die leibliche als Teil der Erde. In dieser Dualität lud der Theologe die jungen Menschen ein, Hoffnung auf den Aufbau einer besseren Welt zu setzen, in der die Technologie zur Befreiung des Menschen beiträgt und nicht zur Unterwerfung der Natur und letztlich des Menschen selbst, der in einer mechanischen Rationalität gefangen ist.

[14] Moretti 2013, 191.

[15] Ebd. 178.

stehen für diese epochale Dichotomie: Während Klages eine romantische Kritik der Moderne im Namen der Verteidigung des Vitalismus vorschlägt, der in jedem Lebewesen, auch dem pflanzlichen, vorhanden ist, verkörpert Spengler mit seinem hoffnungslosen Pragmatismus und Pessimismus den Triumph des Nihilismus.[16]

Diese Zerrissenheit der Seele bei der ideologischen Suche nach Wahrheit wird dazu beitragen, dass am Ende des Kampfes zwischen dem Dionysischen und dem Apollinischen ein blinder Glaube an den technologischen Fortschritt in Verbindung mit einem ungezügelten Nihilismus steht: Ausdruck des Willens des Menschen zu einer von allen moralischen Zwängen befreiten Macht.

Mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs schien Nietzsches Denken aus dem westlichen Kulturhorizont verschwunden zu sein, da es als Grundlage für den Totalitarismus des Dritten Reichs galt. Doch die Zeit des Wiederaufbaus in Europa und der weit verbreitete Wohlstand in den Vereinigten Staaten ließen auf beiden Kontinenten neue Jugendbewegungen aufblühen, die in der Lage waren, dem romantischen Gedanken von der „Idee der Natur als ein heiliges und unantastbares Ganzes" neues Leben einzuhauchen.[17] Dies brachte den Gegensatz zwischen Neoromantik und Nihilismus zurück. Das romantische Denken war jetzt aber ein blasser Abglanz dessen, was die jungen Menschen zu Beginn des 20. Jahrhunderts bewegt hatte, und die Synthese führte zu Pessimismus und der Suche nach einem Wissen, das nicht mehr der Moral und der Religion unterworfen war. Alles lief darauf hinaus, das Leben nur als solches zu akzeptieren, in seiner Materialität.[18] In diesem Kontext erlebte Hermann Hesse in den Vereinigten Staaten ein zweites literarisches Leben. Es kam zu einer Wiederbelebung umweltbewusster Lebensformen, und der kulturelle Einfluss von Steiners anthroposophischem Gedankengut wuchs bei den für Umweltfragen sensiblen Menschen. Das Gespenst des Nietzsche'schen Denkens schwebte und schwebt noch immer in der Luft.

Romano Guardini hatte hingegen die überwältigende und verführerische Kraft des Denkens des deutschen Intellektuellen Nietzsche gut verstanden und konzentrierte sich auf das Studium der polaren Gegensätze, die die Zeitgenossenschaft spalteten. Er wollte der jungen Generation

---

16 Ebd. 216. Der Autor betont, dass "nel suo discorso celebrativo per l'ottantesimo anniversario della nascita di Nietzsche, nel 1924, Spengler dimostrò di essere piuttosto lontano dall'essenza del romanticismo; […]. Spengler giungeva a proclamare che «il modo attuale di considerare la storia deve al romanticismo non la profondità, ma soltanto l'atto di inizio». Questo ci fa capire come il "pessimista" Spengler, in fin dei conti, fosse ben lontano dal poter approvare l'aspra critica di Klages allo *spirito della modernità*. Klages aveva "subìto" Nietzsche, ma era rimasto un romantico; Spengler, nella sua accettazione piena del volontarismo nietzscheano e nella mancanza di una vera *pietas* verso il passato, è un precursore del falsificazionismo e del pragmatismo attuali, con i quali il suo relativismo potrebbe essere proficuamente messo a confronto."

17 Moretti 2013, 186.

18 Vgl. ebd.

das kulturelle Instrumentarium an die Hand geben, dass sie nicht in die den beiden Gegensätzen innewohnenden Aporien verfielen, vielmehr die Spannung in Treue zu Christus lebten. Guardinis Erfahrung mit den Jugendlichen von Quickborn stellt auch einen Weg für die Gegenwart dar. In der Spannung zwischen einer romantischen Rückkehr in die Vergangenheit mit einem ehrfürchtigen und ängstlichen Blick auf die Natur und der Schaffung des neuen Menschen, der im schieren Vertrauen auf den technischen Fortschritt eine neue Beziehung zur Umwelt schafft, liegt die Suche nach der Wahrheit in der Verantwortung des Menschen gegenüber der Erde und der Vision einer ganzheitlichen Entwicklung des Menschen.

Literatur

Franchi 2021
G. Franchi, La ricostruzione e il problema delle ideologie, in: E. Bettini / D. Tondini (Hg.), Investire per costruire 3 (Teramo 2021) 803–810.

Hösle 1991
V. Hösle, Philosophie der ökologischen Krise (München 1991).

Jonas 1979
H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation (Frankfurt a. M. 1979).

Mogge 1985
W. Mogge, Bilder aus dem Wandervogel-Leben (Wuppertal 1985).

Moretti 2013
G. Moretti, Heidelberg romantica. Romanticismo tedesco e nichilismo europeo (Brescia 2013).

Palermo 2018
D. Palermo, I precursori dell'ambientalismo. Storia e cultura del Movimento Giovanile Tedesco (Tricase 2018).

Tyldesley 2003
M. Tyldesley, No Heavenly Delusion? A comparative Study of Three Communal Movements (Liverpool 2003).

Volk und Volkstümlichkeit in der Älteren evangelischen Liturgischen Bewegung

Von Konrad Klek

Abstract: *People and Popularity in the Older Protestant Liturgical Movement* – The "Older Liturgical Movement" ("ältere liturgische Bewegung", ca. 1890 to 1920), led by the theologians Friedrich Spitta and Julius Smend, who taught in Strasbourg, propagated a "popular" service that was related to the needs of the people. Spitta and Smend have tried this in their own pastoral practice, some examples of which are presented. The integration of the specifically German musical culture in song and church music plays a central role. The model of a Protestant German nation, which was constituted in the time of the Reformation, forms the background. The song "Kommt her, des Königs Aufgebot", published by Spitta in 1898 with an anti-Catholic thrust, was surprisingly received in the 1930s by both the Catholic Youth Movement and the Protestant Confessing Church (Bekennende Kirche) as a "Kirchenkampf"-song against the National Socialist regime.

1 Die Ältere liturgische Bewegung und ihre Protagonisten

Die Bezeichnung „Ältere liturgische Bewegung" wurde nach Etablierung der liturgischen Bewegungen im 20. Jahrhundert dem Vorgängerphänomen zugewiesen, das unter den geistes- und kulturgeschichtlich abweichenden Koordinaten des ausgehenden 19. Jahrhunderts bzw. der sogenannten Jahrhundertwende angesiedelt war.[1] Als „Jüngere liturgische Bewegung" verstanden sich in den 1920er Jahren die hinsichtlich der historischen Zeitschiene formell, aber auch inhaltlich „jüngeren", insofern sie in einer „Jugendbewegung" gründeten.

Die vorausgehende liturgische Bewegung ist wesentlich mit den beiden Namen Friedrich Spitta (1852–1924) und Julius Smend (1857–1930) verknüpft, ein lebenslang gemeinsam agierendes Theologen-Tandem, das mit der ab April 1896 redigierten „Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst" (MGKK) erstaunlich viele Mitstreiter um sich versammeln konnte bei prinzipieller Offenheit in dogmatischen wie liturgiepraktischen Gestaltungsfragen.[2]

---

[1] Siehe zum gesamten Komplex Klek 1996a. Eine detaillierte inhaltliche Studie zu Smend lieferte Siemoneit 1999.

[2] Zur MGKK siehe den Jubiläumsbeitrag Klek 1996b.

Diese „Monatschrift“[3] überlebte die sogenannte „Zeitenwende“ 1918 und auch die folgende Inflation, Spitta blieb Schriftleiter bis zu seinem Tod im Jahr 1924, Smend übernahm danach bis zu seinem Lebensende am Pfingstsamstag 1930. Er starb am 7. Juni auf den Tag genau sechs Jahre nach seinem Freund Spitta.

Spitta und Smend waren beide sehr erfolgreiche Netzwerker über die universitären Kreise hinaus, etwa im Verband der Deutschen Evangelischen Kirchengesangvereine (seit 1883) und in der Neuen Bachgesellschaft (seit 1900), deren Vorsitzender Smend seit 1924 sogar war. Als Ruhestandsprojekt war Smend in der 1926 eingesetzten Kommission zur Revision der preußischen Agende engagiert, bei welcher der Altersdurchschnitt der Mitglieder ziemlich hoch war. Das kurz vor Smends Tod 1930 vorliegende Ergebnis eines „Entwurfs“ war eine Totgeburt und kam nie zur Einführung. Für die Jüngeren in den 1920er Jahren war Smend allerdings der Inbegriff eines Grandseigneur, eines durchaus liebenswerten „alten Herrn“, der „altmeisterlich“ das Metier von Liturgik und kirchlicher Kunst zu behandeln wusste und in guter alter Liberalität den Anliegen der Jüngeren in der „Monatschrift“ durchaus Platz einräumte.

Begonnen hatten Spitta und Smend ihre Zusammenarbeit selber als junge Heißsporne. Beide waren in Bonn, bzw. im nahen Oberkassel im Pfarrdienst tätig, um sich an der dortigen Universität wissenschaftlich weiter zu qualifizieren. Mit dem ab 1881 in Bonn tätigen, jungen Kirchenmusiker Arnold Mendelssohn (1855–1933) formierten sie einen „Dreibund“, der mit kirchenmusikalischen Projekten Aufsehen erregte. In den universitären Theologenkreisen hatten sie den Ruf weg, dass ihnen Johann Sebastian Bach als wahrer Gott gelte.[4] Musik war ihre große Leidenschaft, Smend spielte wohl ziemlich gut Klavier und Orgel, Spitta konnte hervorragend Tenor singen und mit Feuereifer Chöre leiten, Mendelssohn war als Kirchenmusiker, Dirigent und Komponist vielseitig wirkender Profimusiker.

[3] Als Alleinstellungsmerkmal in der Zeitschriftenlandschaft schreibt sich die Gattungsbezeichnung „Monatschrift“ hier im Titel tatsächlich nur mit einem s in der Mitte.

[4] Formulierung in Anlehnung an die Bach-Kantate „Du wahrer Gott und Davids Sohn“ (BWV 23). Siehe dazu die von Mendelssohn 1927, 84 zu Smends 70. Geburtstag referierte Anekdote.

Abb. 1: „Bonner Dreibund" mit (v. l. n. r.) Julius Smend, Friedrich Spitta, Arnold Mendelssohn

2 „Volkstümliches“ Agieren im Pfarramt

2.1 Reflexion in der Begegnung mit dem Katholizismus

Friedrich Spitta, wissenschaftlich eigentlich im Neuen Testament unterwegs, war seit Advent 1881 Gemeindepfarrer in Oberkassel, ein kurz vor Bonn liegendes, rechtsrheinisches Dorf. Die kleine evangelische, ursprünglich reformierte Gemeinde hatte durch Jahrhunderte hindurch wacker ihren Glauben verteidigt im dominanten Umfeld des rheinischen Katholizismus.

Mit der kleinen evangelischen Kirche an der Hauptstraße, immerhin eine der ältesten im katholischen Rheinland, erbaut 1683, von den Franzosen bald wieder zerstört, mühsam wiederaufgebaut, war nicht viel Staat zu machen. Die personalen Gemeindeverhältnisse motivierten den jungen Pfarrer Spitta aber zu kreativer Basisarbeit jenseits eingefahrener Gleise. In einem autobiographischen Rückblick etwa 25 Jahre später bezeugt er sechs für ihn beglückende Pfarrdienstjahre in Oberkassel, und er gesteht nostalgische Gefühle ein beim Rückblick in jene Zeit in der Gemeinde, wo „sich mir damals in frischer, blühender Praxis das gebildet hat, was ich später wissenschaftlich vertreten und verteidigt habe.“[5] Mit dieser Pfarrdiensterfahrung kam er sozusagen von der Praktischen Theologie nicht mehr los und lehrte in Straßburg an der Universität ab 1887 neben dem Neuen Testament auch Praktische Theologie. Er engagierte sich einschlägig etwa mit der Einführung von „Akademischen Gottesdiensten“.

Spittas erste liturgiebezogene Publikation sind stilisierte „Briefe“ an einen Amtsbruder – es war offensichtlich Julius Smend – die 1885 bis 1887 im Evangelischen Gemeindeblatt für Rheinland und Westfalen erschienen und dann 1891 in die programmatische Publikation „Zur Reform des evangelischen Kultus“ eingingen.[6]

Im ersten dieser Briefe schildert Spitta, was er kürzlich an einem katholischen Feiertag erlebt hat: „Ich stand am offenen Fenster im oberen Stock meines Hauses und blickte in die lachende Gegend hinaus“. Geradezu poetisch ergeht er sich in romantisch gefärbter Landschaftsbeschreibung. Dann hört er Musik „und von lieben Kinderstimmen gesungen, die süße Melodie des Liedes: *O sanctissima*. Es ist die festliche Prozession, welche zu den Heiligenhäuschen wallt, die am Abhange gebaut sind.“ Er erblickt den Zug in der Ferne und beschreibt ihn – „ein Bild zum Malen (2).“ Der Sinnes-Eindruck evoziert in ihm ein Lied des Romantikers Robert Reinick (1805–1852) mit dem Titel „Sonntags am Rhein“, wo ebenfalls eine Prozession vorkommt und es am Ende heißt:

---

5 Spitta 1909–1910, 331.

6 F. Spitta, Briefe über den evangelischen Gottesdienst. Erste Folge, 1885, wieder aufgenommen in: Spitta 1891.

„Das Alles beut der prächt'ge Rhein
An seinem Rebenstrand,
Und spiegelt recht in hellem Schein
Das ganze Vaterland,
Das fromme, treue Vaterland
In seiner vollen Pracht –"

Um den patriotischen Akzent mit der Doppelnennung von „Vaterland" zu unterstreichen, lässt Spitta die beiden Schlusszeilen weg: „Mit Lust und Liedern allerhand / vom lieben Gott bedacht." Er resümiert seinen Eindruck: „Da habe ich es schmerzlich empfunden, daß ich einer Kirche angehöre, welche die Kraft des Gedankens wohl für sich in Anspruch nehmen kann, aber auch viel verloren hat von frischer, volkstümlicher Art." Zwei für unser Thema wesentliche Stichworte sind gefallen: „volkstümlich" und „Vaterland". Das „fromme, treue Vaterland" gilt als spezifisch deutsch, das ganze Volk hängt an ihm und die blühende Volksfrömmigkeit ist ein entscheidender Wesenszug.

Sollte allerdings tatsächlich der Eindruck einer katholischen Prozession im Rheinland „das ganze Vaterland" spiegeln, also auch das evangelische? Geschickt revidiert Spitta seinen zuvor geäußerten Ersteindruck (3):

> „Aus meinem Sinnen wurde ich aufgeweckt durch das Nahen der Prozession, jetzt war sie dicht unter meinem Fenster. Aber damit war auch mein Traum verflogen, und das evangelische Gefühl trat in sein Recht. Welch ein verworrenes Durcheinander von ‚Gegrüßt seist du Maria', ‚Vater unser', ‚Ehre sei dem Vater'. Wie zerstreut blickten die Augen umher, während der Mund sich mechanisch bewegte und der bloße Tonfall im Sprechen anzeigte, daß der Betende sich des Sinnes dessen, was er sprach, gar nicht bewußt war."

Nach kurzer Reflexion über katholische Liturgiepraxis allgemein folgt das vernichtende Urteil:

> „Die römische Kirche hat es verstanden, zum Volke hinabzusteigen, aber nicht, um das Leben desselben von dem Geiste des lebendigen, freien, geistigen Christentums zu durchdringen – nein, da sie eine Gemeinde von willenlosen Knechten braucht, giebt sie dem Hange des Volkes zum Aberglauben, zu sinnlichen, äußerlichen, im Grunde heidnischen Vorstellungen von Gott nach und richtet danach ihre Gottesdienste aus."

Im letzten Schreiben dieser Brieffolge[7] plädiert Spitta dann entschieden für einen wahrhaft volkstümlichen, *evangelischen* Gottesdienst, denn (28) die „Frage nach größerer Volkstümlichkeit unserer Gottesdienste" sei „eine wahre Lebensfrage für unsere kirchlichen Feiern!" Öffentliche Feierlichkeiten und Volksfeste sollten nicht ohne kirchliche Unterstützung mit einem Festgottesdienst vonstattengehen (27f.):

> „Nehmt doch das Volk hin mit seinen Bedürfnissen und Interessen, wie ihr es jetzt in der Gegenwart findet, und laßt ihm so den Segen des Gottesdienstes zufließen, dann ist eine Gemeinschaft des kirchlichen und volkstümlichen Lebens denkbar, der umgekehrte Weg ist hoffnungslos."

Denn:

> „die Kräfte des Volkslebens sind gewaltiger und können von der Kirche nur zu ihrem Schaden unberücksichtigt gelassen werden."

Eine wichtige Sache ist für ihn umgekehrt bei den christlichen Festen die Integration von volkstümlichen Bräuchen und Sitten ins gottesdienstliche Leben. Christfest sollte nicht ohne Weihnachtsbaum in der Kirche gefeiert werden, aber auch nicht Pfingsten ohne „Maien" am Altar, also junge Birken.

2.2 „Kirchliche Festspiele"

Ein spezielles Aktionsfeld Spittas in Stoßrichtung Volkstümlichkeit ist die Wiederbelebung der alten Mysterienspiel-Praxis. In Oberkassel konzipiert er „Kirchliche Festspiele" zu den drei christlichen Hochfesten. Er publiziert diese dann von Straßburg aus 1889. Bereits ein Jahr später, zum Advent 1890, ist eine Neuauflage fällig.[8]

Im Vorwort der Druckausgabe beklagt Spitta (7): „Noch immer überwiegt, auch bei den christlichen Hochfesten, die lehrhafte Darstellung des Evangeliums und giebt der ganzen Feier die Farbe einer krankhaften Blässe." Neben der Revision der Gottesdienstformen sei die Erinnerung geboten,

[7] Spitta 1891, 24–28 (sechster Brief).

[8] Spitta 1890. Vier Jahre später kommt es zu einer weiteren Auflage.

> „daß das regere gottesdienstliche Leben vergangener Zeiten jene geistlichen Spiele hervorgetrieben hat, in denen man das, was in den Gemütern lebte, zur Darstellung brachte und vermittelst der lebendigen Wirkung der Anschauung als reicheren Besitz zurücknahm."

Die besonders signifikante Konzeption des „Pfingstspiels"[9], als Openair-Darbietung „im grünen Wald" angesiedelt, sei hier vorgestellt. Spitta schreibt (12): „Die biblische Pfingstgeschichte eignet sich nicht wohl zur Darstellung. So ist denn das Wirken des Geistes Gottes in der Entwicklung der Menschheit zum Gegenstande des Stückes gemacht. Dasselbe führt die Vertreter des alten germanischen Heidentums, des mittelalterlichen Katholizismus und des Protestantismus vor und weist das bedingte Recht dieser Entwicklungsstufen und ihre Grenze auf, bzw. den Keim zu weiterer Entwicklung durch den Geist Gottes." Er entschuldigt sich dann, dass das nicht allein mit von Kindern zu besetzenden Rollen zu bewerkstelligen sei.

Das Stück beginnt mit einem Kinderchor. Dieser singt bezeichnenderweise auf die oben bei der (katholischen) Prozession genannte *O sanctissima*-Melodie eine dreistrophige Pfingstfassung des ursprünglichen „Allerdreifeiertagsliedes" „O du fröhliche".[10] Die folgende Einleitung durch wortreiche Ausführungen eines Knaben und eines Mädchens mündet in die Gemeindestrophe „O Heilger Geist, kehr bei uns ein" aus dem Jahr 1640.[11]

In der ersten Szene (60f) treten nun tatsächlich ein 1. und 2. Deutscher auf, also heidnische Germanen. Sie mokieren sich über diese christlichen Gesänge, beklagen den Verlust der guten alten Zeit, und beschwören schließlich „Allvaters Geist", er möge sich aufmachen und zeigen. Zwei Knaben und zwei Mädchen versuchen zu verstehen, was sie da vernehmen. Schließen sich etwa wahres Deutschtum und Christsein aus?

Ehe sie allzu weit kommen mit ihrem Räsonieren, erklingt aus dem Wald *Veni creator spiritus* (62). „Lateinisch klingen die Gesänge, wie in kathol'schen Kirchenhallen" bemerkt der 2. Knabe, der schlaue 3. Knabe präzisiert: „s' sind Leute aus vergangnen Zeiten".

Nicht nur Klostergestalten aus dem Mittelalter treten nun auf, sondern auch Ritter und Ritterfrau sowie ein Pilger. Sie preisen (63) „und grüßen froh in schöner Welt / die Kirche, welche

---

9 Spitta 1890, 55–74.

10 Die erste Strophe (mit dem Eigentext „Christ, unser Meister, / Heiligt die Geister") entspricht der dritten Strophe des Allerdreifeiertagsliedes von Johannes Falk (1816 erstmals publiziert). Die beiden Folgestrophen mit dem Eigentext „Läutre und eine / Unsre Gemeine" und „Schenk uns hienieden / Ewigen Frieden" stammen wohl von Spitta selbst. In der mir zugänglichen „Kleinen Missionsharfe" (Bertelmsann-Verlag Gütersloh) in der 52. Auflage von 1892 ist „O du fröhliche" mit je drei dreistrophigen Varianten zu den drei Hochfesten vertreten. Die Pfingst-Variante lautet hier aber anders.

11 Autor: Martin Schirmer, Melodie „Wie schön leuchtet der Morgenstern", vgl. EG 130.

nie zerfällt." Darüber kommt es zum Disput mit den Altgermanen. Der 2. Deutsche resümiert giftig (64):

> „Die Römer haben wir bezwungen,/ Varus und seine Legionen.
> s' sind andre Römer eingedrungen / Ins Land, wo freie Menschen wohnen.
> Und den des Cäsars Haft nicht traf,/ ward nun dem Gotte Christ zum Sklav."

Darauf darf gendergerecht eine Nonne antworten (65): „Was nennt ihr Freiheit, wilde Thoren? Ihr habt gewonnen, nicht verloren!" Der folgende Disput über wahre Freiheit und dessen didaktische Anlage durch Spitta sei hier übersprungen. Am Ende dieser Szene (66) steht ein zweites Mal der Verweis auf das Zeugnis der grandiosen Dom-Bauwerke, im Kölner Umland unmittelbar evident. Die Kinder lassen sich von den Argumenten pro römische Kirche schwer beeindrucken, der schlaue 3. Knabe aber meint:

> „Doch kann ich nicht dem Argwohn wehren,/ als wollte mich sein Wort bethören.
> Regt hier sich heil'ger Gottesgeist, / so blieb er doch nicht frei und rein.
> Aus Rom der strahlend helle Schein / Oft wie ein Zauberleuchten gleißt."[12]

In der dritten Szene betritt der Protestantismus die Bühne, nicht in Gestalt von Pfarrern oder Professoren, sondern (67) „Protestantische Bauern aus Holzlar und Obercassel treten auf", also Vertreter des Volks aus den beiden Orten dieser Gegend, die evangelische Gemeinden haben. Als solche kommunizieren sie sozusagen auf Augenhöhe mit den beiden Altgermanen. Bauer und Bäuerin – immer abwechselnd und hier sogar die Frau zuerst – bezeugen ihren evangelischen Glauben in Dialog, bzw. Widerrede zu den Äußerungen der Vertreter beider zurückliegenden Epochen. Die Kinder, jetzt nur die beiden Knaben, applaudieren daraufhin uneingeschränkt. Der 1. Knabe beginnt (70):[13]

> „Hoch leben unsre treuen Alten, / Die Geistesfreiheit uns erhalten!
> Sind's auch nur Bauern, schlecht und recht, / Sie sind ein adelig Geschlecht."

Dass am Ende des ganzen Spiels („Beschluß" 71–73) der Pfarrer in einem umfänglichen Monolog noch die „Moral von der Geschicht" ausbreiten, die „Erkenntniß" (71), also den Lerneffekt

[12] Das Referieren solcher Passagen während des Vortrags auf dem Gelände des *Campo Santo Teutonico* in Rom hatte durchaus eine pikante Komponente.

[13] Als Zeichen des Applaudierens haben alle Kinder laut Regieanweisung dazu Fahnen und Kränze zu Schwenken.

sicherstellen muss, würden wir didaktisch heute nicht mehr goutieren. Er spricht jeder Vorgänger-Epoche ihr relatives Recht zu. Die Alt-Germanen sind zu würdigen ob ihrer Treue und Liebe zum Vaterland. Die römische Kirche hat den „deutschen Stier" zwar ins Joch gezwungen, aber (72): „Gebändigt durch der Kirche Zügel / erwachsen ihm des Geistes Flügel" – Genannt werden dazu Kultur und Wissenschaft der Klöster. Doch dann sind wir gleich den entscheidenden Schritt weiter beim „freien Evangelium" der Reformation. Der hier erweckte „Herzensglaub'" schwebt „ins Vaterland der Freiheit". Auf diese Metapher sei explizit hingewiesen. Für die ökumenische Perspektive steht am Ende dann immerhin (73)

> „das Lied, das beide Kirchen singen,
> Anflehend Gottes heil'gen Geist / Um den rechten Glauben allermeist."[14]

Dieses „Pfingstspiel" Friedrich Spittas stellt den Narrativ zum Motivkomplex Vaterland/ Volkstümlichkeit plastisch vor Augen. Das bedarf keiner weiteren Kommentierung oder Reflexion.[15]

Die Druckausgabe dieser Kirchlichen Festspiele enthält eine ausführliche „Einleitung" Spittas.[16] Hier nennt er in einer Linie mit „dem Bedürfnis nach dem kirchlichen Volksschauspiel" (7) die verbreiteten Lutherspiele „und auch die Aufführungen der volkstümlichen Passionen von Heinrich Schütz" (8).

2.3 „Volkstümliche Passionen" von Heinrich Schütz

Spitta meint tatsächlich die a-cappella-Passionen des Dresdner Meisters aus dem 17. Jahrhundert, als spröde Alterswerke in der Tonalität der Kirchentonarten heute aus der kirchenmusikalischen Praxis fast gänzlich verschwunden.[17] In Oberkassel hat Spitta als erstes einen Kirchenchor ins Leben gerufen, um die auf einen Tipp von seinem Musikwissenschaftler-Bruder[18] hin aus einer Leipziger Handschrift neu gehobenen Schütz-Passionen aufzuführen –

---

[14] „Nun bitten wir den heilgen Geist um den rechten Glauben allermeist", vgl. EG 124, GL 348. Im Festspiel sind die ersten drei Strophen der Luther-Fassung abgedruckt.

[15] Es wäre interessant zu untersuchen, inwieweit hier eine konkrete Umsetzung des von Herder propagierten Volksbegriffs vorliegt. Siehe dazu den Beitrag von Harm Klueting im vorliegenden Band.

[16] Spitta 1890, 7–14.

[17] Ein Tagungsteilnehmer wies mich allerdings darauf hin, dass in katholischen (!) Regionen etwa in Oberbayern diese Passionen wegen deren Verzicht auf Instrumente in der Heiligen Woche durchaus aufgeführt würden.

[18] Philipp Spitta (1841–1894) war als Musikwissenschaftler in Berlin tätig und profilierte sich u. a. durch die Edition der Schütz-Gesamtausgabe (1885–1894).

allerdings in praxisfreundlicher Bearbeitung durch Arnold Mendelssohn mit Orgelbegleitung und ergänzten Choralsätzen.[19] Bei den Aufführungen dirigiert Mendelssohn, Smend spielt die Orgel, Spitta singt den Evangelisten. Als Julius Smend 1885 Pfarrer in Seelscheid im Hinterland von Bonn wird, gründet er ebenfalls ziemlich schnell einen Kirchenchor und führt bereits am ersten Karfreitag 1886 mit ihm die Matthäus-Passion von Schütz auf.[20] Mit Kirchenchor und dem Medium „volkstümliche Schütz-Passion" gelingt Smend in Seelscheid im Handumdrehen die Befriedung der zerstrittenen Gemeinde. Dies geschieht auch richtig nachhaltig: Pfarrer kann noch lange nach Smend nur werden, wer musikalisch ist. Sechs Jahre nach Smends Weggang wird vermeldet: „In Seelscheid sang in der Matthäus-Passion am Charfreitag Nachmittag den Evangelisten der Pfarrer, den Christus ein Ackersmann aus der Gemeinde."[21] Die jüngste Aufführung dieses Werks in Seelscheid war für den 29. März 2020 geplant und fiel Corona zum Opfer. Auf der Gemeinde-Homepage war zu lesen, dass so etwas seit 1886 nicht vorgekommen sei.[22]

Das Thema Volkstümlichkeit bei Heinrich Schütz kann hier nicht vertieft werden. Es sei verwiesen auf meine Aufarbeitung der Schütz-Rezeption im Umfeld von Friedrich Spitta an anderem Ort.[23] Hier festzuhalten ist allerdings, dass die Wiederentdeckung der Chormusik von Heinrich Schütz, welche sich dann die sogenannte „Kirchenmusikalische Erneuerung" im Kontext der liturgischen Bewegungen der 1920er und 1930er Jahre emphatisch auf ihre Fahnen geschrieben hat, *de facto* dem Bonner „Dreibund" Spitta, Smend und Mendelssohn in den 1880er Jahren zu verdanken ist. Sie wirkten mit Schütz auch in die Breite im Deutschen Kirchengesangverein, und Spitta machte ab 1887 das Elsaß zum Schütz-Land. Nur klang ihr Schütz ganz anders als der der späteren „Singbewegung" mit ihrem gewissermaßen keuschen Singstil. Spitta pflegte *molto expressivo* das gesamte dynamische Spektrum auszureizen und evozierte so ein Wechselbad der Gefühle – wie im richtigen Leben.

---

[19] Den Aufführungen ging also tatsächlich philologische Ausgrabungsarbeit voraus. Bruder Philipp Spitta hatte selbst die Passionen noch nicht zur Hand, gab nur den Tipp mit der (einzigen) Abschrift in Leipzig. Mendelssohns Bearbeitungen wurden dann bei Breitkopf & Härtel in Wiesbaden verlegt, die Matthäus-Passion 1887, die Johannes-Passion 1891. Vgl. dazu Klek 2019.

[20] Siehe den autobiographischen Rückblick: Smend 1928.

[21] Kleine Mitteilungen, in: MGKK 2 (1897) 88.

[22] https://seelscheid.ekir.de/ (Zugriff im November 2021, die Detailinformation mit Verweis auf 1886 ist nicht mehr zugänglich), vgl. aber https://seelscheid.ekir.de/2020/04/06/kyrie-eleison-herr-erbarme-dich/ (Zugriff 16.02.22).

[23] Klek 2009.

2.4 Als Pfarrer mit Kultur nah am Volksleben

Im bereits genannten autobiographischen Rückblick resümiert der 57-jährige Spitta zu seiner Zeit in Oberkassel:

> „Alle diese musikalischen und dramatischen Feiern, die ich in meiner Gemeinde unter herzlichem Beifall einrichten konnte, haben mir den Beweis geführt, welcher Ausdehnung und Bereicherung das gottesdienstliche Leben des Protestantismus fähig ist, und haben mich zum absoluten Skeptiker gemacht gegenüber der mutlosen und lahmen Gesinnung, der man so oft auf liturgischem Gebiete begegnet, wo man der geringsten Änderung gegenüber Bedenken aller Art erhebt und das einzige Heil in dem absoluten Beharren auf der geheiligten Tradition erkennt."[24]

Freund Smend benennt 1924 zum 400-jährigen Gesangbuchjubiläum als besonderes pastorales Erfolgserlebnis:

> „Nie habe ich in meinem Berufe glücklicheres erlebt, als wenn ich ungesehen, zur Abendzeit, weit entfernt von Kirche und Pfarrhaus, die Kinder den Eltern neu gelernte geistliche Töne vortragen oder gar ein Familienquartett heilige Klänge anstimmen hörte."[25]

Ein Zeitzeuge berichtete mir einmal, er habe als Offizier im Zweiten Weltkrieg bei seiner Einquartierung im Bonner Hinterland in Bauernhäusern erstaunlich viele Klaviere angetroffen. Seine Rückfrage habe zur Nennung von Pfarrer Julius Smend geführt, dessen Dienstzeit damals schon ein halbes Jahrhundert zurücklag.

Volkstümlichkeit und „bürgerliche" Kultur schließen sich also absolut nicht aus. Es ging vielmehr darum, den spezifischen historischen Schatz deutscher Kultur dem Volk zu erschließen in seiner Erlebnisfähigkeit für alle Menschen, auch in der Gegenwart. Eine zuhause Bachchoräle singende Bauernfamilie ist demnach keine ebensowenig wie ein die Christuspartie in einer Schütz-Passion bestreitender „Ackersmann".

Auf der Homepage der evangelischen Kirchengemeinde Seelscheid taucht noch heute auf der Kirchenchor-Startseite der Name „Prof. Smend" auf, als Gründer nicht nur des Chores, sondern auch der bis heute gültigen Konzeption, „klassische Werke" aufzuführen. Es heißt dann durchaus witzig und sicher im Sinne des seinerzeit als humorvoll gerühmten Smend:

---

[24] Spitta 1909–1910, 333.

[25] Smend 1924, 20.

„Mitmachen können Sie …
Wenn für Sie
- Schütz nicht unbedingt ein Relais und
- Telemann nicht ein Fernsehmechaniker ist, wenn
- Händel auch nicht nur Streiterei bedeutet und
- Bach mehr ist als ein Gewässer".[26]

2.5 Bachs Matthäuspassion als nationales und populäres Tonwerk

Julius Smend kann seit 1893 ebenfalls als Professor in Straßburg lehren.[27] In seiner 1904 publizierten Programmschrift „Der evangelische Gottesdienst. Eine Liturgik nach evangelischen Grundsätzen" steht am Ende mit der Bach-Zahl Nr. 14 eine Abhandlung „Über die Verwendung Bachscher Musik in Kirche und Gottesdienst".[28] Das erste Kapitel darin ist im Inhaltsverzeichnis überschrieben „Die Matthäuspassion als nationales und populäres Tonwerk."

National und populär gelten als die beiden Dimensionen von volkstümlich. National ist Bachs Passion, denn ihr „Gegenstand ist das Kreuz Christi. Und das Kreuz Christi war je und je der Mittelpunkt des germanischen Christentums" (187). Smend deklariert einen wesensmäßigen kulturellen Gegensatz zwischen Deutschland und Italien, also Rom, und erklärt ihn anhand der bildenden Kunst: Dürer versus Michelangelo und Leonardo da Vinci, hier „der Mann der Schmerzen" als beherrschendes Thema, dort „alles Maria". In Italien falle das Christusbild als Kreuzesbild aus. „Gewiß, die Darstellung der Kreuzesmarter widerstand dem ästhetischen Gefühle dieser Meister. Aber gerade diese völlige Überordnung der Ästhetik über die Religion, der Maria über ihren Sohn, ist das Kennzeichnende daran" (188). Die Verbreitung von Passionsspielen im vorreformatorischen Deutschland belege die Verwurzelung der Kreuzestheologie im Deutschtum, und Bachs Passion habe viele Verbindungen mit solchen Passionsspielen.

Den Eingangschor „Kommt ihr Töchter, helft mir klagen" sieht Smend in Analogie zur „altgermanischen Sitte der Totenklage" (189). Das Verhältnis zur Natur sei zwischen Italienern und Deutschen polar entgegengesetzt: „Der Italiener nimmt von der Natur erhebende, erheiternde oder auch bedrückende Wirkungen hin; das Leben der Außenwelt spiegelt sich in

[26] https://seelscheid.ekir.de/angebote-2/musik/evangelischer-kirchenchor-seelscheid/ (Zugriff am 16.02.2022).

[27] Smend verließ Straßburg dann 1914, um als Gründungsdekan der Evang.-theol. Fakultät in seiner Heimatstadt Münster zu fungieren. Spitta wurde als Reichsdeutscher Ende 1918 aus dem Elsaß ausgewiesen und ging nach Göttingen.

[28] Smend 1904, 186–203.

seinem Innern wieder." Beim Deutschen, pointiert in Bachs Passion, „wird umgekehrt die Natur ihrerseits von denselben Mächten des Mitleids, der Trauer, der Erschütterung ergriffen, die das Menschenherz gefangen nehmen. Was uns bewegt, das spiegelt sich in ihr!" (190)

Der „wahrhaft nationalen Kraft der Tonkunst Bachs" korrespondiere ihre „echte Popularität". Diese gründe „in dem treuen Anschluß an die volkstümlichen kirchlichen Ausdrucksmittel des Protestantismus" (191). Dafür benennt Smend „die fünfzehn Perlen kirchlichen Volksgesanges, unsere Choräle, feinsinnig gewählt, jede wichtige Szene deutend und verklärend, Ruhepunkte und Höhepunkte zugleich, für jeden Fuß erreichbar, jedem Herzen verständlich und teuer" (192). Allerhand gängige Einwände gegen Bachs Matthäuspassion weist er in souveränem Argumentations-Gestus zurück. Genüsslich konstatiert er, dass die Rezeption des Werks die Grenzen der Nationalität bereits „siegreich überschritten" habe: „Auch in Rom wird es aufgeführt" (196). Schließlich plädiert er für Kulturvermittlung – wie das heute genannt würde – bei „Volkskirchenkonzerten" mit Werkeinführung. Letztlich liegt ihm aber an der Zurückführung der Bach-Passion in den evangelischen Gottesdienst, etwa in Teilen. Die geradezu hymnische Schlusspassage des als Vortrag konzipierten Textes sei zitiert:

> „Das Gewaltigste, was dieser Genius [Bach] hervorgebracht hat, für das evangelische Volk hervorgebracht hat [nämlich die Matthäuspassion; K. K.], es ist uns Gottlob erhalten geblieben. Und was ist das Größte daran? Nicht die unbegreifliche und unerreichte kontrapunktische Kunst, nicht der wunderbare Zauber von Poesie, der auf dem Werke ruht; nein, die unvergleichliche Kraft und Inbrunst der persönlichen Frömmigkeit, die dies Denkmal zu Ehren des Kreuzes Christi errichtet hat. Nur mit dem deutschen Volke als einem evangelisch-christlichen Volke kann die Matthäuspassion untergehen. Gott gebe, daß vielmehr die Zeit komme, wo dies Werk Hunderttausenden es neu verkünde: Es ist kein Wort in dieser Welt erschollen, das wahrer wäre oder größer oder heiliger, keines, das tröstlicher und barmherziger wäre als das Wort vom Kreuz!" (203)

Bachs Matthäuspassion gehört heute tatsächlich zum Kulturgut der ganzen Welt und „tröstet" Menschen aller Länder und Sprachen. Man braucht nur in die Kommentarspalten bei Youtube-Präsentationen zu schauen. Und die vielen nicht deutschen Bach-Fans nehmen dabei durchaus wahr, dass dieses einzigartige Glaubenszeugnis aus Deutschland kommt, zumal weltweit überwiegend die originale deutsche Textfassung musiziert wird. Allerdings wäre heute in Bezug auf Smends Formulierung zu konstatieren, dass das deutsche Volk als „evangelisch-christliches Volk" mit der Nazi-Herrschaft durchaus „untergegangen ist", jedoch nicht Bachs Matthäuspassion. Gerade die nicht-deutschen Bach-Interpreten haben sie gerettet und, etwa mit dem

Neuansatz der historischen Aufführungspraxis, den Christen und Kulturfreunden in aller Welt neu erschlossen.[29]

3 „Gleichermaßen deutsch und evangelisch“[30]

> „Vom evangelischen Gottesdienst reden wir. […] Sein Wesen ist Schlichtheit und Innerlichkeit – Eigenschaften, die wir gleichermaßen deutsch und evangelisch nennen dürfen.“

Mit diesen Worten eröffnet Smend einen Grundsatzartikel, positioniert an erster Stelle der 1925 publizierten Aufsatz- und Vortragssammlung, die Beiträge aus den Jahren seit 1919 enthält.[31] Gegenüber dem international nivellierenden katholischen Kultus sei der Vorzug des evangelischen Gottesdienstes eben seine nationale Identität in Bezugnahme auf spezifisch deutsche Volkskultur. Als entscheidend gelten in Punkto Muttersprachlichkeit die Lutherbibel und das Lied der Glaubensväter, das auf der Lutherbibel gründet und Luthers eigene Lieddichtung weiterführt.

Diese kulturprägende Leistung der Reformation wird als Gründungsdatum des deutschen „Volksganzen“ in Anspruch genommen. „Protestantisches Christentum und deutsche Volksseele“ finden hier zusammen und werden eine den Katholizismus und alles Sektierertum „überragende Macht“.[32] Diese vollmundige Formulierung ist dem Reformationsjubiläum von 1917 geschuldet. Zum 400-Jahr-Jubiläum des evangelischen Kirchenliedes im Jahr 1924 legt Smend in der „Festschrift“ titulierten, persönlichen Separatpublikation[33] nach:

> „So gewiß uns die göttliche Leitung unsrer vaterländischen Geschicke den Chauvinismus fernhalten muß, für den evangelisches Christentum und Deutschtum sich decken, ebenso gewiß sollen wir uns hüten, scheiden zu wollen, was Gott zusammengefügt hat. Ein vornehmes und bewährtes Bindemittel bleibt uns aber immer im deutschen Choral.“

---

[29] Siehe dazu Klek 2016.

[30] Siehe dazu den gleichnamigen, ausführlicheren Abschnitt 3.2.2. in Klek 1996a, 156–159, woraus einige Formulierungen übernommen sind.

[31] Smend 1925, 11.

[32] Smend 1917, 18.

[33] Smend 1924, 19.

Sehr glaubwürdig wirkt diese Akzeptanz der deutschen Niederlage 1918 und damit des Scheiterns der Hegemoniebestrebungen im preußisch protestantisch konnotierten Nationalstaat nicht. Trotzig wird eine Art Ehe von evangelischem Christentum und Deutschtum postuliert. Sozusagen Trauring dabei ist die protestantische Liedkultur. In derselben „Festschrift" lamentiert Smend über die Preisgabe des in seinen Augen wesensmäßigen Ineinanders von Kirche, Schule und Haus jetzt in der neuen Staatsform und Gesellschaft der Weimarer Republik und ruft schließlich aus: „Erst in einem neuen Deutschland kann und wird das wieder anders werden!"[34] Das „neue Deutschland" war dann drei Jahre nach Smends Tod da. Hier wurde tatsächlich alles anders, aber ganz anders. Smend hatte Glück, dass er sich dem nicht mehr stellen musste.

4 Das Lied „Kommt her, des Königs Aufgebot" von F. Spitta[35]

> „Kommt her, des Königs Aufgebot, / die seine Fahne fassen,
> daß freudig wir in Drang und Not / sein Lob erschallen lassen.
> Er hat uns seiner Wahrheit Schatz / zu wahren anvertrauet.
> Für ihn wir treten auf den Platz./ Und wo's den Herzen grauet,
> zum König aufgeschauet."

So lautet die erste Strophe eines vierstimmigen Chorsatzes, den Spitta mit der Zweckbestimmung „Reformationsfest und Feiern des Evang. Bundes" 1898 in der MGKK veröffentlicht hat. Es handelt sich um einen Satz aus dem Becker-Psalter von Heinrich Schütz (zu Psalm 97), dem Schütz-Fan Spitta „in genauem Anschluß an den Charakter der Musik neue Verse unterlegt" hat, „die für Feiern reformatorischen Charakters bestimmt sind und hoffentlich die feurige energische Weise unseres Meisters wieder unter die Sänger bringen."[36]

---

[34] Ebd. 21.

[35] Siehe dazu den hier teilweise zitierten Abschnitt 3.2.1. in Klek 1996a, 152–156, sowie Klek 2000, 163f, 174.

[36] Notenbeigabe MGKK 3 (1898) 313, die Bemerkung Spittas dazu 312.

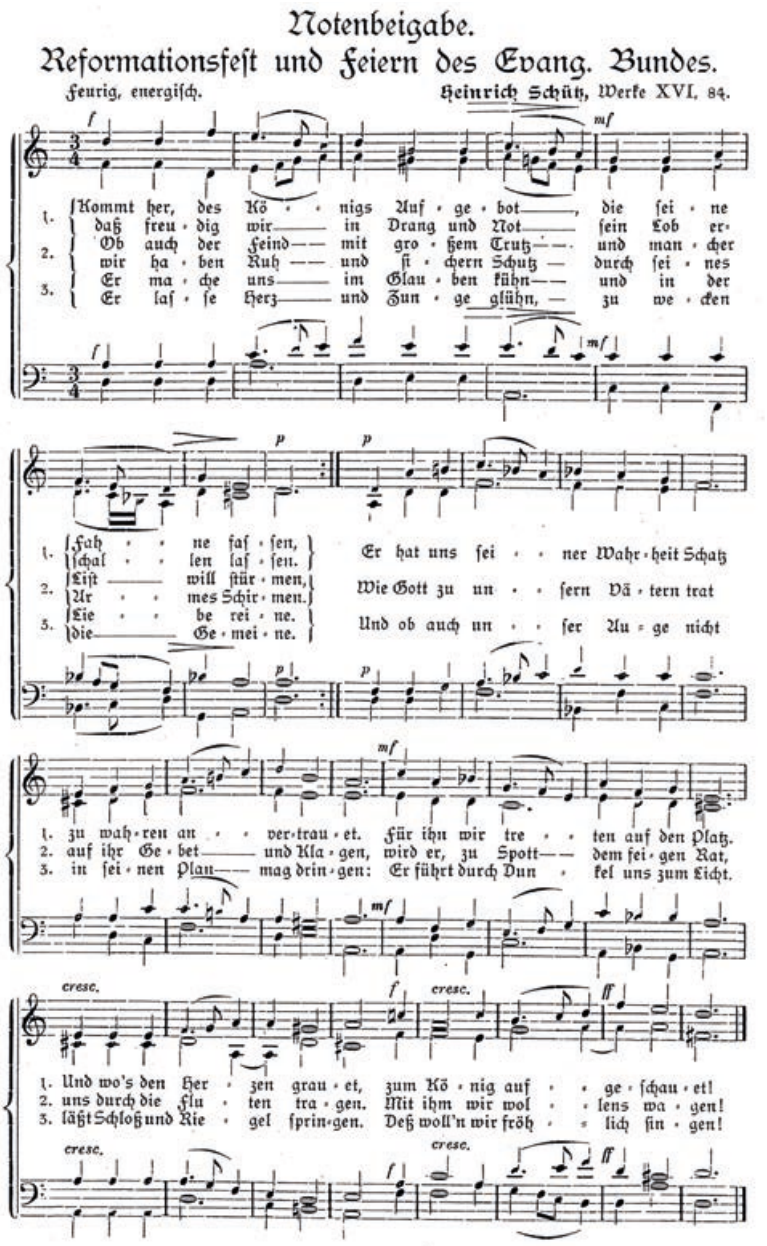

Abb. 2: Chorsatz aus der Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst: Erstveröffentlichung des Liedes „Kommt her, des Königs Aufgebot" im Satz von H. Schütz (1898)

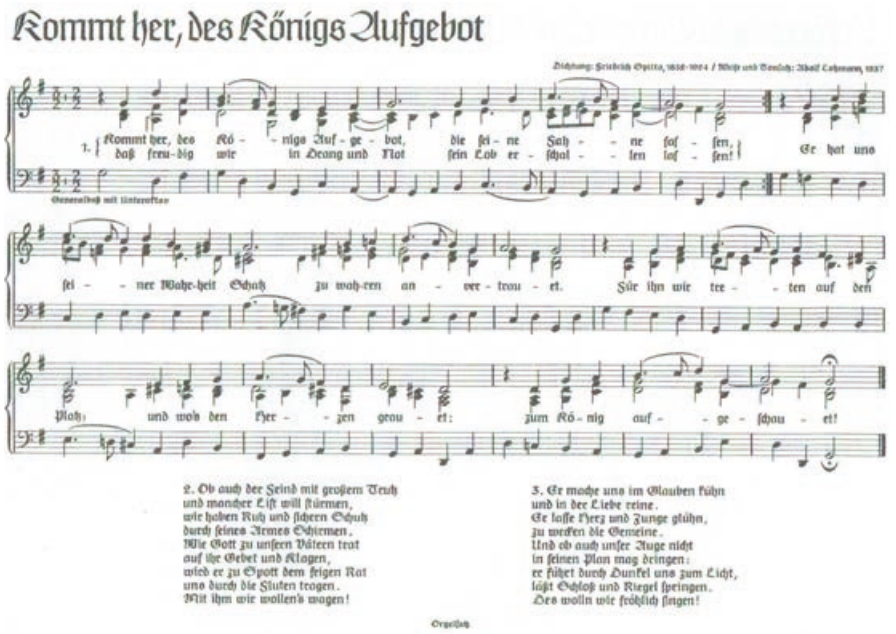

Abb. 3: F. Spittas Lied mit Melodie und Klaviersatz von A. Lohmann in „Kirchenlied" (1938)

Das Ansinnen Spittas hatte Erfolg. Mit seiner dreistrophigen Dichtung fand der Schütz-Satz eine Generation später Aufnahme ins weit verbreitete evangelische Jugendgesangbuch „Der helle Ton / Ein neues Lied" 1932[37], und das Lied avancierte von hier aus zum Kampflied in Kreisen der Bekennenden Kirche. Dies verschaffte ihm dann auch einen Platz im Stammteil beider evangelischer Nachkriegsgesangbücher, EKG 1950ff. (Nr. 224) und EG 1993ff. (Nr. 259). Aber auch in der katholischen Jugendbewegung der 1930er Jahre spielte es eine wichtige Rolle.

Das eigentlich zur Formierung protestantischer Truppen im säbelrasselnden Gegenüber zum Katholizismus gedachte Lied wurde in die Düsseldorfer Sammlung „Kirchenlied" von 1938 aufgenommen. Hier ist es allerdings mit einer eigenen Melodie des Liederbuch-Herausgebers Adolf Lohmann versehen, die zwar in der Rhythmik den Schütz-Satz eins zu eins kopiert, die Melodieführung aber vereinfachend modifiziert. Das Lied fungiert jetzt sogar als Titellied für eine Gesangbuchrubrik mit fünf Gesängen (Nr. 81–85), wo es „um die Gefolgschaft, den Soldatendienst im Heere Christi, um einen bellum iustum gegen Satan und die Feinde Christi

[37] Im Berliner Burckhardthaus-Verlag hg. v. Otto Riethmüller, hier Nr. 127. „Der helle Ton" heißt die Ausgabe für die männlichen kirchlichen Jugendbünde, „Ein neues Lied" die fast identische Ausgabe für die weibliche Jugendarbeit.

mit kriegerischen Mitteln“ geht.[38] „Des Königs Aufgebot“ tritt so in den Dienst der Christkönig-Kultivierung im Katholizismus und sammelt die jungen katholischen Truppen um den wahren König im Gegenüber zum falschen, dem Führer Adolf Hitler.

Spittas Liedtext benutzt nicht, wie in früheren Liedepochen üblich, biblische Kampfesmetaphorik, sondern das Bild eines militärischen Aufmarsches, einer mit Fahnen bestückten Parade auf dem Platz, wie es für die Öffentlichkeitspräsentation des wilhelminischen Kaiserreiches charakteristisch ist. Die Faszination an der auf den Kaiser eingeschworenen Truppe soll sich übertragen auf die Selbstpräsentation der evangelischen Kirche, die solchermaßen „Korpsgeist“ im Innern mobilisiert und Kampfgeist nach außen demonstriert, also gegenüber dem Katholizismus.[39] Der Dichtung Spittas ist eigentümlich, dass sie die Bildsphäre nirgends verlässt. Exakt in der Mitte der mittleren Strophe kommt zwar einmal das Wort „Gott“ vor, aber nur in einem vergleichenden Nebensatz:

> „Wie Gott zu unsern Vätern trat, / auf ihr Gebet und Klagen […]“
> Das Liedsubjekt „Er“ bleibt der über Feinde und Hindernisse erhabene Feldherr der Bildebene:
> „wird er zu Spott dem feigen Rat / uns durch die Fluten tragen.
> Mit ihm wir wollen’s wagen!“
> beziehungsweise am Liedende sogar mit dem eine Generation später entscheidenden Topos „führen“:
> „Er führt durch Dunkel uns zum Licht, / läßt Schloß und Riegel springen.
> Des wolln wir fröhlich singen!“

Man muss wohl sagen: Zum Glück hat Friedrich Spitta 1898 in seiner Dichtung die Dechiffrierung der Metaphorik so offengelassen, dass der Transfer in eine andere politisch-religiöse Frontstellung, sogar überkonfessionell, möglich war. Sein Sohn Heinrich Spitta (1902–1972) allerdings setzte sich lieber für Aufmärsche vor „dem Führer“ ein und vertonte fleißig Lieder für die Hitlerjugend.[40]

---

[38] So die Beschreibung der Rubrik bei Labonté 2008, 56.

[39] Siehe J. Smends Feststellung: „Wir haben keine in sich geschlossene Kirche, von der so ohne Weiteres wahrer Korpsgeist ausginge oder ein kräftiger Drang, der Welt mit imponierender Einhelligkeit zu trotzen.“ J. Smend, Die selbständige Bedeutung des evangelischen Gottesdienstes, in: ders. 1904, 1–18, das Zitat 14.

[40] Siehe die Auflistung von Vertonungen H. Spittas: http://www.deutscheslied.com/de/search.cgi?cmd=composers&name=Spitta%2C%20Heinrich

Literatur

Klek 1996a
K. Klek, Erlebnis Gottesdienst. Die liturgischen Reformbestrebungen um die Jahrhundertwende unter Führung von Friedrich Spitta und Julius Smend (Göttingen 1996).

Klek 1996b
K. Klek, „Die Lebenden haben Recht". Zur Gründung der „Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst" vor 100 Jahren, in: Pastoraltheologie 85 (1996) 272–291.

Klek 2000
K. Klek, Das Gemeindelied als Kristallisationsmoment liturgischer Erneuerung im evangelischen Gottesdienst bei Friedrich Spitta und Julius Smend, in: I. Scheitler (Hg.), Geistliches Lied und Kirchenlied im 19. Jahrhundert. Theologische, musikologische und literaturwissenschaftliche Aspekte (Tübingen 2000) 159–174.

Klek 2009
K. Klek, Die Schütz-Rezeption im Umfeld von Friedrich Spitta (1852–1924), in: W. Werbeck (Hg.), Schütz-Jahrbuch 2009 (Kassel 2009) 121–145.

Klek 2016
K. Klek, Wie Bach zum Europäer wurde, in: P. Bubmann / E. Liebau (Hg.), Die Ästhetik Europas. Ideen und Illusionen (Bielefeld 2016) 93–113.

Klek 2019
K. Klek, „Von schlicht ergreifender Wirkung". Schütz-Passionen für Kirchenchöre in Bearbeitungen Arnold Mendelssohns, in: Musik und Kirche 89 (2019) 26–28.

Labonté 2008
Th. Labonté, Die Sammlung „Kirchenlied" (1938). Entstehung, Corpusanalyse, Rezeption (Tübingen 2008).

Mendelssohn 1927
A. Mendelssohn, An Julius Smend zum 70. Geburtstag, in: Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst 32 (1927) 83–85.

Siemoneit 1999
R. Siemoneit, Julius Smend. Der evangelische Gottesdienst als lockende Macht (Frankfurt a. M. 1999).

Smend 1904
J. Smend, Der evangelische Gottesdienst. Eine Liturgik nach evangelischen Grundsätzen (Göttingen 1904).

Smend 1917
J. Smend, Luther und Bach. Ein Vortrag (Leipzig 1917).

Smend 1924
F. Smend, Das evangelische Lied von 1524. Festschrift zum 400jährigen Gesangbuch-Jubiläum (Leipzig 1924).

Smend 1925
J. Smend, Soll und Haben im evangelischen Gottesdienst, in: ders., Vorträge und Aufsätze zur Liturgik, Hymnologie und Kirchenmusik (Gütersloh 1925) 11–31.

Smend 1928
J. Smend, Seelscheid, in: MGKK 33 (1928) 233–236.

Spitta 1890
F. Spitta, Drei kirchliche Festspiele für Weihnachten, Ostern und Pfingsten (Straßburg ^{2}1890).

Spitta 1891
F. Spitta, Zur Reform des evangelischen Kultus. Briefe und Abhandlungen (Göttingen 1891).

Spitta 1909–1910
F. Spitta, Liturgischer Rückblick auf die Erlebnisse eines halben Jahrhunderts, in: Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst 14 (1909) 1–6, 76–78; 15 (1910) 75–79, 107–112, 183–186, 331–336.

„Volk“ bei Wilhelm Stählin und in der Jüngeren evangelischen Liturgischen Bewegung

Von Michael Meyer-Blanck

Abstract: *“People” in Wilhelm Stählin and in the younger evangelical liturgical movement* – The article first tries to characterise the period between the two world wars as the time of the “new”. At the same time, however, this was determined by continuities such as the appeal to the “youth” and the “people”. In the second part of the lecture, the concept of the people is characterised in the “Berneuchen Book”, an influential church reform writing from 1926, before a brief look is taken at the Berneuchen liturgical orders. The Berneuchen-group just escaped a complete sacralisation of the folk concept.

1 „Zwischen den Zeiten“ – Skizze zum kulturellen Umfeld

Diejenigen, die von der Geschichtsschreibung zur „Jüngeren Liturgischen Bewegung“ (künftig: JLB) in der evangelischen Kirche in Deutschland gezählt werden, empfanden sich selbst als eine Generation zwischen den Zeiten. Die Blütezeit der JLB war zwischen den beiden Weltkriegen. Um die JLB und Wilhelm Stählin zu verstehen, muss man als Hintergrund die Jugendbewegung kennen. Wichtig ist einerseits ihre Genese vor 1914, vor allem aber ihre Spätphase nach 1918. In wenigen Schlaglichtern markiere ich dazu den Kontext mit der lange Zeit kulturell geläufigen Kategorie des „Neuen“ (ein vergleichbares Pathos erreichen heutzutage die Berufung auf „Fortschritt“ und „Innovation“). Neben der Berufung auf „das Neue“ sind aber auch deutliche Kontinuitäten auszumachen, die mit den Schlagworten der Jugend, des Lebens und schließlich des Volkes umschrieben werden können. Insgesamt speist sich die JLB aus dem breiten Strom kultureller Mentalitäten im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts.

1.1 Das „Neue“

Zwischen dem „langen“ 19. Jahrhundert, das erst 1918 endete, und dem Totalitarismus der Nazizeit lagen gerade einmal 15 Jahre,[1] in denen Neues entstehen und ausprobiert werden

[1] Die ausführlichste und detaillierteste Schilderung der kirchlichen Verhältnisse in Deutschland zwischen den Weltkriegen findet sich bei Nowak 1988. Eindrücklich arbeitet Nowak (210–293) die

konnte. Doch das „Neue" hatte ein doppeltes Gesicht. Einerseits wurden in Deutschland erstmals Erfahrungen mit einer neuen Staatsform, der parlamentarischen Demokratie, gemacht. Andererseits stand die Berufung auf das Neue auch für den Kampf gegen die ungeliebte Republik. Der emphatische Glaube an etwas „Neues" gelangte im Kontext des immer stärker werdenden Faschismus zu voller Durchschlagskraft. „Wir glauben das Neue", sangen im Mai 1939 die Teilnehmer bei der feierlichen Zeremonie zur Eröffnung des „Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das kirchliche Leben" in Eisenach.[2]

In den vorangehenden Jahrzehnten war das Pathos des Neuen charakteristisch gewesen für den großen Strom der kulturellen Veränderungen, die man als „Jugendbewegung"[3] bezeichnet und die auch bei der Begriffsbildung der „Liturgischen Bewegungen" Pate gestanden hat. Seit 1921 war das Lied „Mit uns zieht die neue Zeit" das Lied des „Bundes deutscher Jugendvereine" (BDJ), dessen „Bundesleiter" Wilhelm Stählin von 1922 bis 1932 war. Das „Neue", die „Jugend" und die „Bewegung" waren Leitkategorien der Epoche zwischen den Zeiten.

Auch theologisch war die Zeit der Weimarer Republik die Epoche des Neuen, als die „Lutherrenaissance" und die „dialektische" Theologie aufkamen und den alten, abgeklärten theologischen Liberalismus zunächst herausforderten und dann nachhaltig zerschlugen. Seit 1923[4] sammelte sich die neue Theologie um die Zeitschrift „Zwischen den Zeiten" und schon 1924 bezeichnete Rudolf Bultmann (1884–1976) diese explizit als die „jüngste theologische Bewegung". In diesem Zusammenhang stellte er fest: „Jede Form menschlichen Gemeinschaftslebens, die schlimmste wie die idealste, steht in gleicher Weise unter dem göttlichen Gericht".[5] Damit wurde jeglicher Bewegung und Gruppierung, auch der eigenen, das Motiv von Kritik und Relativierung eingeschrieben. Nicht zuletzt dieses kritische Verhältnis zum eigenen Handeln unterschied die „dialektisch" genannte Theologie von anderen Gruppen und ermöglichte ihren langfristigen Bestand und ihre Karriere als prägender Kraft nicht nur des deutschen

zunehmende Politisierung des deutschen Pfarrerstandes zwischen 1929 und dem Ende der Weimarer Republik heraus.

2 Schuster 2014.

3 Die Jugendbewegung ist ein komplexes historisches Phänomen, bei dem man die Frage stellen kann, ob es eine solche einheitliche Bewegung überhaupt gegeben hat oder ob es sich lediglich um einen „umbrella term" für sehr verschiedene kulturelle Erscheinungsformen handelt. Die Berufung auf eine bestimmte Altersgruppe sowie die Praxis eines naturnahen und zivilisationskritischen Gemeinschaftslebens in der Epoche zwischen 1900 und 1930 markieren aber auf jeden Fall eine gewisse Einheitlichkeit. Zu den äußerst vielfältigen politischen und kulturellen Gestalten der Jugendbewegung s. den äußerst reichhaltigen Sammelband von Koebner 1985.

4 In demselben Jahr begannen auch die Berneuchener Konferenzen, s. u. Abschnitt II.

5 Bultmann 1972 [1924], 15.

Protestantismus im 20. Jahrhundert. Demgegenüber handelte es sich bei der JLB um ein kirchenhistorisches Minderheitenphänomen.[6] Gleichwohl war die JLB für die Entwicklung der Agenden nach 1945 von erheblicher Bedeutung.[7]

1.2 Kontinuierliche Leitkategorien im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts

Neben dem Neuen gab es längerfristige Konstanten. Manche kulturellen Leitbegriffe überdauerten den Wechsel vom Kaiserreich zur Demokratie und bildeten zugleich fatal leicht zu begehende Brücken in die Zeit der Naziherrschaft, und die JLB muss in diese kulturelle Gemengelage eingezeichnet werden.

a. „Jugend“

Der „Mythos Jugend“ hatte schon seit der Gründung des Berliner „Wandervogels“ im Jahre 1901 Konjunktur. Mit diesem Ereignis wird im Allgemeinen der Beginn der Jugendbewegung verbunden. Ihren Höhepunkt vor 1914 bildete der „Erste Freideutsche Jugendtag“, der im Oktober 1913 auf dem in Nordhessen gelegenen Hohen Meißner als „Fest der Jugend“ stattfand. Dieses Treffen der verschiedenen Jugendbünde mit 2000 bis 3000 Teilnehmern könnte man als eine Art von Woodstock-Festival in der Kaiserzeit bezeichnen. Die Jugend wolle, so die bekannte „Meißnerformel“ vom Oktober 1913, „aus eigener Bestimmung, vor eigener Verantwortung, mit innerer Wahrhaftigkeit ihr Leben gestalten. Für diese innere Freiheit tritt sie unter allen Umständen geschlossen ein“.[8] Selbstbestimmung in Freiheit und Wahrhaftigkeit waren die Grundsätze, die gegen die Fremdbestimmungen und die Doppelmoral des erschöpften Bürgertums geltend gemacht wurden. Der Programmbegriff „Jugend“ stand gegen die Institutionen, gegen das Leben in den Städten und nicht zuletzt gegen das im Traditionalismus gefangene Bildungswesen. Man denke nur an die von eigenen traumatischen Schulerfahrungen geprägten Schilderungen des Gymnasiums in Thomas Manns „Buddenbrooks“ (1901) und in Heinrich Manns „Professor Unrat“ (1905). Die Schule war für viele der Ausdruck einer lebensfeindlichen Moral.

---

6 So zu Recht Hering 2017.

7 Rheindorf 2014 sowie Meyer-Blanck 2013, 88–110.

8 Zitat nach Trommler 1985, 37.

b. „Leben“

Damit verbunden, aber noch weitaus allgemeiner als die Kategorie „Jugend“, war der Rückgriff auf das Prinzip des „Lebens“. Diese Kategorie war mehr als ein Stichwort oder eine Parole. Die Berufung auf das „Leben“ stand gegen die gesamte Kultur und das Denken in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Industrialisierung und Verstädterung hatten ihre Spuren hinterlassen. Damit ging das Denken in Materialismus und Kapitalismus, Naturwissenschaft und Szientismus einher. Diese Denkformen hatten für alles eine Antwort parat: Alles Vorfindliche in Natur und Kultur konnte nach dem Muster des „im Grunde nichts anderes als“ erklärt werden. So verschieden die Gebiete waren, so ähnlich war das Denken, ob es sich um die moderne experimentelle Naturwissenschaft, um den marxistischen Materialismus, um die monistische Philosophie eines Ernst Haeckel (1834–1919, „Die Welträthsel“ 1899) oder um die ungebremste Herrschaft kapitalistischer Wertschöpfung handelte.

Gegen das verbreitete Allesverstehen hatte sich seit dem Ende des Jahrhunderts die Lebensphilosophie gewandt: Leben ist ihr zufolge mehr und etwas grundlegend anderes als die Summe von beobachtenden Beschreibungen und berechenbaren Gesetzen. Leben ist unbegreifliche Dynamik, fortreißende Kraft, unerschöpfliches Chaos und Erfahrung des Unendlichen im Endlichen. Die Kathederphilosophie vermag dieses nicht zu erfassen, so der Protagonist der akademischen Lebensphilosophie Wilhelm Dilthey (1833–1911). Zur Unterscheidung von beobachtender Naturwissenschaft und erlebtem Leben fand Dilthey 1894 die eingängige Formel: „Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir“.[9]

Noch einflussreicher als Dilthey war die Lebensphilosophie Friedrich Nietzsches (1844–1900). Dieser verband die Schlüsselkategorie des Lebens mit antikonventionellen, antibürgerlichen, antikirchlichen, ja antichristlichen Affekten. Das Christentum galt ihm als leib- und lebensfeindlich und die neuen Lebensgottheiten Dionysos, der Blitz senkrecht von oben, und Zarathustra, der Apostel radikaler Freiheit, traten an die Stelle des Gekreuzigten. Die neue Religion stand im Zeichen von Jugend, Leben, Rausch und radikaler Freiheit. Viele zogen im Herbst 1914 mit dem „Zarathustra“ ins Feld und erst recht nach 1918 stand Nietzsche für die Überzeugung, dass etwas ganz Anderes, etwas „Neues“ kommen müsse. Die Kultur und das Bildungsideal, die Moral und die Religion des 19. Jahrhunderts waren der Kriegsgeneration abhandengekommen.

[9] Dilthey 1924 [1894], 144.

c. „Volk“

Zu dem Bewusstsein eines Epochenwechsels gehört auch das völkische Denken der Jugendbewegung. Man wird es als eine besondere Dimension von „Jugend“ und „Leben“ anzusehen haben. Das Prinzip des Volkes stand zunächst für die Gemeinschaftserfahrung und gegen das Standesdenken. Vor allem aber richtete sich die Berufung auf das Volk gegen den Individualismus, den man in der Jugendbewegung hinter sich lassen wollte. Soziale Schranken und Egoismus sollten damit überwunden werden.

Macht man sich den Zusammenhang von Volk, Leben und Jugend als denkerischen Leitkategorien klar, dann ist deutlich, dass damit nicht weniger als die Philosophie eines gesamten langen Jahrhunderts verabschiedet werden sollte, wie sie in der Subjektphilosophie eines Kant und Hegel, vor allem aber in der Tradition der Ich-Philosophie eines Fichte gegeben war. Nietzsche hatte der idealistischen Erkenntnistheorie, Ethik und Ästhetik das Totenglöcklein geläutet, das 20 Jahre nach seinem Tode immer deutlicher erklang. Hatte Goethe in seinem die Jahrhunderte überdauernden „Jugendbuch“ über „Die Leiden des jungen Werther“ von 1774 formuliert „Ich kehre in mich selbst zurück, und finde eine Welt“,[10] so schien dieses Prinzip einer langen Epoche nach 1918 obsolet geworden zu sein. Der Idealismus des 19. Jahrhunderts hielt der Zerstörung des Ersten Weltkriegs nicht stand.[11]

Den methodischen Erkenntnisweg über das individuelle Erleben begann man nach 1918 für einen Irrweg zu halten. Die Lust am Ich-Sagen und Subjektdenken, wie sie Klassik und Romantik ausgebildet hatten, wurde angesichts der Verteilungskämpfe in der sich rasant modernisierenden Industriegesellschaft immer suspekter. An die Stelle des Ichs trat jetzt die Gemeinschaft und für die Gemeinschaft, die man sich nicht selbst ausgesucht hatte, stand das alle Stände bzw. Klassen übergreifende Volk. „Ich kehre in mein Volk zurück und finde mich selbst als Gemeinschaftswesen“, so könnte man die neue Denkweise charakterisieren. Jugend und Gemeinschaft, Leben und Volk erscheinen als Alternativen zur verkrusteten Standesgesellschaft, ja, als Alternativen zu Kapitalismus und Sozialismus.

Es ist deutlich, dass der hier lediglich angedeutete Stil des Denkens und Fühlens und die Mentalität der Jugendbewegung deutungsoffen in sehr verschiedene Richtungen ist. Nicht zu verkennen ist die Möglichkeit der religiösen Aufladung insbesondere der Kategorie des

---

[10] Goethe 2016, 12.

[11] Der Religionspädagoge Gerhard Bohne (1895–1977) schilderte das folgende Erlebnis als junger Soldat, während des Granatbeschusses im Schützengraben: „Fast visionär sah ich ein eigenartiges Bild: Ich sah die Weltkugel und Goethe und Schiller rutschten über sie hinunter und verschwanden hinter ihr. In mir war ein Grinsen. Da waren sie hin, die Götter der Schule, die gepriesenen Ideale. Vor dieser Wirklichkeit hielten sie nicht. Schönheit hatten sie, aber nicht Kraft.“ (Zitiert nach Meyer-Blanck 2003, 112)

„Lebens". In der Lebensphilosophie Nietzsches war das Leben das Unmittelbare, der begrifflich nicht fassbare Existenzgrund, also das, was in der mittelalterlichen Philosophie Gott, im Idealismus die Subjektivität oder bei Hölderlin das „Seyn" gewesen war. Leben, das war das dem Erleben Nächste und Unmittelbarste, aber auch das Unfassbare, Entzogene, Transzendente. Erst wenn man sich das klarmacht und die Programme „Jugend", „Leben" und „Volk" als drei Dimensionen einer einzigen Wirklichkeit erfasst, stehen einem das gedankliche Gerüst der Jugendbewegung und die Voraussetzungen der JLB deutlich vor Augen.

2 Liturgie und Volksgedanke bei den Berneuchenern und bei Wilhelm Stählin (1883–1975)

Ich beschränke mich in der folgenden knappen Darstellung der JLB auf die Berneuchener und kann auf die Alpirsbacher, die Hochkirchliche Bewegung und andere aus Platzgründen nicht eingehen.[12] Die Berneuchener waren zweifellos die Gruppe, der langfristig die stärkste Bedeutung für die liturgische Praxis zukam. Das lag nicht zuletzt an der Person Wilhelm Stählins, der sowohl für die Spätphase der Jugendbewegung stand als auch für die spätere Arbeit an den liturgischen Ordnungen und Agenden. Außerdem verbinden Stählins Lebenszeit und Biographie die sogenannte „ältere", liberale liturgische Bewegung um Friedrich Spitta (1852–1924) und Julius Smend (1857–1930) einerseits und die zur JLB zählende „Berneuchener" Bewegung mit der 1931 gegründeten Michaelsbruderschaft andererseits.

Wie bereits kurz erwähnt, war Stählin von 1922–1932 Bundesleiter des „Bundes Deutscher Jugendvereine" (BDJ) und 1926 Mitverfasser des „Berneuchener Buches", der Berneuchener Programmschrift zur Kirchen- und Gottesdienstreform. Seitdem hatte er großen Einfluss auf die Berneuchener Bewegung. Stählin hatte in der Religionspsychologie promoviert, war seit 1917 Pfarrer in Nürnberg, von 1926–1944 Professor für Praktische Theologie in Münster und von 1945–1952 Bischof der lutherischen Kirche in Oldenburg. Stählin lebte dann noch bis 1975 und wurde nach 1945 durch seine fünf Bände der „Predigthilfen" (1958–1971) und ab 1959 als Sprecher des „Wortes zum Sonntag" im ARD-Fernsehen einer breiten Öffentlichkeit bekannt. Auch der „Ökumenische Arbeitskreis

[12] Eine neue Überblicksdarstellung aus historischer Perspektive bietet Hering 2017; aus theologischer Sicht kann auf Cornehl 2014 verwiesen werden. Dort findet sich eine Fülle an Einzelheiten, besonders zu den Berneuchenern in der NS-Zeit (Cornehl 2014, 63–110). Da ich mich im Folgenden vor allem auf die Frühzeit und das Berneuchener Buch konzentriere, kann Cornehls Studie für die spätere Entwicklung herangezogen werden.

evangelischer und katholischer Theologen“ („Jäger-Stählin-Kreis“, gegründet 1946) ist eng mit ihm verbunden.

Der Name Berneuchen geht auf ein Rittergut der Familie Viebahn in der Neumark zurück (gelegen im damaligen Kreis Landsberg an der Warthe, der heutige Name lautet Barnówko). In Berneuchen trafen sich seit 1923 Vertreter der Jugendbewegung und besonders an der Kirche Interessierte, Theologen und Nichttheologen; die bekanntesten unter ihnen sind neben Stählin der liberale Nürnberger Starprediger Christian Geyer (1862–1929), der damalige (1921–1925) Reichstagsabgeordnete der DNVP und spätere Schöpfer der Berneuchener „Eucharistischen Feier“[13] und anderer Ordnungen Karl Bernhard Ritter (1890–1968) sowie der damalige (1925–1929) Dresdner Professor Paul Tillich (1886–1965).[14]

Das Besondere war, dass die Berneuchener nicht aus einem geschlossenen kirchlichen Milieu kamen. Durch die Verwurzelung in der Jugendbewegung gab es auch Verbindungen zur Großstadtjugend und damit zur Arbeiterbewegung. Das wird etwa an Ludwig Heitmann (1880–1953) deutlich, der sich u. a. theoretisch mit den Lebensbedingungen in der modernen Großstadt beschäftigte.[15] Zum „Bund Deutscher Jugendvereine“ (BDJ) gehörten Arbeiter, Handwerker und kleine Angestellte – und eben nicht nur Schüler, Studenten und Akademiker.[16] Gleichwohl hatten die Berneuchener Anteil an dem, was man „nationalprotestantische Mentalitäten“ nennen kann.[17] Mit Ausnahme der explizit durch die Arbeiterbewegung und den Sozialismus geprägten Strömungen war auch die Jugendbewegung in ihrer Spätphase – wie der Großteil der deutschen Öffentlichkeit und politischen Kultur – völkisch und national gesinnt. Es stellte sich nur die Frage, wie diese Gesinnung in das Ganze des eigenen Konzepts eingeordnet und (in diesem Fall theologisch) bewertet wurde.

---

13 Ritter 1961.

14 Neben diesen maßgeblichen Vertretern sind als einflussreiche Berneuchener u. a. Leopold Cordier (1887–1939), Hermann Schafft (1883–1959), Wilhelm Thomas (1896–1978) und Heinz-Dietrich Wendland (1900–1992) zu nennen. Paul Tillich trennte sich bald nach dem Erscheinen des Berneuchener Buches von dem Kreis. Der liturgiehistorischen Bedeutung und der thematischen Vorgabe für diesen Beitrag entsprechend beschränke ich mich bei der folgenden Darstellung auf Stählin.

15 Heitmann war von 1909 bis 1951 Pastor in Hamburg-Eppendorf und veröffentlichte zwischen 1919 und 1921 drei umfangreiche Bände unter dem Titel „Großstadt und Religion“. Er verließ 1945 die Michaelsbruderschaft, weil er diese auf dem Weg in die römisch-katholische Kirche sah (Meyer-Blanck 1994, 232).

16 Cornehl 2014, 70.

17 Ebd. 111.

2.1 Das „Berneuchener Buch" von 1926[18]

Die Berneuchener schufen selbst ihren Namen, indem sie 1926 eine Kirchenreformschrift verfassten und diese unter dem Titel „Das Berneuchener Buch" (BB) in einem Leinenband mit Goldprägung drucken ließen. Darin geht es auch, aber keineswegs nur um den Gottesdienst, sondern um die evangelische Kirche „zwischen den Zeiten". Entsprechend lautet der Untertitel etwas pathetisch: „Vom Anspruch des Evangeliums auf die Kirchen der Reformation". In dem Untertitel ist die Theologie der Lutherrenaissance ebenso zu erkennen wie der Einfluss der aufkommenden dialektischen Theologie: Die Kirche, so die Grundthese, wird nicht durch menschliche Reformprogramme neu, sondern sie geht aus dem lebendigen Wort hervor, sie ist *creatura verbi*.[19]

Der Ausgangspunkt für die Berneuchener Konferenzen und das 1926 vorgelegte Buch, so das Vorwort, waren eine „Jugend, die von der Erschütterung der Zeit ergriffen vor die letzte Frage gedrängt war" einerseits und eine Kirche, die „das erlösende Wort nicht sprechen konnte" (BB 9) andererseits. Das seit 1923 entstandene Buch war gemeinsam von Wilhelm Stählin, Karl Bernhard Ritter und Ludwig Heitmann formuliert worden (7) und wurde unter dem Namen von zwei Autorinnen und 68 Autoren publiziert, die eingangs auch mit ihrem Beruf genannt wurden. Die beiden Frauen waren Ruth von Kleist-Retzow (1867–1945), die Dietrich Bonhoeffer nahestand, und Anna Paulsen (1893–1981), eine der ersten promovierten Theologinnen in Deutschland, die sich seit 1942 in der Bekennenden Kirche für die Frauenordination einsetzte.

Nach dem Berneuchener Buch braucht die Kirchenreform das lebendige Wort. Das bedeutet *via negativa* die Überwindung von „Autonomie", von „gegenständlichem Denken" und „Relativismus" (72–96); *via positiva* braucht sie eine spezifisch „evangelische Form" in Gleichnis, Kultus und Bau der Gemeinde (97–134) sowie als „evangelisches Werk" die „Heiligung des Geschlechts", die „Heiligung des Volkes" und die „Heiligung der Arbeit" (135–181). Gottesdienst und Volk begegnen also nicht in demselben Abschnitt. Der Kultus steht unter der Kategorie „Form" und das Volk unter der Kategorie „Werk". In heutiger Begrifflichkeit: Der Gottesdienst wird unter ästhetischen, das Volk unter ethischen Gesichtspunkten betrachtet. Das Volk ist im BB jedenfalls keine liturgische Kategorie. Das bedeutet umgekehrt, dass die Kirchenreform

---

[18] Der Übersichtlichkeit halber beschränke ich mich hier auf die Analyse des völkischen Gedankengutes im Berneuchener Buch (Seitenangaben dazu im Folgenden im Haupttext). Stählins sonstige Äußerungen zum Thema, insbesondere seine Schrift: Die völkische Bewegung und unsere Verantwortung, Wülfingerode / Sollstedt 1924 (= Neue Flugschriften des Bundes Deutscher Jugendvereine 5) habe ich an anderer Stelle dargestellt (Meyer-Blanck 1994, 110–121).

[19] Im Anschluss an die bekannten Formulierungen Luthers in den Resolutiones zur Leipziger Disputation von 1519: *Ecclesia enim creatura est Euangelii,* […] *ait Paulus: per Euangelium ego vos genui* (Weimarer Ausgabe 2, 430,6–8).

mehr als eine Liturgiereform ist. Die Begrenzung der Berneuchener Programmatik auf eine „liturgische Bewegung“ hat den Initiatoren, besonders Stählin, darum immer missfallen.[20]

Die erneuerte christliche Gemeinde und Kirche kann nach dem BB weder durch eine Revolution noch durch ein Zurück zur Tradition geschaffen werden, denn das Wort Gottes sei keine „in der Geschichte fixierte, sondern eine dynamische Größe“ (131). Nicht die überlieferte Formel, sondern nur das jeweils erneuerte Bekenntnis sei entscheidend. Hier formuliert das BB einen Grundsatz, der später in der Berneuchener Bewegung vor lauter Begeisterung für liturgische Traditionen bisweilen vergessen wurde: Entscheidend ist die zeitbezogene Erfahrung des Evangeliums und nicht eine bestimmte überlieferte Ausprägung oder Gestalt. Dieser Reformgrundsatz kann bis heute – nicht nur für die Beurteilung von Liturgiereformen – als maßgeblich gelten:

> „[…] so wie nicht die Nachahmung äußerer Formen, sondern allein der innere Anschluss an das der Gotik zugrunde liegende Lebensgefühl uns wieder ‚gotische‘ Bauten – wenngleich ganz anderer Art – aufführen lässt, so gibt uns nicht irgendeine äußere Form oder Formel, sondern allein der innere Zusammenhang der einen Wahrheit das Recht, uns der einen und allgemeinen christlichen Kirche und der evangelischen Kirche gliedhaft einzuordnen“ (131).

Reform entsteht, so kann man diese Stelle paraphrasieren, aus der aktuellen und jeweils neuen Rekonstruktion der einen Wahrheit, die *in* der Kirche erfahren wird und die immer wieder *vor* der Kirche liegt – und die im Vorübergehen ergriffen werden muss. Wie die gotische Kathedrale nicht Tradition war, sondern situative Schöpfung aus der damaligen glaubenden Lebensdeutung, so muss die heutige Form von Kirche und Liturgie der aktuellen Glaubenserfahrung entsprechen. Glaubende Lebensdeutung ist immer mit dem Risiko des Irrtums verbunden.

Damit ist ebenso deutlich, dass die Berneuchener Theologie etwas wagt – und dass sie damit auch eine offene Flanke für gefährliche Entwicklungen natürlicher Theologie bieten kann, die zum Einfallstor religiöser Überhöhung von politischer Herrschaft, Volkstum und Rasse werden können, wie das wenige Jahre später bei den „Deutschen Christen“ der Fall war. Im BB selbst kann man solche völkischen Tendenzen eindeutig *nicht* feststellen. Das liegt vor allem daran, dass der Volksgedanke nicht in der theologischen Situationsanalyse begegnet, sondern in den abschließenden ethischen Passagen unter der Überschrift „evangelisches Werk“.

---

[20] Diesen Zusammenhang habe ich in meinem 1994 erschienenen Buch umfassend darzustellen und mit dem Titel „Leben, Leib und Liturgie“ zum Ausdruck zu bringen versucht. Stählin ging es um eine lebensbezogene und leibbewusste Kirche, die in der Liturgie ihren Ausdruck fand, ohne in dieser aufzugehen.

Theologisch formuliert: Der Volksgedanke gehört nicht in die Offenbarungslehre, also nicht in die Prolegomena der Dogmatik (bzw. die Fundamentaltheologie). Und noch einmal: Das Volk ist im BB auch keine leitende liturgische Kategorie.

Was aber wird nun im BB zum Volk im ethischen Zusammenhang gesagt? Man wird feststellen müssen, dass die entsprechenden Passagen trotz der getroffenen theologischen Unterscheidungen und Einordnungen deutlich von der damaligen Überhöhung des Volkes geprägt sind. Das hängt nicht zuletzt auch mit dem pathetisch-expressionistischen Stil des BB zusammen, der an dieser Schrift später vielfach kritisiert wurde. Einleitend heißt es: „Die Wirklichkeit ‚Volk' gehört zu den Urgegebenheiten unserer menschlichen Existenz." Zwar setzt man sich deutlich von „der Entwicklung des deutschen Nationalgefühls in der wilhelminischen Aera" ab (155). Dennoch ist davon die Rede, nach dem Zusammenbruch von 1918 sei „das völkische Erlebnis zu einem Heiligtum voll mystischer Tiefe" geworden (156). Das Erwachen des völkischen Bewusstseins stehe „gegen die vollkommene Rationalisierung des Lebens" (156f). Hier wird dann auch die Kategorie gebraucht, die um 1933 eine fatale theologische Karriere vor sich hatte: Der „Gehorsam gegen die Schöpfungsordnung" bedeute die Anerkennung, dass der Mensch verflochten sei in seine körperlichen und seelischen Anlagen, „die er aus seiner Erbmasse, aus seiner Rasse, aus seinen bluthaften Zusammenhängen und nicht minder aus seiner Sprache" empfangen habe (157).

Gewiss klingt das nach den Nazi-Verbrechen noch einmal anders als vor 1933, aber die Verwandtschaft mit dem NS-Gedankengut lässt sich allzu leicht feststellen. Das wird man schonungslos konstatieren müssen, auch wenn es heißt, es gehe nicht um die „Vergleichung des eigenen Volkstums mit fremdem Volkstum" und die Liebe zum eigenen Volk habe „mit der Verachtung anderer Völker nicht das geringste zu tun" (159). Auch die Verbundenheit der Kirche mit dem jüdischen Volk wird klar vermerkt (160). Es folgen sogar explizite Abgrenzungen gegen „die Verabsolutierung der natürlichen Ordnung" und gegen die „Überschätzung der naturhaften Bindung an Rasse und Volkstum" (161). Außerdem werden die höhere Wertung der „blonden, der nordischen, der arischen Rasse" und die Verachtung des Judentums deutlich als Irrtümer zurückgewiesen (161). Doch eine sachlich (theologisch) positive Bemerkung zur Verankerung des Christentums im Judentum findet sich nicht.

In summa werden die „Vergötzung" des Volkes, die Schaffung eines nordischen Christentums in einer „deutsch-christlichen Mischreligion" und die „Eindeutschung" des Christentums klar abgelehnt (163. 165). Das Wesen der Kirche ist nach dem BB „übervölkisch" und verpflichtet die Kirche zum „entscheidenden Wort gegen die Selbstherrlichkeit des eigenen oder jedes einzelnen Volkes" (169). Explizit heißt es, „dass das Volk keine unmittelbare Heilsbedeutung hat" (167) – dann aber doch wohl, so darf man schließen, eine mittelbare Heilsbedeutung, eben als Ordnung der Schöpfung, innerhalb derer die kirchliche Botschaft ausgerichtet werden soll (166).

Doch nun die andere Seite: Warum gibt es im BB trotz aller theologischen Sorgfalt die Komponente des völkischen Pathos? Das liegt wohl vor allem daran, dass das völkische Denken gegen den einen Feind aufgeboten wird – gegen den Individualismus. Der Bezug auf das Volk stehe für den „Protest gegen die Verabsolutierung des Einzel-Ich“ (157). Die Kirche habe sich jedenfalls „jener individualistischen Betrachtung ausgeliefert“ und sei deswegen gegenüber dem neuen Lebensgefühl der Jugend „so hilflos“ (158). Der auf die Aufklärung zurückgeführte Individualismus gilt den Unterzeichnenden des BB hier und in vielen anderen Äußerungen als der mächtige, zu überwindende Gegner.

Damit sind drei Gesichtspunkte festzuhalten: *Erstens* hat das BB durchaus einen theologischen Kompass, der es vor völkischen Überspannungen und deutschchristlichen Verirrungen bewahrt; *zweitens* hat das Buch aber auch Anteil an der völkischen Stimmung und am völkischen Pathos der Zeit und *drittens* ist die dabei maßgebliche Tiefenstruktur der Verdacht gegen alle Autonomie und Individualität im Namen der Gruppe, des Gemeinschaftserlebens und eben auch des Volkes. Man könnte hinzufügen, dass der im BB nicht begegnende Führergedanke mit dem Stil und den Erfahrungen der Jugendbewegung ebenfalls kompatibel war.

2.2 Zu den Berneuchener liturgischen Ordnungen

Ein kurzer Blick auf die späteren liturgischen Ordnungen muss an dieser Stelle genügen.[21] Peter Cornehl hat in seiner ausführlichen Studie zu den liturgischen Mentalitäten vor und nach 1933 die „Aufrüstung“ der liturgischen Sprache überhaupt und speziell bei den Berneuchenern herausgearbeitet. Zu der Absage der gesamten JLB an die – dort so genannte – „romantische Sentimentalität“ und „Gefühligkeit“ kam als bevorzugte Semantik diejenige des Kampfes und die der geistlichen Waffenrüstung. Die Ideale des Rittertums und der „zuchtvollen Disziplin der Mönchsorden“ wurden in der liturgischen Bildsprache bestimmend.[22] Der „heilige Kampf“ (vgl. Eph 6,10–17 und Hebr 12,1) wurde um 1933 in der liturgischen Sprache zu dem „Leitwort, unter dem die gesamte Wirklichkeit gedeutet wird“.[23]

Auch der Name der 1931 von Berneuchenern (unter ihnen Stählin) gegründeten „Michaelsbruderschaft“ steht unter dem Zeichen des Endkampfes des Erzengels Michael mit dem Satan nach Offb 12,7–12. Es wundert nicht, dass in entsprechender Weise vom „Kirchenkampf“ die

[21] Zur Auseinandersetzung über die Berneuchener „Ordnung der deutschen Messe“ von 1937, die besonders in Gerhard Kunzes (1892–1954) Schrift „Gespräch mit Berneuchen“ (1938) geführt wurde, s. ausführlich Meyer-Blanck 1994, 249–258.

[22] Cornehl 2014, 60.

[23] Ebd. 88.

Rede war und dass die religiöse Kampfsemantik der reformatorischen Lieder in der JLB eine so große Rolle spielen sollte, man denke nur an „Ein feste Burg" (EG 362) oder „Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort" mit dem Reim „und steure deiner Feinde Mord" (EG 193). Die Skepsis gegenüber jeglicher Emotionalität bestimmte bekanntlich die liturgische Arbeit in der EKD nach 1945, besonders das „Evangelische Kirchengesangbuch" (EKG) von 1950 und die „Agende I" von 1955 (lutherisch) und 1959 (uniert). Die emotionale Verhaltenheit – um nicht zu sagen: Emotionslosigkeit – der Agende von 1955 bzw. 1959 ist vielfach kritisch konstatiert worden.[24]

Ein weiterer zu nennender Aspekt des Berneuchener Volksbegriffs und der Berneuchener liturgischen Ordnungen sind die Hochschätzung nicht nur des Leiblichen, sondern auch eine Tendenz zur Sakralisierung des Naturalen, des Zyklischen und Organischen, Ländlichen und Bäuerlichen und die Skepsis gegenüber Moderne, Stadt, Zivilisation und Technik[25]. Hier ist der breite Strom der Jugendbewegung (seit dem zivilisationskritischen Berliner „Wandervogel" von 1901) deutlich auszumachen.

Aber darüber hinaus ist damit eine weit über die Jugendbewegung hinausgreifende modernekritische Moderne wirksam. Volk und Land stehen gegen Individualität und Urbanität. Man denke dazu nur an Martin Heideggers (1889–1976) Philosophie, an seinen Habitus des Naturburschen und an seine Rede vom „Ge-stell" als Kennzeichnung von Zivilisation, Technik und der von ihm behaupteten „Seinsvergessenheit", die er mit der Romantik und mit Hölderlin beschwor und die diesen großen Philosophen an den Abgrund, wenn nicht zum moralischen Absturz brachte.

Es war eben der Gestus und Habitus der Jugend, des Neuen und der „Bewegung", jener geistigen und kulturellen Gestimmtheit jugendbewegten Lebens, der von den Nazis in perfider Weise rezipiert und umcodiert wurde. Der deutsch-amerikanische Sozial- und Entwicklungspsychologe Erik H. Erikson (1902–1994) hat das in seiner Studie „The Legend of Hitlers Childhood" eindrücklich gezeigt. Hitler gerierte sich als der Jugend- und Bandenführer, der die Menschen hinter sich zu scharen und mit sich in die eigenen Untaten zu verstricken wusste, bis es keinen Ausweg mehr aus der bedingungslosen Gefolgschaft gab. Der Mythos „Jugend" wurde zur gefährlichen Droge für die erkennbare große Mehrheit des Volkes und die Rede vom „Führer" zum Dauererregungszustand pseudojugendlicher Begeisterung:

> „Hitler, der Jugendliche, der sich weigerte, ein Vater in irgendwelchem Sinne zu werden oder, übrigens, ein Kaiser oder Präsident. Er wiederholte Napoleons Fehler nicht. Er war der Führer: ein verklärter älterer Bruder […]. Er […] behielt sich selbst die neue

[24] Dazu vgl. jetzt unter Berücksichtigung verschiedener Aspekte Kemnitzer 2021 und darin Meyer-Blanck 2021.

[25] Mit Cornehl 2014, 101.

> Position eines Mannes vor, der im Besitz höchster Macht jung bleibt. Er war der *ungebrochene Jüngling,* der sich seine Laufbahn fern dem zivilen Glück, der merkantilen Geruhsamkeit, dem geistigen Frieden gewählt hatte: ein Bandenführer, der die Jungens zusammenhielt, indem er ihre Bewunderung herausforderte, Schrecken verbreitete und sie geschickt in Verbrechen verwickelte, aus denen es keinen Weg zurück gab“.[26]

Die Berneuchener sind vor einer Theologie, wie es sie bei den „Deutschen Christen“ gab, trotz so mancher bedenklicher Tendenzen bewahrt geblieben, weil sie bei aller Rezeption des Zeitgeistes doch gute Theologen in ihren Reihen hatten. Aber, das lässt sich an den theoretischen Texten und an den liturgischen Ordnungen im Einzelnen zeigen: Es war ein knappes Rennen, das noch gerade eben gut ausging.

Literatur

BB
Das Berneuchener Buch. Vom Anspruch des Evangeliums auf die Kirchen der Reformation (Hamburg 1926).

Bultmann 1972
R. Bultmann, Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung, in: ders., Glauben und Verstehen (Tübingen [7]1972 [1924]) 1–25.

Cornehl 2014
P. Cornehl, „Wach auf, wach auf, du deutsches Land…“. Liturgische Mentalitäten im Widerstreit. Eine Skizze zur Lage vor und nach 1933, in: Deeg / Lehnert 2014, 31–118.

Deeg / Lehnert 2014
A. Deeg / Ch. Lehnert (Hg.), „Wir glauben das Neue“. Liturgie und Liturgiewissenschaft unter dem Einfluss der völkischen Bewegung (Leipzig 2014).

Dilthey 1924
W. Dilthey, Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, In: Gesammelte Schriften, Bd. 5: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens (Stuttgart / Göttingen 1924 [1894]) 139–240.

Erikson 1984
E. H. Erikson, Die Legende von Hitlers Kindheit, in: ders., Kindheit und Gesellschaft (Stuttgart [9]1984 [amerik. 1950]) 320–352.

Goethe 2016
J. W. Goethe, Die Leiden des jungen Werther, hg. von Anna Riman und Markus Ko¨cher (Stuttgart 2016 [1774]).

[26] Erikson 1984, 330f, dort kursiv.

Haeckel 1984
E. Haeckel, Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie. Mit einer Einleitung von Iring Fetscher (Stuttgart 1984 [[11]1919; 1899]).

Hering 2017
R. Hering, Liturgische Form. Die Liturgische Bewegung in den evangelischen Kirchen, in: theologie. geschichte. Beihefte 9 (2017) 259–286.

Kemnitzer 2021
K. Kemnitzer (Hg.), Gussformen der Gottesdienstgestaltung. Das Agendenwerk der VELKD zwischen Neuaufbruch und Restauration (Leipzig 2021).

Koebner 1985
Th. Koebner u. a. (Hg.), „Mit uns zieht die neue Zeit". Der Mythos Jugend (Frankfurt a. M. 1985).

Lehmann 2014
H. Lehmann, Von der irrationalen Hoffnung des deutschen Volkes vor und nach dem Ersten Weltkrieg auf Erlösung, in: Deeg / Lehnert 2014, 17–30.

Meyer-Blanck 1994
M. Meyer-Blanck, Leben, Leib und Liturgie. Die Praktische Theologie Wilhelm Stählins (Berlin / New York 1994).

Meyer-Blanck 2003
M. Meyer-Blanck, Kleine Geschichte der evangelischen Religionspädagogik. Dargestellt anhand ihrer Klassiker (Gütersloh 2003).

Meyer-Blanck 2006
M. Meyer-Blanck, 1926–2006: 80 Jahre „Berneuchener Buch", in: Quatember 70 (2006) 132–141.

Meyer-Blanck 2011
M. Meyer-Blanck, Wilhelm Stählin, in: Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts 2 (Münster 2011) 1118–1128.

Meyer-Blanck 2013
M. Meyer-Blanck, Agenda. Zur Theorie liturgischen Handelns (Tübingen 2013).

Meyer-Blanck 2021
M. Meyer-Blanck, Zwischen den Zeiten. Grundsätzliches zur Agende I von 1955 (1959), in: Kemnitzer 2021, 21–32.

Nowak 1988
K. Nowak, Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932 (Göttingen [2]1988 [Weimar 1981]).

Rheindorf 2014
Th. Rheindorf, *Ordo in Torpore*. Anmerkungen zur Agendensituation von 1933–1945, in: Deeg / Lehnert 2014, 173–197.

Ritter 1961
K. B. Ritter, Die eucharistische Feier. Die Liturgie der evangelischen Messe und des Predigtgottesdienstes, hg. in Verbindung mit der evangelischen Michaelsbruderschaft (Kassel 1961).

Schuster 2014
D. Schuster, Ein nicht nur geistiger Kampf gegen das Judentum. Die Umsetzung der Arbeiten des „Institutes zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ im Gottesdienst, in: Deeg / Lehnert 2014, 155–172.

Trommler 1985
F. Trommler, Mission ohne Ziel. Über den Kult der Jugend im modernen Deutschland, in: Koebner 1985, 14–49.

„Ein Volk von Priestern“

Allgemeines und besonderes Priestertum in der katholischen Liturgischen Bewegung

Von Helmut Hoping

Abstract: *“A people of priests”: General Priesthood and Special Priesthood in the Catholic Liturgical Movement* – The priesthood of the faithful was addressed in the liturgical movement of the first half of the 20th century only by individual authors attributed to this movement, while it was widely discussed among Catholic dogmatists. Pius Parsch and his popular liturgical movement (“Volksapostolat”) saw in the priesthood of the faithful not only the dogmatic basis for the apostolate of the laity, but also for their greater active participation in the liturgy. His movement, however, propagated a national German liturgy. In contrast, Josef Andreas Jungmann and Eugen Walter were resistant to “völkisch” thinking. In the thirteenth of his “Beunruhigungen” (1943), bishop Gröber of Freiburg, whose relationship to the National Socialist movement was ambivalent, declared that the priesthood was not conferred on individuals of God’s people, but only on those who were called to it. In the encyclical *Mediator Dei*, Pius XII acknowledged the liturgical movement and the priesthood of the faithful, but rejected the view that all the faithful are priests of the New Covenant without distinction and that the ministerial priest acts only by virtue of an office conferred by the community. The Second Vatican Council reaffirmed this teaching in *Lumen Gentium*: Common priesthood and ministerial priesthood differ not only in degree but in essence.

1 Einführung

„Ein Volk von Priestern. Allgemeines Priestertum und besonderes Priestertum in der katholischen Liturgischen Bewegung“ – so lautet der mir vorgegebene Titel meines Vortrags. Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) sprechen weder vom „allgemeinen Priestertum“ noch vom „besonderen Priestertum“. In der Dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium* (1964) über die Kirche ist vom *sacerdotium commune fidelium*, dem gemeinsamen Priestertum der Gläubigen, und dem *sacerdotium ministeriale seu hierarchicum*, dem

Priestertum des Dienstamtes bzw. dem hierarchischen Priestertum, die Rede.[1] Dabei ist die griechische Etymologie von *hierarchia* – aus heiligem Ursprung – zu beachten, auch wenn mit dem hierarchischen Priestertum die *sacra potestas* verbunden ist und nicht nur, wie gelegentlich behauptet wird, die Gliederung des Sakraments des *Ordo* in Episkopat, Presbyterat und Diakonat im Blick ist.

Im 19. Jahrhundert und in der Zeit der Liturgischen Bewegung war es freilich noch weithin üblich, hinsichtlich des *sacerdotium regale* der Gläubigen (1 Petr 2,5; Offb 1,6; 5,10; 20,6) vom „allgemeinen" Priestertum zu sprechen und davon das „amtliche" Priestertum des Weihesakraments zu unterscheiden. Ganz selbstverständlich findet sich diese terminologische Differenzierung etwa bei Joseph Scheeben (1835–1888)[2] oder Engelbert Krebs (1891–1950).[3] Das allgemeine Priestertum, das seit der Reformation aus begreiflichen Gründen in der katholischen Theologie in den Hintergrund getreten war, ist zunächst von den katholischen Dogmatikern wiederentdeckt worden. Kontrovers wurde diskutiert, ob es sich beim Priestertum der Gläubigen um ein nur passives oder auch aktives, ein nur unsichtbares oder auch sichtbares Priestertum, ein nichtkultisches oder auch kultisches Priestertum handelt. Wolfgang Druckenbrod hat die Debatte in seiner Dissertation „Das Verständnis des allgemeinen Priestertums im 19. und 20. Jahrhundert" umfassend dargestellt.[4]

Eine vergleichbare Studie zum Verständnis des Priestertums der Gläubigen in der Liturgischen Bewegung gibt es nicht. Bei einem flüchtigen Blick auf Schlüsselpublikationen der Liturgischen Bewegung fällt auf, dass das Priestertum der Gläubigen zunächst kaum thematisiert wurde und sich dies erst in den 1930er und 1940er Jahren änderte. Lambert Beauduin (1873–1960), den Johannes Wagner (1908–1999) einen „Vorkämpfer für eine ‚Demokratisierung der Liturgie'"[5] genannt hat, erwähnt in seinem berühmten Vortrag „La vrai prière de L'Église" – gehalten am 23. September 1909 auf dem Katholischen Kongress in Mecheln – das Priestertum der Gläubigen mit keinem Wort. Auch bei Romano Guardini (1885–1968), dem es vor allem um die Berufung der Gläubigen zur Heiligkeit ging, spielt das allgemeine Priestertum in seinem Jahrhundertwerk „Vom Geist der Liturgie" (1918) keine Rolle. Allerdings betont Guardini, dass die *Ecclesia orans* nach Christus Träger der Liturgie ist.

Auch bei Odo Casel OSB (1886–1848) werden das Priestertum der Gläubigen und seine Bedeutung für die Feier der Eucharistie nicht eigens thematisiert. Dies hängt vermutlich mit Casels scharfer Trennung zwischen sichtbarer liturgischer Handlung und der unter dem

---

1 Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, *Lumen Gentium* 10.

2 Vgl. Scheeben 1933, 388 spricht vom allgemeinen und besonderen Priestertum.

3 Vgl. Krebs 1925.

4 Druckenbrod 1979, 77–129.

5 Wagner, 1993, X.

„Schleier der Symbole" gegenwärtigen göttlichen Wirklichkeit zusammen. In der Kontroverse zwischen Ludwig Eisenhofer (1871–1941) und Casel über die frühchristlichen Propheten als Vorsteher der Eucharistie, in der Casel die Auffassung vertrat, dass die urchristlichen Propheten wie die Apostel zur kirchlichen Hierarchie gehörten und daher nicht als Laien betrachtet werden können,[6] steht die Frage des Priestertums der Gläubigen allerdings im Hintergrund. Das Priestertum des geweihten Priesters begründet Casel mit seiner Ritustheorie, nicht mit dem Opfercharakter der Eucharistiefeier.

Fündig wird man für das Priestertum der Gläubigen bei Pius Parsch CRSA (1884–1954) und seiner volksliturgischen Bewegung. Bei Parsch dient das Priestertum der Gläubigen nicht zur Begründung des Apostolats der Laien, wie in der „Katholischen Aktion" oder in Theologie des Laien von Yves Congar OP (1904–1999),[7] sondern zur Begründung der aktiven Teilnahme an der Liturgie.

2 Pius Parsch und die Volksliturgische Bewegung

Das Hauptwerk von Parsch, seine „Volksliturgie", erschien 1940 in erster und 1954 in zweiter Auflage.[8] Parsch sieht im königlichen Priestertum (*regale sacerdotium*) der Gläubigen die dogmatische Grundlage ihrer aktiven Teilnahme (*participatio actuosa*) an der Liturgie.[9] Das Priestertum Christi, des einzigen und wahren Priesters des Neuen Bundes, werde „in zweifacher Weise von seiner Kirche ausgeübt, durch das geweihte Amtspriestertum der heiligen Ordnung [des *Ordo*; H. H.] und durch das allgemeine Priestertum aller Gläubigen."[10] Es sei nicht der geweihte Priester allein, der das Opfer der Eucharistie darbringe, sondern an erster Stelle Christus, der seine Kirche an seinem Opfer teilhaben lasse und zwar durch den geweihten Priester. Die Gläubigen bringen „wahrhaft und wirklich priesterlich das Opfer des Neuen Bundes"[11] dar, aber in Unterordnung unter den geweihten Priester. Diese Position vertrat schon in den 1920er Jahren der Theologe und Historiker Joseph Wittig (1879–1949).[12] Vom

---

6 Vgl. Eisenhofer 1929; Casel 1929. – Die Kontroverse kreist um die Frage, ob frühchristliche Propheten neben den Aposteln der Eucharistie vorstanden (vgl. Apg 13,1f und Didache10,7; 13,3 [*Fontes Christiani* 1, 126f, 132f]) und welche Stellung sie gegenüber der Gemeinde hatten.

7 Vgl. Congar 1953; ders. 1958.

8 Vgl. Parsch 1940. 2004 wurde das Werk von Andreas Redtenbacher neu herausgegeben: Parsch 2004.

9 Vgl. Parsch 2004, 114.

10 Ebd. 115.

11 Ebd.

12 Vgl. Wittig 1923.

Paderborner Dogmatiker Johannes Brinktrine (1889–1965) wurde sie in den 1940er Jahren kategorisch zurückgewiesen.[13]

Parsch sieht die Gläubigen beim christlichen Kult im Unterschied zum heidnischen Kult „wahrhaft priesterlich beteiligt", und dies, so Parsch, nennen wir ihre aktive Teilnahme",[14] ihre *participatio actuosa*. „Der Christ übt sein allgemeines Priestertum durch aktive Teilnahme an der Liturgie aus."[15] Was der geweihte Priester den Gläubigen, die nicht zum Priester geweiht sind, voraushabe, sei die Konsekration sowie die Spendung der Sakramente. Sonst bestehe in der Liturgie kein Vorrang vor den Gläubigen. Das allgemeine Priestertum werde verliehen durch die Sakramente der Taufe und der Firmung, wobei Parsch die Firmung als „Vorstufe der Priesterweihe" sieht.[16] Die Firmung sei vor den niederen und höheren Weihen „die eigentliche Weihe zum allgemeinen Priestertum".[17] Es sollte deshalb niemand die Kommunion empfangen, der nicht gefirmt ist, weil der Empfang der Eucharistie selbst eine priesterliche Handlung sei. Den Gedanken der Laienweihe hatte in den 1930er Jahren schon Norbert Stenta, ein Mitbruder und wichtiger Mitarbeiter von Parsch, entfaltet.[18]

Für den Zusammenhang von allgemeinem Priestertum und aktiver Teilnahme an der Liturgie beruft sich Parsch auf Thomas von Aquin (1224/5–1274). In der *Tertia Pars* seiner *Summa theologiae* schreibt Thomas zur Frage des sakramentalen Prägemals von Taufe, Firmung und Ordo: *character sacramentalis est quaedam participatio sacerdotii Christi in fidelibus eius, ut scilicet sicut Christus habet plenam spiritualis sacerdotii potestatem, ita fideles eius ei configurentur in hoc quod participant aliquam spiritualem potestatem respectu sacramentorum et eorum quae pertinent ad divinum cultum*.[19] Parsch folgert daraus, dass die drei Sakramente, die ein sakramentales Prägemal verleihen (Taufe, Firmung, Priesterweihe) „eine stufenweise Teilnahme am Priestertum Christi" vermitteln, die wir „aktive Teilnahme nennen können"[20] Die so verstandene Lehre vom allgemeinen Priestertum nennt Parsch einen „Angelpunkt"[21] der liturgischen Erneuerung.

Ausgehend von der Etymologie des griechischen Wortes *leitourgía* bezeichnet Parsch die Liturgie als „Volkswerk".[22] Unter Volksliturgie versteht Parsch nicht die Liturgie des

---

13 Vgl. Brinktrine 1944.

14 Parsch 2004, 115.

15 Ebd. 115f.

16 Ebd. 117.

17 Ebd.

18 Vgl. Stenta 1932–1933, *passim*.

19 Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* III, q.63, a.5c.

20 Parsch 2004, 118.

21 Ebd.

22 Ebd. 122.

christlichen Gottesvolks aus verschiedenen Völkern und Kulturen, sondern die Liturgie eines einzelnen Volkes und im Besonderen des deutschen Volkes. Die volksliturgische Bewegung um Pius Parsch war nicht frei von völkischem Denken: „Liturgie als Volkswerk", so Parsch, „ist etwas so mit dem Denken und Fühlen des Volkes Verwachsenes, dass eine übernationale Liturgie den Einzelvölkern immer Schwierigkeiten bereitet."[23] Vor allem im deutschen, auf die Germanen zurückreichendes Volk sei die lateinische Liturgie immer ein „Fremdkörper"[24] geblieben. Parsch erklärt damit die Krise des deutschen Volkes, die zur Reformation und zum „liturgiearmen Wortgottesdienst Luthers" geführt habe.[25] Und so war das Ziel der volksliturgischen katholischen Bewegung eine vom Latein befreite „nationale Liturgie",[26] die für Parsch zum Beispiel unvereinbar war mit der Tradition des gregorianischen Chorals.[27]

Parsch war ohne Zweifel vom völkischen Zeitgeist ergriffen. Mag auch seine Einstellung zur nationalsozialistischen Ideologie bis heute nicht vollständig geklärt sein, so unterhielt das „Volksliturgische Apostolat" in Wien doch – schwerlich ohne Parschs Wissen – Kontakte zu einer nationalsozialistischen Priestergruppe, die nach dem Anschluss Österreichs an das Deutsche Reich unter dem verschleiernden Namen „Arbeitsgemeinschaft für den religiösen Frieden" (AGF) an die Öffentlichkeit trat.[28] Im August 1938 erklärte das „Volksliturgische Apostolat" auf Initiative von Josef Casper (1906–1951), des Sekretärs von Parsch, den Beitritt des Apostolats zur Arbeitsgemeinschaft mit folgender Begründung:

> „Seit längerer Zeit schon verfolgen wir mit lebhaftem Interesse Ihr Wirken. Da wir christlich wie völkisch durchaus einheitlich empfinden., ebenso beruflich ganz in dieser Weise arbeiten, wären wir gerne bereit, in Ihrer Arbeitsgemeinschaft mitzuwirken."[29]

Das ist nicht ganz so weit weg von dem Vergleich, den Abt Ildefons Herwegen OSB (1874–1946) am 21. Juli 1933 bei einer Sondertagung des Katholischen Akademikerverbands in Maria Laach zwischen Liturgischer und Nationalsozialistischer Bewegung zog – einen Tag nach dem Abschluss der Verhandlungen über das Reichskonkordat:

---

23 Ebd.

24 Ebd.

25 Ebd. 123.

26 Ebd. 124.

27 Vgl. ebd.

28 Vgl. Scherzberg 2017.

29 Zitiert nach Scherzberg 2017, 254.

„Was auf religiösem Gebiet die Liturgische Bewegung ist, ist auf politischem Gebiet der Faschismus […]. Sagen wir ja zu dem neuen soziologischen Gebilde des totalen Staates."[30]

3 Die priesterliche Gemeinde: Josef Andreas Jungmann, Eugen Walter

Wichtig ist neben der Volksliturgischen Bewegung um Pius Parsch auch das Buch „Volksliturgie und Seelsorge" (1942) von Karl Borgmann (1900–1993).[31] Der christliche Autor und Herausgeber des „Freiburger Rundbriefs" stand der nationalsozialistischen Bewegung kritisch gegenüber. Die Ansichten, die der Innsbrucker Liturgiewissenschaftler Josef Andreas Jungmann (1889–1975)[32] und der Priester Eugen Walter (1906–1999), Schriftsteller und Konsultor der „Freiburger Rundbriefs", in Borgmanns Buch vertraten,[33] riefen den Widerstand des Freiburger Erzbischofs Conrad Gröber (1872–1948) hervor, der in seinem Memorandum vom 18. Januar 1943 zahlreiche Beunruhigungen über die Liturgische Bewegung formulierte.[34]

Anders als bei Parsch ist der Begriff des Volkes bei Jungmann und Walter frei von völkischem Denken. Für Jungmann ist Christus „der eigentliche Priester der Kirche".[35] In zweiter Linie komme das Priestertum der Gemeinschaft der Gläubigen zu, die der 1. Petrusbrief ein heiliges und königliches Priestertum nennt (1Petr 2,5. 9). Innerhalb des priesterlichen Gottesvolks haben die geweihten Priester „einen bevorzugten Anteil" am Priestertum Christi.[36] In der Liturgie der Kirche vollziehe sich das priesterliche Gottesvolk als betende Kirche (*Ecclesia orans*).[37] Der geweihte Priester habe als „Organ Christi […], des ewigen und einzigen Hohenpriesters" (sic!)[38] die Aufgabe, die Liturgie der Kirche und besonders das Opfer der Eucharistie zu leiten. Das „Wir" der um den Hohepriester Christus versammelten priesterlichen Gemeinde komme im Eucharistischen Hochgebet, welches der geweihte Priester als „Sprecher" der Gemeinde bete, zum Ausdruck. Dass der Priester darin zugleich *in persona Christi*, dem Haupt der Kirche, handelt, wird in Jungmanns Text nicht thematisiert.

---

30 Zitiert nach Trutwin 1972, 42f.

31 Vgl. Borgmann 1942.

32 Vgl. Jungmann 1942.

33 Vgl. Walter 1942.

34 Vgl. Memorandum des Freiburger Erzbischofs Conrad Gröber vom 18. Januar 1843, in: Maas-Ewerd 1983, 540–569.

35 Jungmann 1942, 26.

36 Ebd. 27.

37 Ebd. 28.

38 Ebd. 30.

Noch stärker als Jungmann profiliert Eugen Walter das Priestertum der Gläubigen, indem er terminologisch zwischen Weihe- und Laienpriestertum unterscheidet. Neben dem Laienapostolat gebe es ein „Laienpriestertum", das aber bislang zu wenig Beachtung gefunden habe. Die Gläubigen seien gewissermaßen Priester aufgrund der Taufe und Firmung.[39] Das Priestertum der Gläubigen ist für Walter die „dogmatische Grundlage"[40] sowohl für das Laienapostolat als auch für die stärkere aktive Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie. Diese sei eine „Betätigung ihres priesterlichen Standes".[41] Aus dem Priestertum der Gläubigen folge, ihnen Rechte im Kirchenraum einzuräumen, denn wie könne man Priester sein, ohne jegliche priesterliche Funktion auszuüben.

Nur in der Dogmatik vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen zu sprechen – Walter erwähnt u. a. Engelbert Krebs – reiche nicht aus. Das Priestertum der Gläubigen müsse praktisch-liturgische Konsequenzen haben.[42] Walter fordert nicht nur die Wiederbelebung der *oratio fidelium* in der Messfeier, sondern ebenso eine aktive Beteiligung der Gläubigen beim *Ordinarium* und *Offertorium*.[43] Walter zitiert die Erklärung Papst Pius' XI. (1922–1939) in seiner Enzyklia *Miserentissimus Redemptor* (8. Mai 1928), dass die Beteiligung der Gläubigen am Opfer nicht auf das persönliche Opfer eingeschränkt werden könne. Der vom Papst aufgegriffene Ausdruck *offerre* verweise in den Bereich der eucharistischen Liturgie, in der das Kreuzesopfer gegenwärtig werde.[44]

Zum Verhältnis von Weihe- und Laienpriestertum schreibt Walter: „Die Kirche ist nicht zuerst Priesterkirche, und die Gemeinden haben dann das sekundäre Recht, bei diesem Opfer [der Eucharistie; H. H.] sich ihren Anteil zu suchen. Der Auftrag des Herrn: Tut dies […] gilt wesentlich der Kirche, erst in actu secundo gleichsam gliedert er sich auf in abgestufte Funktionen."[45] Die Idee der Kirche beruhe „nicht darauf, dass nur dem Klerus die aktive, allen anderen Gläubigen nur die passive Rolle zukomme".[46] Die priesterlichen Amtsträger haben die Aufgabe, die Gläubigen in der Erfüllung ihres Dienstes als eines priesterlichen Gottesvolks heranzubilden.[47]

Erzbischof Gröber kommt in seiner 13. „Beunruhigung" kritisch auf das Priestertum der Gläubigen zu sprechen. Gegen Jungmann und Walter erhebt Gröber den Vorwurf der „Überbetonung des allgemeinen Priestertums auf Kosten des sakramentalen",[48] bei der das allge-

39 Vgl. Walter 1942, 31.

40 Ebd.

41 Ebd. 32.

42 Vgl. ebd.

43 Vgl. ebd. 35–39.

44 Vgl. ebd. 40f.

45 Ebd. 41.

46 Ebd. 42.

47 Vgl. ebd. 45.

48 Vgl. Gröber, Memorandum vom 18. Januar 1943, in: Maas-Ewerd 1983, 554–558.

meine Priestertum in der Kirche als das primäre und das des sakramentalen Amtes als das sekundäre dargestellt werde, was mit der Lehre der katholischen Kirche unvereinbar sei. Unter anderem verweist Gröber auf die Enzyklika *Satis Cognitum* (29. Juni 1896), in der Papst Leo XIII. (1878–1903) erklärt, dass das Priestertum nicht den Einzelnen des Gottesvolks verliehen werde, sondern einigen, die dazu berufen sind (*non singulis e populo christiano, verum delectis quibusdam*). Heinrich Denzinger (1819–1883) zitiert die Stelle in dem von ihm begründeten *Enchiridion* (Nr. 1938), während sie in der 1963 erschienenen, von Adolf Schönmetzer (1910–1997) völlig neu bearbeiteten 32. Auflage des Handbuchs weggelassen wird.

Der Gedächtnisbefehl Jesu, so Gröber, gelte ausschließlich den Aposteln, mit denen Jesus das letzte Abendmahl feierte, und ihren Nachfolgern.[49] Die Priester „haben ihre Weihen und priesterlichen Vollmachten nicht von irgend einer Gemeinde […] noch im allgemeinen von der Kirche als dem königlichen Priestertum, sondern unmittelbar von Christus als dem Haupt der Kirche".[50] Gröber wirft Walter vor, dieser sehe den Ursprung des Amtspriestertums im allgemeinen Priestertum der Gläubigen.[51] Walter ging es freilich um eine Kritik an der „Verselbständigung des priesterlichen Tuns"[52] in der Geschichte, die dazu geführt habe, dass die Liturgie immer weniger Werk des Volkes war, sondern ausschließlich als aktives Tun des Priesterklerus betrachtet wurde. Die Kirche, so Wagner, ist aber „nicht zuerst Priesterkirche",[53] sondern Gemeinschaft der Christgläubigen.

Gröber beschließt seine 13. Beunruhigung mit den Worten: „Wir brauchen nicht besonders zu betonen, dass uns keineswegs einfällt, die innigsten Beziehungen des Priestertums zur Kirche und zur kirchlichen Autorität anzutasten. Es handelt sich für uns lediglich um die Feststellung, dass das sakramentale Priestertum weder seinen Ursprung noch seine Gewalt im allgemeinen Priestertum zu suchen hat."[54] Hierbei stehe zu befürchten, dass man am Ende nur noch das allgemeine Priestertum anerkenne und das Amtspriestertum verwerfe.[55]

4 Schluss

Unstrittig war vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, dass die Gläubigen ein priesterliches Gottesvolk bilden. In der Enzyklika *Mediator Dei* (20. November 1947), die Emil Joseph

[49] Vgl. Gröber, Memorandum vom 18. Januar 1943, in: Maas-Ewerd 1983, 556.

[50] Ebd. 557.

[51] Vgl. ebd.

[52] Walter 1942.

[53] Ebd. 41.

[54] Vgl. Gröber, Memorandum vom 18. Januar 1943, in: Maas-Ewerd 1983, 557.

[55] Vgl. ebd.

Lengeling (1916–1986) die „Magna Charta“[56] der Liturgischen Bewegung genannt hat, würdigt Papst Pius XII. (1939–1958) das Priestertum der Gläubigen: Als Glieder des Leibes Christi, des Priesters, nehmen die Gläubigen „nach ihrem Stand am Priestertum Christi teil“.[57] Zugleich verwirft Pius XII. mit dem Konzil von Trient aber die Auffassung, alle Gläubigen seien unterschiedslos Priester des Neuen Bundes.[58] Die Meinung, das Volk Gottes habe die „wahre priesterliche Vollmacht, der Priester aber handle lediglich kraft seines von der Gemeinschaft übertragenen Amtes“,[59] wird verworfen. Vielmehr handle „der Priester nur deshalb an Stelle des Volkes […], weil er die Person unseren Herrn Christus vertritt, sofern dieser das Haupt aller Glieder ist und sich selbst für sie darbringt“.[60]

Der Begriff des priesterlichen Gottesvolkes ist ein theologischer, kein soziologischer Begriff. Volk ist die Kirche weder als Volkssouverän, von dem alle Macht ausgeht, noch ist die ortskirchliche Konkretion des priesterlichen Gottesvolks deutschnational bzw. völkisch zu verstehen. Volk ist die Kirche nur im analogen Sinn, nämlich als das Gottesvolk aus vielen Völkern und Nationen. Die Kirche ist Volk Gottes vom Leib Christi und seinem Haupt her – so eine zentrale Formel der Ekklesiologie Joseph Ratzingers.[61]

Uneinig war man sich am Vorabend des Konzils, worin das allgemeine Priestertum der Gläubigen bestehe und welche praktisch-liturgischen Konsequenzen es bei einer liturgischen Reform haben müsse. Zwei Jahre vor der Eröffnung des Konzils durch Papst Johannes XXIII. (1958–1963) erschien von Emil Jozef De Smedt (1909–1995), der als Bischof von Brügge am Konzil teilnahm, eine Buch zum allgemeinen Priestertum.[62] Smedt eröffnet das erste Kapitel seines 1962 in deutscher Sprache erschienenen Buches[63] mit dem Satz: „Durch Taufe und Firmung sind alle Gläubigen Priester“, um dann fortzufahren: „Ihr Priestertum unterscheidet sich zwar vom Amtspriestertum, das durch das sechste Sakrament, die Priesterweihe, gespendet wird; aber der Unterschied besteht nur teilwiese“.[64] Auch wenn das Priestertum der Gläubigen nur zum Teil dem der Priester gleicht, sei es doch „ein wirkliches und wahres Priestertum“, zu dem es gehöre, „in, durch und mit Christus das Opfer darzubringen“.[65]

---

56 Vgl. Lengeling 1965, 45.

57 Denzinger / Hünermann 1991, Nr. 3851,

58 Vgl. ebd., Nr. 1767.

59 Ebd., Nr. 3850.

60 Ebd.

61 Ratzinger 2010.

62 De Smedt 1961.

63 Vgl. De Smedt 1962.

64 Ebd. 16.

65 Ebd.

Was das Zweite Vatikanische Konzil zum allgemeinen Priestertum sagt und wie es davon das Priestertum des Weiheamtes unterscheidet, ist bekannt. An dieser Stelle nur soviel: Da das Taufpriestertum nach katholischem Verständnis nicht das gesamte Priestertum des Neuen Bundes umfasst, wie dies im Protestantismus der Fall ist, entschied man sich auf dem Konzil für die Bezeichnung „gemeinsames Priestertum" (*sacerdotium commune*).[66] Über das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen sagt die Konstitution *Lumen Gentium*: „Christus, der Herr, als Hohepriester aus den Menschen genommen (vgl. Hebr 5,1–5), hat das neue Volk ‚zum Königreich und zu Priestern für Gott und seinen Vater gemacht' (vgl. Offb 1,6; 5,9f.). Durch die Wiedergeburt und die Salbung mit dem Heiligen Geist werden die Getauften zu einem geistigen Bau und einem heiligen Priestertum geweiht (*consecratur*)".[67] Das Konzil kann daher auch von *baptismatis consecratio*, einer „Taufweihe"[68] sprechen. Aufgenommen wurde der Gedanke der Taufweihe von Friedrich Dürr (1908–1993) in seiner Kirchenlieddichtung „Ich bin getauft und Gott geweiht".[69]

Die Liturgie der Kirche ist Vollzug des Priesteramtes Christi. Grundlage der Liturgie als Feier der Kirche ist das Taufpriestertum aller Gläubigen. Kraft ihres Taufpriestertums wirken die Gläubigen an der vom Amtspriester *in persona Christi* vollzogenen Darbringung der Eucharistie auf ihre Weise mit und üben ihr Priestertum aus „im Empfang der Sakramente, im Gebet, in der Danksagung, im Zeugnis eines heiligen Lebens, durch Selbstverleugnung und tätige Liebe".[70] Über das Recht (*ius*) und die Aufgabe bzw. das Amt (*officium*) der Getauften zur „vollen, bewussten und tätigen Teilnahme"[71] an der Feier der Liturgie und an einem christlichen Leben in der Hingabe hinaus begründet die Teilhabe am dreifachen Amt Christi aufgrund der Taufe kein eigenes priesterliches Amt. Zudem leitet sich das Priestertum des Dienstamtes nicht aus dem Priestertum der Gläubigen ab, beide – gemeinsames Priestertum und Priestertum des Dienstamtes – sind nicht nur dem Grad, sondern dem Wesen nach verschieden.[72] da es sich beim Priestertum des Dienstamtes um eine besondere, sakramental vermittelte Teilhabe der geistlichen Amtsträger am Priestertum Christi handelt.[73]

---

66 Zweites Vatikanisches Konzil, *Lumen Gentium* 10.

67 Ebd.

68 Zweites Vatikanisches Konzil, *Perfectae Caritatis* 5; *Presbyterorum Ordinis* 12.

69 Gotteslob (Neu) 491.

70 Zweites Vatikanisches Konzil, *Lumen Gentium* 10.

71 Zweites Vatikanisches Konzil, *Sacrosanctum Concilium* 1. Vgl. *Lumen Gentium* 10.

72 Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, *Lumen Gentium* 10.

73 Der wesenhafte Unterschied wird heute immer mehr in ein gemeinsames Priestertum aufgehoben, etwa bei E. Mittersteiler, Das Priestertum aller Getauften. Für eine geschwisterliche Kirche aus dem Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils (Würzburg 2015) 14, 20.

Literatur

Borgmann 1942
K. Borgmann (Hg.), Volksliturgie und Seelsorge – ein Werkbuch zur Gestaltung des Gottedienstes in der Pfarrgemeinde (Kolmar 1942).

Brinktrine 1944
J. Brinktrine, Das Amtspriestertum und das allgemeine Priestertum der Gläubigen, in: *Divus Thomae* 22 (1944) 291–308.

Casel 1929
O. Casel, Prophetie und Eucharistie, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 9 (1929) 1–19.

Congar 1953
Y. Congar, Jalons pour une théologie du laïcat (Paris 1953; [2]1954); deutsch: Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums. Übersetzt von der Gemeinschaft der Dominikaner in Walberberg (Stuttgart 1956).

Congar 1958
Y. Congar, Si vous êtes mes témoins … Trois confèrences sur Laïcat. Église et Monde (Paris 1958; [2]1959); deutsch teilweise in: Wenn ihr meine Zeugen seid. Über das Apostolat und das Prophetentum der Laien in der Kirche (Stuttgart 1958).

Denzinger / Hünermann 1991
H. Denzinger (Hg.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, übers. und hg. von P. Hünermann (Freiburg i. Br. [37]1991).

De Smedt 1961
E. J. De Smedt, Het Priesterschap von den Gelovigen (Den Haag 1961); deutsch: Vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen (München 1962).

Druckenbrod 1979
W. Druckenbrod, Das Verständnis des allgemeinen Priestertums im 19. und 20. Jahrhundert (Bad Honnef 1979).

Eisenhofer 1929
L. Eisenhofer, Konnten jemals Laien die heilige Messe feiern, in: Klerusblatt 10 (1929) 541–543.

Jungmann 1942
J. A. Jungmann, Christus – Gemeinde – Priester. in: Borgmann 1942, 25–30.

Krebs 1925
E. Krebs, Vom königlichen Priestertum des Volkes Gottes (Freiburg i. Br. 1925).

Lengeling 1965
E. J. Lengeling, Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie, lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar (Münster [2]1965).

Maas-Ewerd 1983
Th. Maas-Ewerd, Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die „liturgische Frage" in den Jahren 1939 bis 1944 (Regensburg 1983).

Parsch 1940
P. Parsch, Volksliturgie. Ihr Sinn und Inhalt (Klosterneuburg / Wien 1940; [2]1954).

Parsch 2004
P. Parsch, Volksliturgie. Ihr Sinn und Inhalt, hg. von A. Redtenbacher (Würzburg 2004).

Ratzinger 2010
J. Ratzinger, Kirche – Zeichen unter den Völkern = Gesammelte Schriften 8,1 (Freiburg i. Br. u. a. 2010).

Scheeben 1933
M. J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik 4 (Freiburg i. Br. 1933).

Scherzberg 2017
L. Scherzberg, Die katholische Liturgische Bewegung – Ein Diskurs über Form, Stil und Gestalt, in: A. H. Leugers-Scherzberg / L. Scherzberg (Hg.), Diskurse über „Form", „Gestalt" und „Stil" in den 20er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts (Saarbrücken 2017) 221–257.

Stenta 1932–1933
N. Stenta, Volksliturgie und Lebensweihe, in: Bibel und Liturgie (1932–1933) 33–37, 60–63, 78–81, 102–105, 130–133, 193–196, 236–239, 345–349, 402–406, 444–449.

Trutwin 1972
W. Trutwin (Hg.), Kirche und Demokratie (Düsseldorf 1972).

Wagner 1993
J. Wagner, Mein Weg zur Liturgiereform 1936–1986. Erinnerung (Freiburg i. Br. u. a. 1993).

Walter 1942
E. Walter, Weihe- und Laienpriestertum. Das eine Priestertum der Kirche, in: Borgmann 1942, 31–47.

Wittig 1923
J. Wittig, Das allgemeine Priestertum, in: E. Michel (Hg.), Kirche und Wirklichkeit (Jena 1923) 21–43.

III. Völkischer Zeitgeist und Nationalsozialismus

Friedrich Heiler, die „Hochkirche“ und die völkische Bewegung

Von Martin Wallraff

Abstract: *Friedrich Heiler, the “High Church” and the “völkisch” movement* – The term “people” is not by nature a key word in the work of the religious scholar and theologian Friedrich Heiler (1892–1967). In his book “Gebet” (Prayer) and in the other major works of the 1920s, it is encountered rather casually. The forced confrontation with it is all the more important as the term was highly politicised in the early 1930s. A thematic issue of the journal “Hochkirche” on the subject of “Church and People” (July/August 1933) shows the inner tensions to which the High Church movement was exposed. Heiler’s attempt to preserve the concept as a genuinely *theological* term was, on the one hand, doomed to failure in the short term, but on the other hand contributed to the movement’s ability to endure and survive.

Friedrich Heiler ist heute mehr unter Religionswissenschaftlern als unter Theologen bekannt, und selbst unter ihnen hat in den letzten Jahren, wie es scheint, das Interesse eher ab- als zugenommen.[1] Für das verhaltene Interesse lassen sich vielerlei Gründe angeben. Einer davon ist sicherlich das geradezu expressionistische Pathos, mit dem seine Wissenschaftsprosa mitunter daherkommt – ein Pathos, das uns fremd geworden ist, und einer sich zunehmend säkular verstehenden Religionswissenschaft erst recht.

Nun war Heiler beileibe nicht der Einzige, der so schrieb und so dachte. Erinnert sei an die anderen starken Charaktere auf der theologischen Bühne in diesen wilden 1920er Jahren: Rudolf Otto, Karl Barth, Erik Peterson und wie sie alle hießen, waren nicht weniger expressionistisch und nicht weniger pathetisch.[2]

Es gibt weitere Gründe im Fall Heiler, die ihn eher sperrig machen für eine Rezeption. Es sind Gründe, die auch schon zu Lebzeiten galten: Heiler lässt sich nicht leicht kategorisieren, geläufigen Schubladen zuordnen. Er saß zwischen den Stühlen der Konfessionen, der Fachgrenzen, der kirchenpolitischen „Großparteien“, und er hat diese Position auch gesucht. Um nur ein Beispiel zu geben: Heiler schrieb im Jahr 1934 den bemerkenswerten Satz: „Zwei Häresien

---

1 Im Sinne der Materialerschließung sind grundlegend Misner 1981 und Hartog 1995. Darüber hinaus sind Beiträge in Einleitungen und Nachschlagewerken entstanden: Lanczkowski 1985; Bautz 1990; Tworuschka 2011; Kerner 2011. Nicht auf Heiler als Person zentriert, sondern auf die hochkirchliche Bewegung ist Bieritz 2018, 134–143.

2 Markschies 2012, XII spricht von einer „theologische[n] Variante von literarischem Expressionismus“.

stehen – wie so oft in der Kirchengeschichte – einander gegenüber: dialektische Theologie und völkisches Christentum".[3] Wenn man Heilers *forma mentis* ein wenig kennt, kann man verstehen, wie es zu diesem Satz kam, doch so etwas um die Zeit der Barmer Bekenntnissynode zu schreiben, dürfte eher wenig geeignet gewesen sein, um Allianzen zu schmieden und Verbündete zu gewinnen. Wenn es dann wenige Zeilen später heißt „Die evangelisch-katholische Bewegung steht zwischen diesen beiden Extremen"[4], dann gibt sich das konziliant, macht die Sache aber nicht unbedingt besser. Es zeugt von einem ungebrochenen Selbstbewusstsein und konstituiert eine Mitte, die andere nicht unbedingt als solche empfanden.

Dieser kurze Vorspruch führt bereits in die Mitte des Themas dieses kurzen Beitrags. Die gerade zitierten Sätze stammen aus einem Aufsatz „Kirche und Volkstum", in dem Friedrich Heiler den Begriff „Volk" theologisch profiliert und zugleich seine definitive Absage an die Glaubensbewegung der Deutschen Christen begründet.[5] Es ist der dritte von drei einschlägigen Beiträgen, die wenig bekannt sind, aber eine nähere Betrachtung lohnen. Bevor ich mich im zweiten Teil diesen Texten zuwende, einige kurze Bemerkungen zum historischen und biographischen Kontext.

1 Friedrich Heiler und die Ereignisse der frühen 1930er Jahre

Friedrich Heiler ist der seltene Fall eines evangelischen Theologen, der von Haus aus weder evangelisch noch Theologe war. Will sagen: Einen akademischen Abschluss in Theologie hat er nicht erstrebt oder erlangt,[6] und seine konfessionelle Identität ist – um es gelinde auszudrücken – komplex. Aufgewachsen im Katholizismus seiner bayerischen Heimat, ist er 1919 formal evangelisch geworden. Allerdings ohne – nach eigener Aussage – dadurch aufzuhören katholisch zu sein.

---

3 Heiler 1934b, 222.

4 Ebd.

5 Siehe dazu unten am Ende dieses Beitrags.

6 Der Studienabschluss war der Dr. phil. mit der Studie über das Gebet. Als Doktorvater fungierte der Psychologe und Pädagoge Aloys Fischer (1880–1937). Die gemachte Aussage schließt selbstverständlich ein Studium (auch) der Theologie nicht aus (neben Philologie, Philosophie und Psychologie). Heiler schreibt dazu: „Mein Lieblingsstudium war immer Theologie. […] Vorlesungen hörte ich aber meist nur bei dem mir geistig nahestehenden Prof. Adam, wohl dem tüchtigsten katholischen Dogmenhistoriker Deutschlands, und dem kritischen alttestamentlichen Exegeten Goettsberger" (Misner 1981, 82). Karl Adam (1876–1966) war 1915–1917 als a.o. Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte in München tätig, bevor er für viele Jahre als Ordinarius in Tübingen Dogmatik lehrte (1919–1949). Johann Baptist Goettsberger (1868–1958) war 1903–1934 als ordentlicher Professor für Alttestamentliche Exegese und biblisch-orientalische Sprachen in München tätig.

Sein *annus mirabilis* war 1918. In dieses eine Jahr fiel der Druck seiner religionswissenschaftlichen Dissertation („Das Gebet“ – das dicke Buch sollte innerhalb von fünf Jahren fünf Auflagen erreichen),[7] seine Habilitation (über die „buddhistische Versenkung“)[8] und der Bruch mit der römisch-katholischen Kirche. An sein großes persönliches Vorbild und bald auch geistlichen Vater Erzbischof Nathan Söderblom schrieb er:

> „Ich bin im Grunde evangelischer Christ. […] Aber der *äußere Rahmen* meines persönlichen Christentums ist das mystisch-sakramentale Gottesdienstleben der katholischen Kirche. […] Das eucharistische Mysterium, der Mittelpunkt ihres Gottesdienstlebens fesselt mich an diese Kirche, der ich doch sonst so entfremdet bin. […] Vom Standpunkt des Kirchenrechtes aus bin ich natürlich als exkommuniziert zu betrachten. Doch dieser Konflikt, den ich klar und scharf sehe, hindert mich nicht […] weiterhin an dem sakramentalen Leben der katholischen Kirche teilzunehmen“.[9]

Diese Sätze sind nicht nur Zeugnis religiöser Suchbewegungen eines jungen Mannes (er war immer noch erst Mitte 20), sondern im Grunde schon ein programmatisches Konzept. Das, wie er weiter schreibt, „merkwürdige mixtum von katholischer und evangelischer Frömmigkeit“ war ein Modell, dem er selbst folgen wollte und von dem er hoffte, dass es „irgendwann und irgendwo noch in der Geschichte realisiert werden“ könnte. Die Suche nach „eine[r] Synthese zwischen dem evangelischen Geist und den wertvollen religiösen Formen der katholischen Kirche“[10] war ein Lebensprogramm, das seinen weiteren Weg kennzeichnen sollte. Dieses Programm im Verein mit dem ungewöhnlichen, eigentlich das Fach erst begründenden religionswissenschaftlichen Profil ist sicher ausreichend, um zu erklären, wieso er von Zeitgenossen und Nachgeborenen als „zwischen den Stühlen“ sitzend empfunden wurde.

Es war der Initiative des Marburger Systematikers Rudolf Otto zu verdanken – selbst eine eigenwillige, expressionistische Persönlichkeit –, dass Heiler gleichwohl eine akademische Karriere offenstand. Er wurde 1920 (als 28-Jähriger!) auf eine eigens geschaffene Stelle für vergleichende Religionsgeschichte und Religionsphilosophie an der evangelisch-theologischen Fakultät Marburg berufen.[11] Diese Universität sollte Stätte seines Wirkens bis zu seiner Emeritierung 1962 bleiben. In mehr als vier Jahrzehnten hat Heiler einen Beitrag zur evangelischen

---

7 Heiler 1918a, 2. Auflage 1920, 3. Auflage 1921, 4. Auflage 1921, 5. Auflage 1923.

8 Heiler 1918b, 2. Auflage 1922.

9 Brief vom 15. Mai 1918, ediert bei Misner 1981, 84.

10 Ebd. 84f.

11 Vgl. Hartog 1995, 18f.

Theologenausbildung geleistet – freilich nicht ohne dabei katholisch zu bleiben. Und zwar nicht in einem römischen Sinne (mit der römischen Kirche hatte er definitiv gebrochen), sondern eben im Sinne seiner evangelischen Katholizität.

Um dieses Ideal zu leben, zu fördern und zu verbreiten, fand Heiler zunächst in einer kleinen Gruppe Marburger Studierender einen Resonanzboden (die gender-inklusive Form „Studierende" ist angemessen, denn auch Anne Marie Ostermann war dabei: schon 1921 wurde sie Anne Marie Heiler). Sodann sollte – überregional – die Begegnung Heilers mit der Hochkirchlichen Vereinigung folgenreich sein. Die Vereinigung war 1918 von Pastor Heinrich Hansen in Berlin gegründet worden.[12] Sie erstrebte eine Erneuerung der evangelischen Kirche in lockerem Anschluss an die anglikanische *high church* (daher der Name). Das Ideal sollte bald – von Heiler geprägt – lauten: Evangelische Katholizität. Seit 1930 stand Heiler dem Verein vor, schon seit 1928 hatte er die Geschicke der Zeitschrift „Hochkirche" in die Hände genommen.

Um die dramatischen Entwicklungen in den frühen 1930er Jahren, um die es hauptsächlich gehen soll, richtig einordnen zu können, muss man noch einmal an die Gründungsideale der Bewegung erinnern. Im Programm von 1918 hieß es: „Die Hochkirchliche Vereinigung erstrebt eine Ausgestaltung der Kirchen der Reformation hinsichtlich ihrer Verfassung und ihres Kultus. […] Hierzu erachtet sie die Durchführung der bischöflichen Verfassung, welche auch dem Geiste der Heiligen Schrift durchaus gemäß ist, für erforderlich".[13] Diese Sätze wurden im Oktober 1918 geschrieben, als die Niederlage Deutschlands im Krieg klar war, damit faktisch auch das Ende des landesherrlichen Kirchenregiments, aber als noch niemand genau übersehen konnte, welche Ordnung aus den Bruchstücken hervorgehen sollte. Dass im deutschen Protestantismus nicht flächendeckend episkopale Ordnungen eingeführt wurden, ist bekannt.

Als fünfzehn Jahre später die Nationalsozialisten nach der Machtergreifung sogleich eine Verfassungsreform der evangelischen Kirche anstießen mit dem Ziel der Einführung eines Reichsbischofs,[14] fand dies in Kreisen der Hochkirchler ein positives, zum Teil euphorisches Echo, erblickte man doch darin die Umsetzung eines lange gehegten Wunsches. Heiler hat diese Meinung von Anfang an nicht geteilt. Doch als in der Gestalt des bekannten Pastors Friedrich von Bodelschwingh (iunior) eine integre und angesehene Persönlichkeit für dieses Amt designiert wurde, schrieb Heiler namens der Hochkirchlichen Vereinigung eine Glückwunschadresse an den Gewählten, in der er seiner Freude über Person und Amt Ausdruck gibt. Das Schreiben ist datiert auf den 3. Juni 1933.[15]

---

[12] Vgl. Niepmann 1988, 9–12.

[13] Niepmann 1988, 11; zum zeitgeschichtlichen Kontext siehe Mund 1970, 33.

[14] Vgl. Lippmann 2003, 148–162 sowie Schneider 1993, 103–152.

[15] Abgedruckt im Anhang „Kirchliche Zeitdokumente" des Themenheftes „Kirche und Volk", Hochkirche 15 (1933), 215–221, hier 220. Allein das Vorhandensein eines solchen Anhangs ist ungewöhnlich und für die Situation bezeichnend.

In der Folge sollten sich die Ereignisse überschlagen. Die Zeitschrift „Hochkirche“ brachte im Juni 1933 das Themenheft „Kirche und Volk“ heraus, von dem gleich im Folgenden noch die Rede sein wird. Die Beiträge sind offenbar zumeist im frühen Juni eingegangen. Heilers Vorwort ist auf den 19. Juni datiert.[16] Am 24. Juni hat von Bodelschwingh unter politischem Druck seine Nominierung als Reichsbischof abgelehnt, so dass der Weg frei war für den linientreuen Militärpfarrer Ludwig Müller. Am 26. Juni konnte Heiler noch ein kurzes Postskript von fünf Zeilen klein unten auf Seite 1 des schon gesetzten Textes unterbringen, in dem er darauf hinweist, dass „sämtliche Artikel *vor* dem einschneidenden staatlichen Eingriff in die evangelischen Kirchen Preußens“ geschrieben waren.[17]

Im September 1933 ist das bekannte „Marburger Gutachten“ verfasst und publiziert worden, in dem die theologische Fakultät – mit ihr auch Heiler – ihre Ablehnung der Anwendung des Arierparagraphen auf den Raum der Kirche zum Ausdruck brachte.[18] Ob die folgenden Strafmaßnahmen mehr durch dieses Gutachten oder durch Heilers deutliche Positionierung als Vorsitzender der Hochkirchlichen Vereinigung bedingt waren, ist nicht klar. Jedenfalls hat Heiler beim 15. Hochkirchentag in Berlin am 6. März 1934 seine Auffassung noch einmal unmissverständlich klar gemacht. Der Vortrag trägt den Titel „Kirche und Volkstum“[19] – auch auf diesen Text ist zurückzukommen.

Heilers Position als Vorsitzender der Hochkirchlichen Vereinigung war problematisch, ja unhaltbar geworden, denn der Druck, die Vereinigung in die offenen Arme der Deutschen Christen zu führen, wuchs. Die Mehrzahl der Mitglieder wünschte dies offenbar. Im Eröffnungsbeitrag für die Zeitschrift des Jahrgangs 1934 schrieb Heiler daher:

„Diese Freunde konnten es nicht verstehen, dass der Schreiber dieser Zeilen, dessen religionsgeschichtlicher und theologischer Standpunkt dem ‚deutsch-christlichen‘ näher stand als der anderer evangelischer Theologen, der schon auf dem Hochkirchentag 1930 – also längst vor der Entstehung der ‚Glaubensbewegung Deutsche Christen‘ – ein ‚deutsch-christliches‘ Programm formuliert und dabei sogar den Ausdruck ‚deutsche Christen‘ gebraucht hatte, die Forderung einer Fühlungnahme mit den ‚Deutschen Christen‘ und ihrem ‚Schirmherrn‘ a limine abwies, ja sogar um dieser Forderung willen den Vorsitz in der Hochkirchlichen Vereinigung niederlegte. […] Es war von Anfang an klar, daß dieser Synkretismus [sc. der Deutschen Christen] die Substanz des neutestamentlichen Glaubens aus schwerste bedrohte,

16 Heiler 1933a.

17 Ebd.

18 Vgl. Lippmann 2003, 138–146.

19 Heiler 1934b. Zu dem Hochkirchentag vgl. Niepmann 1988, 85–88.

ja Gefahr lief, lediglich eine heidnische Rassenvergottung mit christlicher Terminologie zu verbrämen."[20]

Das war in der Tat von Anfang an klar – so würde man aus heutiger Sicht sagen, und nach der Sportpalastrede vom November 1933 konnte eigentlich niemand mehr Zweifel haben, wo die Reise hinging.[21] Doch rückblickend ist manches klarer, als es für die Zeitgenossen war. Heiler verzichtete also auf den Vorsitz der Hochkirchlichen Vereinigung, behielt aber die Schriftleitung der Zeitschrift bei. Mit dem Jahrgang 1934 änderte er ihren Namen. Sie hieß fortan nicht mehr „Hochkirche", sondern „Eine Heilige Kirche". Die Gründe dafür sind theologischer Natur (sie werden von Heiler in dem gerade zitierten Beitrag dargelegt), aber faktisch war damit auch ein Stück der Distanzierung von Zeitschrift und Verein eingetreten, die nun nicht mehr in einer Hand verbunden waren.

Wenige Wochen nach dem Berliner Vortrag erhielt Heiler die Mitteilung, dass er von der theologischen Fakultät in Marburg an die philosophische Fakultät in Greifswald versetzt – man darf wohl sagen: strafversetzt – sei.[22] Am Ende des Sommersemesters, im Juni 1934, hat sich Heiler sehr emotional von Marburg verabschiedet. Er, der zu Beginn seiner dortigen Tätigkeit durchaus mit der hessischen Kleinstadt gefremdelt hatte, endete seine Abschiedspredigt am 16. Juni 1934 wie folgt:

> „Die Stadt Marburg ist eine gesegnete und geheiligte Stadt. Sie hat dieselbe Bedeutung als ein deutsches Nationalheiligtum wie die Wartburg bei Eisenach. Und sie ist in dieser Bedeutung nicht nur ein Nationalheiligtum, sondern ein Heiligtum der ökumenischen Christenheit. Der genius loci von Marburg bedeutet Synthese, Harmonie, Einigung. Diese Stadt, die Gott so reich gesegnet hat, ist in der Tat ein neues Beth-El, eine Stätte, die uns einen Blick eröffnet hinein in die Himmelswelt, hinauf zu der himmlischen Stadt Jerusalem, der ewigen Kirche Jesu Christi".[23]

---

[20] Heiler 1934a, 3. In der Substanz hatte sich Heiler bereits in einem Rundschreiben an die Mitglieder der Hochkirchlichen Vereinigung vom 11. August 1933 ähnlich geäußert. In diesem Schreiben trat er – gewiss *contre coeur* – eine Art „geordneten Rückzug" an; in einem Antrag, der in Schriftform entschieden werden sollte, schlug er Pfr. Walter Drobnitzky als kommissarischen ersten Vorsitzenden vor. Eine reguläre Wahl sollte beim nächsten Hochkirchentag erfolgen. Vgl. Niepmann 1988, 80–83, wo große Teile des Schreibens wiedergegeben sind. Drobnitzky war Mitglied der Arbeitsgemeinschaft nationalsozialistischer Pfarrer und der Glaubensbewegung Deutsche Christen. Gleichwohl war schon Anfang 1934 die Lage wieder anders (siehe folgende Anm.). Eher überraschend wählte der Hochkirchentag in Berlin (6.–8. März 1934) Heiler zum zweiten Vorsitzenden, und es wurde ein Text verabschiedet, der als Distanzierung von den Deutschen Christen gelesen werden kann.

[21] Vgl. Rheindorf 2014, 193f.

[22] Vgl. Lippmann 2003, 171–173 sowie Hartog 1995, 90–93.

[23] Heiler 1934c, 323.

Man kann die Überhöhung und das Pathos dieser Sätze nur verstehen, wenn man sich die Situation vor Augen führt, in der sie gesprochen sind: der erzwungene Abschied von der geliebten Wirkungsstätte. Und nicht weniger pathetisch zwei Tage später am Ende seiner letzten Vorlesung:

„Die Wahrheitsverkündigung ist ein martyrion, ein lebendiges Zeugnis nicht nur mit den Worten des Mundes, sondern mit dem Einsatz des ganzen Lebens. Darum muss der professor, und gerade der Professor der Theologie, stets zugleich confessor im altchristlichen Sprachgebrauch sein“.[24]

Wie wir heute wissen, ist die Bemerkung über den Einsatz des Lebens nicht nur Pathos, sondern konkrete, allzu konkrete Realität gewesen. Oder vielleicht sollte man sagen: Pathos im wörtlichen Sinne, also persönlich Erlittenes. Man muss das wissen, um im Folgenden auch scheinbar selbstverständliche theologische Sätze angemessen einordnen zu können. Sie erforderten Mut.

Doch bei aller Dramatik der Situation und bei aller Emotionalität des Abschieds – es geschah zunächst: gar nichts. Heiler tat, was in solchen Fällen zu tun am klügsten ist, nämlich wiederum: gar nichts. Er hat nicht protestiert, er hat sich nicht geweigert, sondern er ging einfach nicht nach Greifswald. Er blieb in Marburg und wurde krank, ernsthaft krank.[25] In der Zwischenzeit gelang es – auch aufgrund von Interventionen verbundener Kollegen –, die Strafversetzung in eine Überführung in die philosophische Fakultät Marburg umzuwandeln. Damit konnte Heiler gut leben, und in dieser Fakultät wirkte er bis Kriegsende. Beim Neuanfang 1945 wurde er ihr erster Dekan, bevor er 1947 in die theologische Fakultät zurückkehren konnte. Nach seiner Emeritierung 1962 übernahm Heiler Lehraufträge an der Universität seiner Heimatstadt München und siedelte schließlich kurz vor seinem Tod 1967 auch dorthin um. Er liegt auf dem Münchner Ostfriedhof begraben.

Ich bin im Zeitraffer durch die Biographie gegangen und habe mich nur in den frühen 1930er Jahren etwas aufgehalten, denn in diesen Zeitraum fallen die für das Thema entscheidenden Entwicklungen.

2 Friedrich Heiler und das „Volk“

In den Jahren 1932, 1933 und 1934 erschien je ein einschlägiges Themenheft der Zeitschrift „Hochkirche“ (bzw. „Eine heilige Kirche“). Die Titel lauten „Katholizität und Nationalität der Kirche“ (1932), „Kirche und Volk“ (1933) sowie „Dienstbarkeit und Souveränität der Kirche“

[24] Heiler 1934d, 325.

[25] Vgl. Hartog 1995, 90.

(1934). In jedem dieser Hefte hatte Heiler einen längeren programmatischen Artikel, der sich nach Länge und theologischer Machart von den übrigen Beiträgen absetzt.[26] Bei den ersten beiden Sonderheften ist der Titel identisch mit dem Titel des Heftes. Im dritten Fall ist der Text „Kirche und Volkstum" überschrieben. Schon die Zusammenstellung dieser Titel macht deutlich: Es handelt sich um die theologische Auseinandersetzung mit einer politisch vorgegebenen Begrifflichkeit. Mit anderen Worten: Volk erscheint hier nicht als eine Vokabel aus der religiösen Tradition des Christentums oder als Leitbild der liturgischen Bewegung, sondern als politischer Begriff, in einer Reihe mit „Nationalität" und „Volkstum".

Mit dieser Beobachtung korrespondiert die andere, der zufolge „Volk" in den großen Hauptwerken Heilers vor den 1930er Jahren keine hervorgehobene Rolle spielt. Gewiss, man kann verstreute Belege etwa in „Das Gebet" zusammentragen. Man wird dabei feststellen, dass sich der Gebrauch nicht stark vom Üblichen unterscheidet, wenn etwa von Volksfrömmigkeit, Volksreligion oder von Volks- und Stammesgöttern die Rede ist. Ein anderes Set von Belegstellen hat in etwas höherem Maße theologisches Profil, wenn nämlich das jüdische Volk, das Volk Israel oder das auserwählte Volk genannt wird, doch auch hier liegt keine besondere Emphase auf dem Begriff; ein spezifischer Wortgebrauch bei Heiler zeichnet sich nicht ab.[27]

Es bedurfte „der großen Umwälzung, welche als Folge der nationalen Revolution sich nun in den evangelischen Kirchen vollzieht", um das Thema ins Zentrum zu rücken. Die Formulierung stammt aus Heilers Vorwort – und dazu gleich die Warnung, dass „gelegentlich die Geister aufeinanderprallen".[28] Das ist noch beinahe untertrieben, und man kann sich vorstellen, was unter der Decke der publizierten Druckfassung an Auseinandersetzung, sicher auch existenzieller und emotionaler Auseinandersetzung stattfand. Die Beiträge sind überwiegend stramm national bzw. nationalsozialistisch geprägt. Da beansprucht etwa ein anonymer Autor „Das Erstgeburtsrecht der hochkirchlichen Bewegung an der geplanten bischöflichen Verfassung".[29] Ein anderer träumt den Einheitstraum der Kirche auf radikale Weise: „Die kommende Deutsche Kirche wird ein Einheitsgesangbuch, ein Einheitsbrevier, ein Einheitsbekenntnis, eine einheitliche hochkirchliche Gottesdienstordnung, ein einheitliches Kirchenrecht und ein einheitliches Kirchenregiment besitzen".[30] Und er zögert nicht zu schließen mit: „Es lebe

[26] Heiler 1932a, 1933b, 1934b.

[27] Heiler 1918 (zu den weiteren Auflagen s. oben Anm. 7). Statt Einzelbelege aufzuführen, verweise ich nur auf die elektronische Version. Auf archive.org ist das Exemplar der University of California Libraries mit durchsuchbarem Volltext greifbar (urn:oclc:record:1045606056). Es ist leicht sich dort ein Bild vom Vorkommen von „Volk" und seinen Komposita zu machen.

[28] Heiler 1933a, 1.

[29] Erstgeburtsrecht 1933. Es wäre lohnend (bedürfte aber eingehender Recherchen), etwas über die Identität des Verfassers herauszufinden.

[30] Steinberg 1933, 169.

unser geliebtes deutsches Vaterland! Es lebe unser Führer Adolf Hitler! Es lebe die Deutsche Kirche!“[31]

Heilers Aufsatz steht am Schluss der Reihe. Dort herrscht ein anderer Ton. „Die Erfülltheit mit dem heiligen Geist ist bisweilen schwer zu unterscheiden von geistiger Trunkenheit, der Wille zur gottgewollten Einheit von blindem Machtwillen, die Dankbarkeit für ein göttliches Gnadengeschenk von sündhafter Selbstüberhebung und Lieblosigkeit“.[32] Es folgt eine längere theologische Besinnung über den Sinn des Volksbegriffes. Wenn man Sätze aus ihr zitiert, mögen sie ohne Kontext bzw. im heutigen Kontext banal oder selbstverständlich erscheinen. Sie sind es nicht. Heiler geht von der Schöpfungsordnung und von der Einheit des Menschengeschlechts aus. Er zitiert die Areopagrede des Paulus: „Gott hat gemacht, daß von einem Blut aller Menschen Geschlechter auf dem ganzen Erdboden wohnen“ (Apg 17,26). Daraus zieht er den Schluss: „Diese Einheit aber begründet die Gleichwertigkeit aller Völker und Rassen vor dem Angesichte Gottes“.[33] Und dann, christlich gewendet: „Ein Band des Glaubens und der Liebe umschließt alle Rassen: Gelbgesichte, Rothäute und Neger, Semiten und ‚Arier‘, alle sind Brüder in Christo, Kinder der einen Mutter Kirche, Tischgenossen beim einen wunderbaren Herrenmahl, Erben des einen Himmelreiches“.[34]

Besonders aufschlussreich ist der Abschnitt zum Judentum. Ausgangspunkt ist die Feststellung: Die Kirche muss „jeden falschen Antisemitismus zurückweisen“. Denn „abgesehen von [der] unerschütterlichen Tatsache, dass der Gottessohn dem Fleische nach Jude war, ist die Kirche in ihrem Heiligsten, in ihrer Gebets- und Sakramentsgemeinschaft bis zum heutigen Tage mit dem Judentum verbunden“.[35] Es folgen Ausführungen über das jüdische Erbe in christlicher Liturgie. Und weiter: „Es ist für die christliche Kirche eine schlichte Pflicht der Wahrhaftigkeit und Dankbarkeit, sich gerade in Zeiten antijüdischer Propaganda ihres aus dem Judentum empfangenen reichen Erbes bewußt zu werden und für dieses Erbe offen einzustehen“.[36] Nicht jeder hat das 1933 so klar gesehen, so deutlich formuliert und so öffentlich gesagt.

Wenn man solche Passagen zitiert, sollte man freilich auch erwähnen, dass Heiler im gleichen Kontext legitime Formen der „Rassenhygiene“ akzeptiert. Und dass er das Gebet in der Karfreitagsliturgie *pro perfidis Judaeis* theologisch verteidigt.[37] Man sollte das zunächst einmal

---

31 Ebd. 171.

32 Heiler 1933b, 196.

33 Ebd. 197.

34 Ebd. 198.

35 Ebd. 200.

36 Ebd. 201.

37 Vgl. ebd. 199 und 201.

so stehen lassen, also weder aus der Perspektive heutiger Kenntnis und Urteilsbildung werten, noch sogleich als „zeitbedingt" entschuldigen.

Letzten Endes versucht Heiler seinen Gegnern so weit wie möglich entgegenzukommen, indem er sagt: In der Tat ist dem deutschen Volk eine spezifisch deutsche Gestalt des Christentums vorenthalten geblieben. Dem stand das „Römische" im Wege, und auch die Reformation hat aus verschiedenen Gründen eine „völkische Ausprägung des christlichen Glaubens und Lebens"[38] nicht voll realisiert. Insofern ist der Ruf nach einem „Deutschchristentum" durchaus legitim. Allerdings schlug dabei „die jahrhundertelange Verkürzung des völkischen Empfindens ins gegenteilige Extrem um und führte nicht nur zu einer dem Evangelium widerstreitenden Überbetonung des Völkischen, sondern artete in ein offenes oder christlich verbrämtes Heidentum aus".[39] Heiler wusste, wovon er sprach, denn er hatte die einschlägigen Schriften gelesen und in der „Hochkirche" besprochen, darunter auch die von Alfred Rosenberg[40]. Er erkannte die konkrete Gefahr. Das Antidot lag für ihn klar im Ideal der Katholizität. Eine Kirche, die sich als Kirche *eines* Volkes absolut setzt, genügt diesem Ideal nicht. Die Synthese von Kirche und Volkstum ist eine große Aufgabe, doch „diese Aufgabe kann […] nicht von einem christlichen Volke isoliert gelöst werden, sondern nur in der größeren ökumenischen Zusammenarbeit".[41]

Gerade das Leitbild der evangelischen Katholizität (und natürlich der intellektuelle Horizont Heilers, der viele ökumenische und internationale Kontakte mit einschloss) wirkte hier als Bremse gegenüber einer Überhöhung des Völkischen. Der Artikel endet mit einer großen *peroratio*, in der die weltumspannende Kirche gelobt wird, die ihrerseits aus selbständigen Volkskirchen bestehen kann.

Angesichts der dezidiert theologischen Argumentation mag es erstaunen, dass der Volksbegriff gleichwohl im Partikularen bleibt, also eben nur für das einzelne Volk verwendet wird. Die christliche Tradition hat ja durchaus auch die Junktur „Volk Gottes" vorgeprägt (man denke nur – in Rom – an die spätantike Triumphbogeninschrift von Santa Maria Maggiore: *Xystus episcopus plebi Dei*. Offenbar war die politische Inanspruchnahme des Begriffs so stark, dass Heiler diesen gedanklichen Schritt nicht vollzog.

Noch nicht vollzog: Denn der Artikel von 1934, die Schriftfassung des Vortrags vom Hochkirchentag im März des Jahres, geht hier einen Schritt weiter. Der Gedankengang ist

---

38 Ebd. 205.

39 Ebd. 205.

40 Die Auseinandersetzung mit Rosenbergs „Mythus des 20. Jahrhunderts" hatte den Rahmen einer Rezension gesprengt und Dimensionen eines eigenständigen Artikels angenommen, Heiler 1932b. Zahlreiche Besprechungen einschlägiger Werke finden sich sodann in Hochkirche 15 (1933) 222–232, die meisten von Heiler, einige von seiner Frau Anne Marie, wenige von anderen Autoren.

41 Heiler 1933b, 214.

grundsätzlich ähnlich, doch die Absage an die „Häresie“ des völkischen Christentums ist jetzt noch klarer.[42] Heiler bespricht verschiedene historische Ausprägungen ethnisch geprägter Christentümer und schließt: „So tritt uns denn die Kirche Christi entgegen in einer unendlichen Mannigfaltigkeit von völkischen Ausprägungen“[43] – wieder so ein Satz, über den man in anderen Kontexten freundlich nickend hinweglesen würde. Und nun stößt er sich von dort ab und kommt zum Schluss: „Und endlich steht für die Kirche über dem einzelnen Volk *das* ‚Volk Gottes‘, von dem das einzelne Volk nur ein kleiner Teil ist, die Una Sancta, welche die Einheit aller Völker bildet“. Es ist zugleich „die Einheit der Heiden mit dem Volke Israel“.[44]

Der Artikel begann mit einem Bezug auf das Pfingstwunder, und er schließt – wiederum nicht ohne Pathos – mit Luthers Nachdichtung der Pfingstantiphon *Veni sancte spiritus* (genauer in diesem Teil des Textes: mit einer spätmittelalterlichen Nachdichtung, die Luther übernahm):

> „O Herr, durch deines Lichtes Glast
> zu dem Glauben versammelt hast
> das Volk aus aller Welt Zungen,
> das sei dir, Herr, zu Lob gesungen“.[45]

3 Schluss

Wenige Worte des Rückblicks: Heiler war gewiss einer der „Kirchenväter“ der evangelischen liturgischen Bewegung. Doch liegt dort nicht oder nur indirekt der Schlüssel zum Verständnis seiner Inanspruchnahme des Volksbegriffes. Er liegt zunächst auch nicht in seiner religionswissenschaftlichen oder kirchenhistorischen Arbeit. Sondern er ist ihm von außen vorgegeben, und zwar unter politisch brisanten Zeitumständen. Trotz großer Affinität der Milieus und

---

42 Siehe das Zitat oben bei Anm. 3.

43 Heiler 1934b, 220.

44 Ebd. 223.

45 Ebd. 224. Es handelt sich um den zweiten Teil der ersten Strophe, die bereits um 1480 im Kloster Ebersberg (Bistum Freising) nachgewiesen ist. Luther hat die zweite und die dritte Strophe zugefügt. In dieser Gestalt ist das Lied bis heute im Evangelischen Gesangbuch enthalten (EG 126 „Komm, Heiliger Geist, Herre Gott“). Das lateinische Original enthält den Bezug auf das Volk im Singular noch nicht: *Veni, Sancte Spiritus, / reple tuorum corda fidelium, / et tui amoris in eis ignem accende, / qui per diversitatem linguarum cunctarum / gentes in unitatem fidei congregasti.* Vgl. zum Lied insgesamt Völker 2005.

der kirchenpolitischen Agenda (jedenfalls bei oberflächlicher Betrachtung) hat sich Heiler von Anfang an klar von einem völkischen Christentum im Sinne der Deutschen Christen distanziert. Schlüssel für seine Positionierung war das Ideal der evangelischen Katholizität bzw. weiter gefasst: seine Verankerung in der ökumenischen Bewegung und in internationalen Formen der Gemeinschaft (auch über das Christentum hinaus).

Heiler musste für seine Überzeugung einen Preis bezahlen. Er musste auf den Vorsitz der ihm lieben Hochkirchlichen Vereinigung verzichten (nach dem Krieg nahm er ihn wieder auf). Noch schwerer wog die Strafversetzung im beruflichen Bereich, auch wenn sie abgemildert werden konnte. Immerhin ist es gelungen, die nackte Existenz sowohl der Vereinigung als auch der Zeitschrift über die Zeit des Dritten Reiches hinaus zu sichern.

Ich komme abschließend auf meine Eingangsbemerkung zurück: Heiler ist untererforscht. Eine Biographie nach wissenschaftlichen Ansprüchen fehlt.[46] Die Archivalien sind nicht oder schlecht aufgearbeitet.[47] Die Rolle in der Zeit des Dritten Reiches (auch nach den wenigen hier besprochenen Jahren) ist kaum beleuchtet.[48] Zugleich gilt: Eine eingehendere Beschäftigung wäre lohnend, denn Heiler hatte einen eindrucksvoll breiten intellektuellen Horizont, ein facettenreiches kirchliches Profil und großen Einfluss auf ein breites Netzwerk von Weggefährten und Schülern.

Literatur

Bautz 1990
F. W. Bautz, Art. Heiler, Friedrich, in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon 2 (1990) 660f (mit Literaturergänzungen online bis 2018).

Bieritz 2018
K.-H. Bieritz, Liturgische Bewegungen im deutschen Protestantismus im 20. Jahrhundert, in: J. Bärsch / B. Kranemann (Hg.), Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens 2 (Münster 2018) 125–163.

[46] Die biographische Darstellung aus der Feder von Heilers Schwiegersohn (Hartog 1995) ist und bleibt, wie eingangs erwähnt, im Blick auf die Materialerschließung unverzichtbar. Nach eigenem Anspruch und der Durchführung nach ist damit gleichwohl der Wunsch nach einer kritischen Biographie nicht eingelöst.

[47] Der Hauptteil der einschlägigen Archivalien liegt in der Universitätsbibliothek Marburg (https://kalliope-verbund.info/DE-611-BF-9320). Darüber hinaus befinden sich in der Bayerischen Staatsbibliothek München mehrere Regalmeter Archivbestände, die praktisch nicht erschlossen sind (Signatur Ana 676).

[48] Bedauerlicherweise wird auch bei Cornehl 2014, 50 „vor allem aus Zeit- und Platzgründen die ‚Hochkirchliche Vereinigung' um Friedrich Heiler […] ausgeklammert".

Cornehl 2014
P. Cornehl, „Wach auf, wach auf, du deutsches Land …“. Liturgische Mentalitäten im Widerstreit. Eine Skizze zur Lage vor und nach 1933, in: Deeg / Lehnert 2014, 31–118.

Deeg / Lehnert 2014
A. Deeg / Ch. Lehnert (Hg.), „Wir glauben das Neue“. Liturgie und Liturgiewissenschaft unter dem Einfluss der völkischen Bewegung (Leipzig 2014).

Erstgeburtsrecht 1933
N.N., Das Erstgeburtsrecht der hochkirchlichen Bewegung an der geplanten bischöflichen Verfassung, in: Die Hochkirche 15 (1933) 163–165.

Hartog 1995
H. Hartog, Evangelische Katholizität. Weg und Vision Friedrich Heilers (Mainz 1995).

Heiler 1918a
F. Heiler, Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung (München 1918).

Heiler 1918b
F. Heiler, Die buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung (München 1918).

Heiler 1932a
F. Heiler, Katholizität und Nationalität der Kirche, in: Die Hochkirche 14 (1932) 177–187.

Heiler 1932b
F. Heiler, Religion des Blutes. Zu Alfred Rosenbergs Werk „Der Mythus des 20. Jahrhunderts, in: Hochkirche 14 (1932) 199–210.

Heiler 1933a
F. Heiler, Vorwort [zum Themenheft „Kirche und Volk“], in: Hochkirche 15 (1933) 157.

Heiler 1933b
F. Heiler, Kirche und Volk, in: Die Hochkirche 15 (1933) 195–215.

Heiler 1934a
F. Heiler, Die evangelisch-katholische Bewegung in Deutschland. Ihre Entwicklung und Gegenwartsbedeutung. Zum 16. Jahrgang der „Hochkirche“; in: Eine Heilige Kirche 16 (1934) 1–12. (Der erste Band von „Eine Heilige Kirche“ setzt die Bandnummerierung von „Die Hochkirche“ fort.)

Heiler 1934b
F. Heiler, Kirche und Volkstum, in: Eine Heilige Kirche 16 (1934) 206–224.

Heiler 1934c
F. Heiler, Marburg als Schnittpunkt katholischen und evangelischen Christentums. Abschiedspredigt im „Michelchen“, gehalten am 16. Juni 1934, in: Eine Heilige Kirche 16 (1934) 314–323.

Heiler 1934d
F. Heiler, Veritati! Abschiedsworte, gesprochen am Schluß der Vorlesungen über „Die Absolutheit des Christentums im Lichte der Religionsgeschichte“, in: Eine Heilige Kirche 16 (1934) 324f.

Kerner 2011
H. Kerner, Friedrich Heiler (1892–1967), in: B. Kranemann / K. Raschzok (Hg.), Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts 1 (Münster 2011) 449–460.

Lanczkowski 1985
G. Lanczkowski, Art. Heiler, Friedrich (1892–1967), in: Theologische Realenzyklopädie 14 (Berlin 1985) 638–641.

Lippmann 2003
A. Lippmann, Marburger Theologie im Nationalsozialismus (München 2003).

Markschies 2012
Ch. Markschies, Geleitwort, in: G. Caronello (Hg.), Erik Peterson, Die theologische Präsenz eines Outsiders (Berlin 2012) XI–XVII.

Misner 1981
P. Misner, Friedrich von Hügel – Nathan Söderblom – Friedrich Heiler. Briefwechsel 1909–1931 (Paderborn 1981).

Mund 1970
H. J. Mund, 50 Jahre Hochkirchliche Vereinigung 1918/1968. Versuch einer Bilanz und eines Ausblickes, in: Hochkirche heute. Vorträge von den Jahrestagungen der Evangelisch-Ökumenischen Vereinigung das Augsburgischen Bekenntnisses (Hochkirchliche Vereinigung des AB) 1918/1919–1968/69 (Marburg 1970) 29–55.

Niepmann 1988
H. M. Niepmann, Chronik der Hochkirchlichen Vereinigung Augsburgischen Bekenntnisses e. V. über die ersten 50 Jahre ihres Bestehens 1918–1968 (Bochum 1988).

Rheindorf 2014
Th. Rheindorf, Ordo in Torpore. Anmerkungen zur Agendensituation von 1933–1945, in: Deeg / Lehnert 2014, 173–197.

Schneider 1993
Th. M. Schneider, Reichsbischof Ludwig Müller. Eine Untersuchung zu Leben, Werk und Persönlichkeit (Göttingen 1993).

Steinberg 1933
G. Steinberg, Die kommende Kirche, in: Die Hochkirche 15 (1933) 165–171.

Tworuschka 2011
U. Tworuschka, Religionswissenschaft. Wegbereiter und Klassiker (Köln 2011).

Völker 2005
A. Völker, 125 – Komm, Heiliger Geist, Herre Gott, in: G. Hahn / J. Henkys (Hg.), Liederkunde zum Evangelischen Gesangbuch 12 (Göttingen 2005) 63–69.

„Führer, Volk und Vaterland“

Evangelisches Kirchenlied zur Zeit des „Dritten Reiches“

Von Cornelia Brinkmann

Abstract: *“Führer, People and Fatherland”. Protestant chant at the time of the “Third Reich”* – The development of evangelical hymns in the Third Reich is examined using the example of the chorale “Wach auf, wach auf, du deutsches Land” (1560/61). By the 1920s, this chorale had been rediscovered. It now made a career in the Jugendsingbewegung, Liturgical Movement, national movement and the Hitler Youth.

Die Entwicklung des evangelischen Kirchenliedes in der Weimarer Republik und im Nationalsozialismus soll im Folgenden exemplarisch anhand des im Jahr 1560/61 entstandenen Liedes „Wach auf, wach auf, du deutsches Land“ gezeigt werden. Es geht auf den sogenannten „Urkantor“ der lutherischen Kirche, Johann Walter (1496–1570),[1] zurück.

Das Faszinierende an „Wach auf, wach auf, du deutsches Land“ ist: Es handelt sich bei dem alten Lied um eine echte Wiederentdeckung der 1920er Jahre. In keinem kirchlichen Gesangbuch im Anschluss an das 16. Jahrhundert ist es zu finden.[2] Erst ab Mitte der 1920er Jahre erfährt es eine regelrechte Renaissance und spielt eine prominente Rolle etwa im Rahmen des NSDAP-Parteitags „Großdeutschland“, wo „Volksgemeinschaft“ und „Führermythos“ die Geschlossenheit der deutschen Nation inszenierten. Die Frage, wie das evangelische Bußlied aus dem Jahr 1560/61 in die nationalsozialistische Öffentlichkeit des Jahres 1938 und letztlich auch in das erste einheitliche Gesangbuch der evangelischen Kirche in Deutschland hineingekommen ist, kann mithilfe von veröffentlichten und unveröffentlichten Quellen beantwortet werden: Die Wiederentdeckung des Johann-Walter-Liedes ist nicht vom Himmel gefallen, sondern das Ergebnis von konkreter menschlicher Organisationsarbeit – in diesem Fall von

---

Abkürzungen: DEG = Deutsches Evangelisches Gesangbuch; EG = Evangelisches Gesangbuch; EKG = Evangelisches Kirchengesangbuch.

1 Stalmann 1999, 337–339.

2 Eine frühere Quelle ist nicht ausfindig zu machen: weder in den Liederbüchern der „Deutschen Christlichen Studentenvereinigung“, der „Bündischen Jugend“ oder der Singbewegung. Der früheste Nachweis für seine Wiederentdeckung laut der Angabe des Volksliedarchivs in Freiburg i. Br. sei das Jahr 1928. Darüber hinaus sei das Johann-Walter-Lied, so die Information von Eberhard Nehlsen, im Finkensteiner Liederbuch, 5. Band (1927/1928), 1. Heft, 6 enthalten.

zahlreichen kirchlichen bzw. kirchennahen Gremien, Zirkeln usw. an der Nahtstelle von Jugendbewegung und Kirche.

„Wach auf, wach auf, du deutsches Land" ist ein traditionsreiches Bußlied. Es findet sich noch heute mit sieben Strophen im Evangelischen Gesangbuch (EG 145), während das Original aus dem 16. Jahrhundert insgesamt 26 Strophen umfasst. Im Internet finden sich Aufnahmen dieses Liedes, wie zum Beispiel jene aus dem Jahr 1966 von Rudolf Mauersberger (1889–1971), der seit 1930 Kantor an der Kreuzkirche in Dresden war. Er war auch Mitglied des Landesbruderrats der Bekennenden Kirche Sachsens sowie seit 1941 Mitglied der lutherischen Gesangbuchkommission.[3] In dieser Aufnahme[4] stimmt die erste Strophe mit dem heutigen Evangelischen Gesangbuch aus dem Jahr 1994 (EG 145) unter der Rubrik Bußtag überein, die zweite dargebotene Strophe entspricht der zweiten Strophe des Evangelischen Kirchengesangbuchs (EKG 390), das fünf Jahre nach Kriegsende erschien. Im EKG aus dem Jahr 1950 finden sich die beiden Strophen in der Rubrik „Für Volk und Vaterland":

„Wach auf, wach du deutsches Land!
Du hast genug geschlafen.
Bedenk, was Gott an dich gewandt,
wozu er dich erschaffen.
Bedenk, was Gott dir hat gesandt und
dir vertraut sein höchstes Pfand,
drum magst du wohl aufwachen."

„Gott hat dich Deutschland, hoch geehrt
mit seinem Wort der Gnaden
ein großes Licht dir auch beschert
und hat dich lassen laden
zu seinem Reich, welches ewig ist,
dazu dir hilft der Herre Christ,
will heilen deinen Schaden."[5]

Eine enge Verbindung von nationaler Identität und evangelischem Kirchenlied für die deutsche Geschichte ab 1871 anzunehmen, scheint evident zu sein: Thron und Altar gingen nach der Reichsgründung eine denkbar innige Verbindung ein. Der Nationalismus, der seit der

[3] Kücк 2003, 221ff.

[4] Vgl. die Vertonung Mauersbergers: https://youtu.be/d2cTlzaDIrc (Zugriff: 05.04.2022).

[5] EKG 390, 1 und 2.

Reichsgründung in der evangelischen Kirche stark an Einfluss gewann und die preußenfeindliche Staatstheologie der Partikularisten zurückdrängte, erreichte im Ersten Weltkrieg seinen Höhepunkt. Im deutsch-französischen Krieg (1870/71) standen in den Predigten noch Buße und Sünde im Mittelpunkt, während der Kriegsausbruch im Jahr 1914 als Stunde Gottes gesehen und als eine die Opferbereitschaft weckende Kraft – der Krieg als „Erneuerung, Aufbruch, moralisch-sittliche Macht“[6] – begrüßt wurde. Man denke nur an den Lutherchoral „Ein feste Burg“[7], der hier nun zur deutschen Marseillaise wurde: Wie es am Ende der vierten Strophe heißt „Das Reich muß uns doch bleiben“, nämlich als das „Heilige Evangelische Reich deutscher Nation“ (Adolf Stoecker). Über die Akzeptanz der konstitutionellen Monarchie ohne Parlament (1849) hinweg erhielt sich ein persönliches Verhältnis der evangelischen Kirche zum Kaiser: Sein Geburtstag und die Hofzeremonien wurden als kirchlich-monarchistische Feiern begangen.[8]

Als am 9. November 1918 die Republik ausgerufen wurde, war dies für die evangelische Kirche eine Katastrophe: In juristischer und politischer Sicht verlor sie mit dem Landesherrn das Kirchenoberhaupt, ihre wirtschaftliche Grundlage schien in Gefahr zu sein und darüber hinaus geriet sie aus besagten Gründen in eine geistige Krise. Die Niederlage, so Kirchenhistoriker Klaus Scholder, habe „das ganze bisher kaum angefochtene deutsch-protestantische Weltbild aus den Angeln gehoben“.[9]

1 Die kirchliche Gesangbucharbeit in der Mitte der 1920er Jahre

Die kirchlichen Kräfte widmeten sich zunächst dem Aufbau des Kirchenbundes und den gleichzeitig stattfindenden Arbeiten an den landeskirchlichen Verfassungen. Aber die Beobachtung, dass die sog. Fürstenlieder[10] erst Ende der 1920er Jahre im Deutschen Evangelischen

---

6 Nipperdey 1991, 490.

7 Kurzke 1990, 185–209; vgl. auch die Monographie Fischer 2014.

8 Nipperdey 1991, 486–495. „Vater kröne du mit Segen“ war ein Kirchenlied von Julius Sturm aus dem Jahr 1880, das zu des Kaisers Geburtstag regelmäßig gesungen wurde (Deutsche Evangelische Kirchenkanzlei an Cornelie Nuernberg, S I 765/ 35 [EZA 1/ B 3/ 377]).

9 Scholder 1977, 3ff, Zitat: 7; Blaschke 2014, 41ff.

10 „Es ist offensichtlich, daß die Niederlage von 1918 und der mit ihr verbundene politische Wandel auch auf die Gesangbücher Einfluss gehabt haben. […] Die Rubrik ‚Obrigkeit‘ ist die Liedgruppe, in der bei Gesangbuchüberarbeitungen am meisten geändert wird. So verschwinden bei der Neuauflage sonst unveränderter Gesangbücher z. B.– Ein Haupt hast du dem Volk gesandt […] – Vater, kröne du mit Segen unsern König und sein Haus – Preis, Ehr und Lob sei dir – Gott und Herr in deinem Sohn – Gott woll uns hoch beglücken also alle Lieder, in denen für den Kaiser, oder den jeweiligen König, Großherzog etc. gebetet wurde“ (Wittenberg 1979, 66).

Gesangbuch für die Schutzgebiete und das Ausland aus dem Jahr 1915 (DEG) ausgetauscht wurden, muss als Ausdruck dieser Katastrophe gewertet werden: Gerade die Vertreter der evangelischen Amtskirche taten sich schwer, das demokratische System der Weimarer Republik zu akzeptieren, zumal sie das „Geburtsmal der Niederlage" trug.[11] Mit dem Versailler Vertrag waren Reparationsleistungen und Gebietsabtretungen verbunden. Die permanente wirtschaftliche Krise, die hohen Geburtsjahrgänge der sog. „überflüssigen Generation" der um 1900 Geborenen und die in der Bevölkerung vorherrschende „demokratieresistente Mentalität"[12] waren in besonderem Maß prägend für einen Großteil der evangelischen Kirche. Es verwundert also nicht, dass dem hieraus resultierendem Verlangen nach einer friedvollen und verbindlichen Volksgemeinschaft in der Hymnologie Ausdruck verliehen werden sollte. Die Initiative ging von den Vertretern der Gesangbuch-Ausschüsse in Stettin anlässlich des 29. Kirchengesangvereinsstags im Jahr 1926 aus. So forderte Kirchenrat Lic. Wilhem Lueken aus Frankfurt a. M. in seinem Referat „die Ersetzung der Fürstenlieder durch geeignete Vaterlandslieder".[13]

Konkrete Vorschläge für die Ersetzung der beiden Fürstenlieder[14] waren in der zweiten Sitzung der Arbeitsgemeinschaft im Jahr 1926 „Herr, der Du vormals hast das Land" von Paul Gerhardt, „Gott, Du bist meine Zuversicht" von Ernst Moritz Arndt (1769–1860) und „Du läßt Dich wieder sehen" Max von Schenkendorfs (1783–1817). Die Lieder von Schenkendorfs und Gerhardts fanden – mit einigen Umänderungen[15] versehen – Zustimmung. So wird zum Beispiel bei der Strophenwahl auf die zweite und dritte Strophe des Gerhardt'schen Liedes verzichtet; den Text änderten die hymnologischen Experten so, dass in drei Strophen der Name des jüdischen Stammvaters Jakob durch Volk ersetzt wurde. Diese bemerkenswerte Textänderung findet sich noch heute im Gesangbuch aller Gliedkirchen der EKD. In Gerhardts erster Strophe bleibt „Jakob" in „Volk" umgewandelt (EG 283, Rubrik Biblische Gesänge).

---

11 Vgl. Blaschke 2014, 41ff, Zitat: 41.

12 Ebd. 42.

13 Bericht über eine Aussprache von Vertretern der Gesangbuch-Ausschüsse mehrerer Landes- und Provinzialkirchen wegen der Vereinheitlichung der Gesangbücher, Stettin, 8.6.1926, 1 (LKAN Bestand Landeskirchenrat 2912).

14 DEG 302 (Paul Gerhardts „Herr, der du vormals hast dein Land") und DEG 303 (Max von Schenkendorfs „Du lässt dich wieder sehen, des Volkes alter Hort").

15 „Es wird Strophenwahl und Text des Gerhardt'schen Liedes wie folgt festgestellt: Strophe 2 und 3 des Originals werden weggelassen. Der Text wird an folgenden Stellen geändert: Str. 1,3 statt ‚Jakobs' ‚Volkes', 1,4 statt ‚ihn' ‚es', 1,6 statt ‚dein Volk vor' ‚es zuvor'. […] Beim Schenkendorf'schen Lied […] wird der Schleswig-Holsteinsche Text mit folgenden Abweichungen übernommen: Str. 1, nach Original: ‚Du läßt dich wieder sehen'. Str. 3 ‚zum Eiteln uns gewendet'. Str. 4 wird einstimmig fallen gelassen. Str. 7 ‚Und kämpfen Mann für Mann' […]" (Bericht über die Arbeitsgemeinschaft der Gesangbuchausschüsse, Frankfurt a. M., 30.8.–1.9.1926 [LKAD B III a 2 Band 11]).

Als wirklich neues Lied stand nun „Wach auf, wach auf, du deutsches Land“ für die zweiten Teile zum DEG zur Debatte. In den Gesangbuchentwürfen Schleswig-Holsteins, Thüringens und Frankfurts sollte es als gemeinsames Lied enthalten sein: Die Vertreter der Gesangbuchausschüsse einigten sich auf die Auswahl Schleswig-Holsteins, wobei es freistand, ob die Strophen 4 bis 7 aufgenommen würden.[16] So erschien das Johann-Walter-Lied zuerst im zweiten Teil zum DEG im Frankfurter Evangelischen Gesangbuch von 1927, gefolgt von weiteren offiziellen landeskirchlichen Gesangbüchern.[17]

2 Berührungspunkte zwischen evangelischen Gruppierungen und Jugendmusikbewegung

Eine weitere Station auf dem Weg wachsender Popularität von „Wach auf, wach auf, du deutsches Land“ bildet das Jahr 1927. Wilhelm Stählin (1883–1975)[18] hielt auf dem 30. Kirchengesangvereinstag in der alten Reichsstadt Nürnberg den Hauptvortrag mit dem Titel „Die Bedeutung der Singbewegung“. Stählin berichtete von einzelnen singbewegten Pfarrern, Singkreisen, die sich den Kirchen mit ihrem Können zur Verfügung stellten, und vor allem auch von den kirchlichen Jugendverbänden, die sich der Singbewegung gegenüber besonders aufgeschlossen zeigten. Insbesondere in der sächsischen Landeskirche unter dem späteren Landeskirchenmusikdirektor Alfred Stier (1880–1967) entwickele sich eine intensive singbewegte Musikerziehung und Volksliedpflege, so Stählin.

Die inhaltliche Vorbereitung auf dieses 30-jährige Jubiläum lag bereits zwei Wochen zuvor auf einer sogenannten „Führerbesprechung“ in der Apologetischen Centrale (AC) in Berlin. Vertreter der Finkensteiner Singbewegung um Walter Hensel (1887–1956) und der Musikantengilde um Fritz Jöde trafen sich mit Vertretern der Berneuchener Bewegung – hierunter Wilhelm Stählin und der erste Leiter der AC, Carl Gunther Schweitzer (1889–1965) – und dem Vorsitzenden des Evangelischen Kirchengesangvereins für Deutschland, Johannes Plath.[19]

Es gab Anknüpfungspunkte zwischen evangelischer Kirche und Singbewegung, für die sich ein Blick in die Anfänge der Finkensteiner Singbewegung nur drei Jahre zuvor lohnt.

---

16 Bericht über die Arbeitsgemeinschaft der Gesangbuchausschüsse, Frankfurt a. M., 30.8.–1.9.1926 (LKAD B III a 2 Band 11).

17 Ergänzend zu: Jenny 1968. Jenny setzte das Frankfurter Gesangbuch auf das Jahr 1928 an. Es erschien bereits 1927; vgl. Bericht über die vierte Tagung der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Gesangbuchreform am 10.6.1933, 5 (LKAD B III a 2 Band 12).

18 Vgl. den Beitrag von Michael Meyer-Blanck in diesem Band.

19 Kücк 2003a, 56ff, Zitat: 57. Zu den genannten Personen finden sich biographische Angaben und Quellenachweise a. a. O. 273ff.

Die Finkensteiner Singbewegung ist ohne ihren charismatischen Führer Walter Hensel nicht denkbar. Er gründete im Jahr 1911 als 24-jähriger den böhmischen Wandervogel mit, einen bündischen Zusammenschluss für deutsches Jugendwandern. Hier stieg er 1917 zum Gauwart auf. Im Jahr 1919 – mit Gründung der Ersten Tschechoslowakischen Republik – widmete Hensel sich im Rahmen der „Böhmerland-Bewegung" der Volksbildung. So hieß es im ersten Böhmerland-Jahrbuch des Jahres 1920: „Jetzt steht Deutschland im Osten seines Sprachgebietes in der Gefahr, daß die Kultur seiner Volksgenosssen der Nationalitätenpolitik polnischer oder tschechischer Masse unterliegt. Helfen kann dagegen nur eigene geistige Kraft". Im gleichen Jahr begann die Flugschrift Hausmusik mit einer Reihe von Veröffentlichungen, die sich auf musikalische Volksbildung konzentrierte.[20] In den volksbildnerischen Böhmerland-Wochen rahmte Hensel den gemeinschaftlichen Verlauf mit deutschen Volksliedern am Morgen und am Abend. Im Jahr 1922 verfasste er die programmatische Streitschrift „Lied und Volk". Außerdem gab Hensel ein Festliederbuch mit dem Titel „Wach auf" heraus. Bemerkenswert ist außerdem die Germanisierung seines tschechischen Namens: Aus Julius Janiczek wurde Walter Hensel – Walter in Verehrung für Walter von der Vogelweide. Mit dem Erscheinen seiner Streitschrift war auch schon die Ankündigung seines eigenen Konzepts einer sogenannten Singwoche im Rahmen deutscher Volksbildung verbunden.[21]

In der schlichten Umgebung einer Waldsiedlung in der Nähe von Hensels Geburtsstadt Moravská Třebová (Mährisch-Trübau) fand die sogenannte „Ursingwoche" im Jahr 1923 statt. Die Singwoche als Konzept besaß folgenden Ablauf: „Früh 1/4 6 Uhr Weckruf. Sofortiges Aufstehen Pflicht. Sodann Körperübungen und Bad. Jeder muss sich beteiligen. 1/2 8 Uhr gemeinsames Frühstück nach einer kleinen Morgenandacht. Von 8 bis 1/2 12 Uhr ernste Arbeit." Damit gemeint sind Stimm- und Gehörübungen, Chorgesang, rhythmische Gymnastik, Geist und Technik der Streichinstrumente, Erfassen musikalischer Formen, etc.

„Um 7 Uhr gemeinsames Nachtmahl. Von 8 bis höchstens 1/2 10 Uhr gemeinsames Gestalten und Erleben von Gemeinschaftsabenden zu aller Freude und Erbauung als schöpferischer Ausklang der Tagesarbeit. Ab 10 Uhr unbedingte Nachtruhe in allen Räumen. Nachtschwärmer und Ruhestörer werden ausgeschlossen." Die Mahlzeiten waren fleischlos, die Woche ohne Rauch- und Rauschgenüsse. Ziel war es, im gemeinsamen Erleben die Musik in den Dienst der

[20] Böhmische Verlagsgeschichte 1919-1945, Abschnitt Böhmerland-Verlag, Eger/Cheb (Johannes Stauda Verlag, Augsburg), Selbstdarstellungen: Drei Jahre Böhmerland-Verlag; Zitat: Eugen Diederichs in seiner Monatsschrift „Die Tat", Jena zitiert nach http://www.boehmischeverlagsgeschichte.at/boehmische-verlage-1919-1945/boehmerland-verlag/ (Zugriff: 05.04.2022)

[21] Kück 2003a, 50ff; Bildmaterial zum Wandervogel http://schoenhengstgau.eu/c/archiv?B=/mtr/allgemein-wandervogel/allgemein-wandervogel.001 und Hensel auf einer Singwoche im Jahr 1925 in Zepf 2013, 70 (vgl. auch https://books.ub.uni-heidelberg.de/arthistoricum/reader/download/359/359-17-80664-1-10-20180319.pdf, Zugriff: 05.04.2022).

völkischen Erneuerung zu stellen, kurzum die „Gesundung der Sudetendeutschen Volksgemeinschaft“ und die „Befreiung des Urdeutschen, des Göttlichen“ in den geladenen Anwesenden.[22]

Den Abschluss der ersten Singwoche bildete eine öffentliche Kundgebung auf dem Marktplatz von Hensels Heimatstadt. Nach einer kurzen Wanderung gelangte die ca. 80-köpfige Gruppe auf den Marktplatz mit der Mariensäule in der Mitte: Nach Osten sangen sie ein zeitgenössisches Lied „Nun Gottes Deutschland wache auf“[23] von Ernst Leibl (1895–1982), der ebenfalls zur Böhmerland-Bewegung gehörte. Die übrigen Lieder stammten aus dem 16. Jahrhundert: nach Westen Luthers „Ein feste Burg“, nach Norden „Der grimmig Tod mit seinen Pfeilen“ und nach Süden „Maria durch ein Dornwald ging“.

Gerade in diesem Ereignis manifestiert sich das Ziel der Finkensteiner Bewegung, wie es der Historiker Harald Lönnecker formuliert: die „Vereinigung aller Deutschen zu einem großen und machtvollen Reich in der Mitte Europas“,[24] oder wie es im Bekenntnis der Finkensteiner Singbewegung im Jahr 1924 heißt: „Wir glauben als Deutsche daran, dass unsere geistige Eigenart durch das Volkstum wesentlich bestimmt ist. Unsere besonderen Anlagen […] verdanken wir der jahrtausendealten Volksgemeinschaft, der wir entstammen“.[25]

In diesem Zusammenhang steht auch das Sammeln von Liedern und Tänzen, die mit Fundort und weiteren Daten genau aufgenommen und seit dem Jahr 1925 an die „Mittelstelle für Jugendgrenzlandarbeit“ von Teilen der bündischen Jugend auf ihren sogenannten Grenzlandfahrten ins Sudetenland übermittelt wurden. Teile der bündischen Jugend kartierten, wo Juden ansässig waren.[26] Heinrich Mohr de Sylva (1891–1989), Pfarrer und Führer der Singbewegung im Hohenloher Land, selbst sagte in einem Interview aus dem Jahr 1975: „Ja, die völkische Singbewegung, die war richtig völkisch gegen die Juden. Man hat keinen Hehl gemacht, es war einfach selbstverständlich“.[27]

---

22 „Musikantengilde“, 7/1929, in: Die deutsche Jugendmusikbewegung, Wolfenbüttel 1980, 228f, zitiert nach Riehm 2000, bes.: Die Finkensteiner Singwoche 1923, 272–274, Zitat: 274. Bildmaterial lässt sich unter http://www.walther-hensel-gesellschaft.de/ueber-walther-hensel/finkenstein.pdf (Zugriff: 05.04.2022) einsehen.

23 Der Liedtext findet sich zum Beispiel hier Boltek 1974, 3f (https://egerlaender.de/userfiles/plugins/dirlist/2020_0426/Kunst_und_Kuenstler/Leibl,Ernst.pdf; Zugriff: 05.04.2022).

24 Lönnecker 2007, 8. (http://www.burschenschaftsgeschichte.de/pdf/loennecker_singbewegung.pdf, Zugriff: 05.04.2022).

25 Die Singgemeinde 1 (1924/25) 1f, zitiert nach Kück 2003a, 52. Vgl. zur Kopernikanischen Wende in der synonymen Begriffsverwendung von Volk und Nation bei J. G. Herder sowie zum Aspekt des Antielitären durch Sprache den Beitrag von Harm Klueting in diesem Tagungsband.

26 Zepf 2013, 70, vgl. dazu auch „Grenzlandfahrten vor 1933“ auch Ergebnisse des Projekts für politische Bildung mit dem Thema „Jugend in Deutschland 1918–1945“ (https://jugend1918-1945.de/portal/jugend/thema.aspx?bereich=projekt&root=26636&id=22879&redir=, Zugriff: 05.04.2022).

27 Mohr 2009, 78.

„Volksgemeinschaft" ist auch in Hensels völkischer Singbewegung futuristisch gedacht. Die bestehenden politischen Verhältnisse werden massiv durch den Finkensteiner Ansatz in Frage gestellt. Der Wille zur Veränderung manifestiert sich in den gesungenen Volksliedern. In den Singwochen bildet sich der Kern einer Kampfgemeinschaft, die eine soziale und kulturelle Schubkraft auszeichnet, um den status quo mit unerhörter Betriebsamkeit, Improvisationsfähigkeit, Aufopferung und Energie zu verändern. Kurzum mit einem enormen Sendungsbewusstsein möchte diese Kampfgemeinschaft breite Bevölkerungsschichten erreichen,[28] oder wie es Lönnecker zusammenfasst:

> „Das Neue war die von Hensel angeregte, maßgeblich beeinflusste und sehr erfolgreiche Vermischung mit antibürgerlichen, antiliberalen, antikapitalistischen, antirationalen, antiintellektuellen und zur Innerlichkeit und zur Natürlichkeit, zur Einfachheit und zur Reinheit, zur Wahrheit und zum Organischen drängenden Gedanken der Jugendbewegung. Aus diesem Konglomerat formte Hensel eine neue, vorrangig völkisch-musikalische Bewegung".[29]

3 Evangelischer Kirchengesangverein für Deutschland und völkische Singbewegung

Es boten sich also zahlreiche Anknüpfungspunkte für eine Begegnung der völkischen Singbewegung mit den evangelischen Kirchenchören, wie Stählin sie im Jahr 1927 anregte. Fünf Jahre nach der ersten Singwoche Hensels in Finkenstein fanden die Führungsriege des Deutschen Kirchengesangvereins und die Finkensteiner Singbewegung in der Pfingstwoche des Jahres 1928 auf der Westerburg zueinander.[30] Pfingstliches Neuwerden erlebten der hier anwesende Stählin, Otto Richter (1865–1936), Vorgänger von Rudolf Mauersberger als Kantor des Dresdner Kreuzkirchenchors, Richard Gölz (1887–1975), Gründer der kirchlichen Arbeit Alpirsbach, und auch das von Stählin in seinem Vortrag auf dem 30. Kirchengesangvereinstag erwähnte Ehepaar Stier. Das völkische Konzept der Singwoche ergriff damit auch die etablierten Kreise der Kirchengesangvereine. Ein weiterer Meilenstein in der Begegnung zwischen Kirche und Singbewegung war erreicht. Auch Karl Vötterle (1903–1975), Gründer der Augsburger

[28] Vgl. hierzu Wildt 2019, 24–32.

[29] Lönnecker 2007, 6.

[30] Mohr 2009, 63: Hier findet sich das Bild mit dem Titel in Sütterlinschrift „1. Singwoche des Deutschen Kirchengesangvereins Westerburg 1928" und den Namen der Fotografierten (https://kilchb.de/klausmohr/00k/2018_11_07singenunstanzen.pdf, Zugriff 05.04.22). Zu den im Folgenden genannten Personen vgl. die biographischen Angaben und Quellenachweise in Kück 2003a, 273ff.

Singgemeinde und Inhaber des renommierten Bärenreiter-Verlags, der seine Anfänge mit dem Druck von Liedblättern der Finkensteiner Singbewegung nahm, war anwesend.[31]

> „Wach auf, wach auf, du deutsches Land“ profitierte hiervon in besonderer Weise. Die Wiederentdeckung des Liedes blieb nicht nur auf die offiziellen kirchlichen Gesangbücher beschränkt. Es wurde über das zentrale Medium der völkischen Singbewegung in seinem Bekanntheitsgrad gesteigert: die „Finkensteiner Blätter“. Wie Flugschriften in der Reformation erschienen diese losen Liederblätter, die aus der Jugendbewegung des Wandervogels eine breite Volksbewegung bewirken solle. Hensels Ziel lautete: „Das Singen als solches muss ins VOLK getragen werden, muss allgemeines Gut werden“.[32]

Das Lied greift das „Wach auf“-Motiv der Finkensteiner Singbewegung auf. So erhält ein altes reformatorisches Bußlied hier ein vollständig neues Framing. Es erfährt hier eine weitere Politisierung, eine Aufladung, die nach der Einordnung in die Rubrik „Vaterland“ der evangelischen Gesangbücher nun eine neue Konnotation hinzunimmt: den Kampf um das deutsche Volk.

4 Die Arbeiten am Graduallied im Rahmen der Berneuchener Bewegung im Jahr 1929

Liturgisch etablierte sich das Lied ebenfalls. Im Rahmen der Rückbesinnung auf Luthers Gottesdienstordnung in der Berneuchener Bewegung fand „Wach auf, wach auf, du deutsches Land“ Aufnahme in die de-tempore-Liedordnung.[33] Am 10. Sonntag nach Trinitatis ersetzte es, laut Markus Jenny, seit dem Jahr 1929 das Lied von Ambrosius Blarer mit dem Incipit „Wach auf, wach auf, `ist hohe Zeit“ als volkssprachlichen Gesang in der Gemeinde. Dies deckt sich mit offiziellen liturgischen Arbeiten der kommenden Jahre. Im Auftrag der Niedersächsischen liturgischen Konferenz und des Berneuchener Kreises verfasste u. a. Stählin im Jahr 1934 eine Denkschrift mit dem Titel „Das Kirchenjahr“, das im Anhang das Lied in Tabelle I, einer Übersicht über die jeweiligen Sonntagsnamen, Wochensprüche und die Graduallieder, präsentiert.[34] Ebenfalls in Vötterles Bärenreiter-Verlag erschienen im darauffolgenden Jahr

---

31 Mohr 2009, 155. Vgl. zu Vötterle und dem Bärenreiter-Verlag Lönnecker 2007, 8 mit Anm. 28 und 29.

32 Finkensteiner Liederbuch, 5. Band (1927/ 1928), 1. Heft, 6; Kück 2003a, 51f. Eine Abbildung des Liedes mit handschriftlichen Eintragungen findet sich hier: Mohr 2009, 121.

33 Zur Aufnahme in die *de tempore*-Ordnung siehe Jenny 1968, 148.

34 Knolle / Stählin 1934.

die Melodien der de-tempore-Lieder unter dem Titel „Lieder für das Jahr der Kirche".[35] Der Herausgeberkreis ist ein enges singbewegtes Netzwerk: Konrad Ameln, der Herausgeber des Finkensteiner Organs „Die Singgemeinde", zusammen mit Wilhelm Thomas (1896–1978), der gleichzeitig ein enger Freund Stählins, Mitverfasser des Berneuchener Buches aus dem Jahr 1926, ein enger Freund Vötterles und seit 1934 Sekretär des hannoverschen Landesbischofs war. Dieses Netzwerk prägte die Arbeit am Kirchenlied bis weit über 1945 hinaus, zumal die vier hier namentlich Genannten am 1. Oktober 1931 die Evangelische Michaelsbruderschaft als Kern der Berneuchener Bewegung zusammen mit weiteren 18 Männern stifteten.[36]

Inhaltlich werden die Anknüpfungspunkte in der Platzierung von „Wach auf, wach auf, du deutsches Land" am 10. Sonntag nach Trinitatis – auch Israelsonntag, Judensonntag, Gedenktag der Zerstörung Jerusalems genannt – augenfällig.[37] Der Inhalt des Liedes knüpft an Martin Luthers Schrift „An die Ratsherren aller Städte deutsches Lands" aus dem Jahr 1524 an: Nach Juden, Griechen und römischer Papstkirche sei nun Gottes Gnade und Wort auf deutsches Land gefallen. Die Theologin Irene Mildenberger führt dann zu Martin Luthers Predigt über Lukas 19,41–48 in der Kirchenpostille aus, dass sich seine Gerichtsrede an die Gemeinde als Stellvertreterin für das gesamte Deutschland wende. Wie schon in Luthers Schrift von 1524 stehe das Volk als Kollektiv und nicht der Einzelne im Vordergrund und erleichtere damit eine Identifikation mit dem Volk Israel, so Mildenberger. Auf diese Weise konzentriere sich die Auslegung der Perikope auf die Historie und den Bezug zur Gegenwart, die als eine Heimsuchung erfahren werde.[38] Mildenbergers kurzer Abschnitt über den 10. Sonntag nach Trinitatis im „Dritten Reich" bestätigt insbesondere das historische Interesse der Berneuchener Bewegung bzw. der Michaelsbruderschaft an Datierungsfragen und dem Bericht von Josephus über die Zerstörung Jerusalems; der Gedanke der Judenmission aus dem 19. Jahrhundert, wie er durch die englische Erweckungsbewegung geprägt wurde, spielte jedoch keine Rolle.[39]

---

[35] Ameln / Thomas 1935 und Ameln / Thomas 1936. Zur kirchlichen Verbreitung dieser *de tempore*-Ordnung siehe Kück 2003a, 142ff.

[36] Zu Berneuchener Bewegung vgl. den Beitrag von Meyer-Blanck in diesem Tagungsband. Der Gründungsstein mit seiner Inschrift findet sich hier: http://universitaetskirche.de/2011/09/achtzig-jahre-evangelische-michaelsbruderschaft/ (Zugriff: 05.04.2022).

[37] Mildenberger 2007, bes. der Exkurs „Die Sonntagslieder des 10. Sonntags nach Trinitatis", 160ff. Das Lied „Wach auf, wach auf, du deutsches Land" findet hier nur insofern Erwähnung, als es im Jahr 1978 durch Martin Mollers „Nimm von uns, Herr, du treuer Gott" und Martin Luthers „Gott der Vater wohn uns bei" ersetzt wurde (a. a. O. 171).

[38] Mildenberger 2007, 57–66. Auf Seite 64 zitiert Mildenberger Luthers Original aus dem Jahr 1524. Zur Predigt Luthers siehe a. a. O. 182ff.

[39] Ebd. 71–76.

Nicht selten ist der Perikopentext in der Geschichte antijudaistisch gedeutet worden: Jerusalem und der Tempel sei als Rache für den Tod Jesu zerstört.[40] Anknüpfungspunkt war also auch hier das antisemitische Moment. Finkenstein war eine völkische Bewegung mit einem innewohnenden Antisemitismus. Es ist offenkundig kein Zufall, dass dieses Lied an diesem Sonntag platziert wurde, wie die weiteren Ausführungen noch zeigen werden. Und es ist eine ganz unheilvolle Kontinuitätslinie, dass das Johann-Walter-Lied bis in die 1970er Jahre genau an diesem Sonntag seinen Platz behielt.

5 Die zunehmende Politisierung des evangelischen Singens zu Beginn der 1930er Jahre

Die Politisierung nahm ihren weiteren Lauf, wie es sich an den folgenden Stationen ablesen lässt. Bereits auf der dritten Tagung der „Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Gesangbuchreform“ im Juni 1930 wies Lueken in seinem Vortrag auf das Johann-Walter-Lied als eine „wuchtige“ Neuentdeckung hin. Es entspräche den heutigen Forderungen nach kraftvollen Glaubensliedern, Gemeinschaftsliedern, Erweckungsliedern, also „sozusagen geistliche[n] Marschlieder[n]“.[41] Lueken, späteres Mitglied der Bekennenden Kirche, stellte darüber hinaus fest: „Denn jene männliche Glaubenshaltung und jene gemeinsame Demütigung vor Gott in gemeinsamer Buße und gemeinsamen Bekennen ist vor allem ein Kennzeichen der Lieder der Reformationszeit“.[42]

Da das Bußlied, hier ja noch vor 1933, zugleich als Vaterlandslied eingeordnet wurde, ist Folgendes festzuhalten: Hier sind ungebrochen die national-konservativen theologischen Konzepte von vor 1918 präsent. Nach „Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein“, wie es der Berliner Oberhofprediger Ernst Dryander (1843–1922) am 4. August 1914 in seiner Predigt formulierte[43], nach einer kirchlich-theologischen Legitimation des Krieges, folgte nun als Reaktion auf die deutsche Katastrophe von 1918 die nationale Buße: „Deutschland, laß dich erweichen, tu rechte Buße in der Zeit, weil Gott dir noch sein Gnad anbeut und tut sein Hand uns reichen“.[44]

Im Jahr 1932 war es ein zentrales Lied auf dem Treffen des Bundes Deutscher Jugendvereine (BDJ). Stählin – als Bundesleiter seit dem Jahr 1922 – führte den Bundessingemeister Jörg

---

40 Ebd. 4ff.

41 Tagungsbericht über die Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Gesangbuchreform, Punkt 8 und 9 des Vortrags Luekens, 18.6.1930 (LKAD B III a 2 Band 11).

42 Tagungsbericht über die Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Gesangbuchreform, Punkt 9 des Vortrags Luekens, 18.6.1930 (LKAD B III a 2 Band 11).

43 Nipperdey 1991, 490; Besier 1994, 8f.

44 Zitiert nach: DEG 500, 5 (DEG-Ausgabe Rheinland/ Westfalen 1930).

Erb (1899–1975) – Autor des biblischen Lesebuches für Kinder „Schild des Glaubens“ ([1]1941, [60]1993)[45] – ebenfalls in die Michaelsbruderschaft ein. Erb, der sich in den kommenden Jahren auch in der Hitler-Jugend engagierte, setzte das Johann-Walter-Lied im Bundesgottesdienst an. Er verwies in diesem Zusammenhang darauf, dass das Lied nun auch mit allen seinen vier Strophen aus dem Liederbuch des BDJ bekannt sein müsse. Die enge Verbindung zur Finkensteiner Singbewegung und auch zur Böhmerland-Bewegung zeigt sich außerdem in den Liedern zur Morgenfeier und zum Hauptvortrag der Bundestagung. Als Liederhefte nannte Erb die Finkensteiner Liederblätter und auch das im Auftrag des Bundes der Böhmerländischen Freischaren von Hensel herausgegebene „Das Aufrecht Fähnlein. Liederbuch für Studenten und Volk“.[46]

Ebenfalls im Jugendgesangbuch „Ein neues Lied“ aus dem Jahr 1932 finden sich Lieder aus Hensels Werken. In Analogie zum DEG ist „Wach auf, wach auf, du deutsches Land“ in der Rubrik „Volk und Vaterland“ abgedruckt. „Ein neues Lied“ gab Otto Riethmüller (1889–1938), Mitinitiator der Jungfreformatorischen Bewegung und Mitglied der Bekennenden Kirche, heraus, der dem Evangelischen Reichsverband weiblicher Jugend vorstand. Zu den musikalischen Bearbeitern dieses prägenden Liederbuches zählte auch der bereits erwähnte Alfred Stier.[47] In den nachfolgenden Jahren kamen Ergänzungen zur Originalauflage hinzu. So verknüpft Riethmüller in seinem Geleitwort zum Sommer 1933 das Motiv des „Wach auf“ mit „der großen Wende, die im Volk und Reich uns geschenkt wurde“. Dies unterstreichen seine eigenen Dichtungen, die auch über seinen Tod im Jahr 1938 hinweg in dem Liederbuch enthalten blieben. Hierunter fällt „Über den deutschen Strom“ mit der prägnanten Zeile „Arbeit und Freiheit für jeglichen Stand. Kämpferland, Hitlerland, schirm dich Gottes Hand“.[48]

Zum leidenschaftlichen Weckruf wurde das Johann-Walter-Lied im Zusammenhang mit dem sog. „Altonaer Blutsonntag“ am 17. Juli 1932. Der praktische Theologe Peter Cornehl beschreibt die Situation wie folgt: 7000 SA- und SS-Männer zogen durch ein überwiegend von Arbeitern bewohntes Viertel. Es kam zu Schießereien mit der Polizei. In deren Verlauf fanden

---

45 Erb 1941.

46 Erb 1932 (https://dlibra.bibliotekaelblaska.pl/Content/56968/07.pdf, Zugriff: 06.04.2022). Zu Jörg Erb vgl. auch Kück 2003a, 275.

47 Das Pendant für den evangelischen Jungmännerbund ergänzte sich im Jahr 1933 um einen Marschliederanhang mit 33 Liedern. In der Rubrik „Volk und Vaterland“ von „Ein neues Lied“ finden sich neben Liedern des 19. Jahrhunderts wie z. B. Christian Nonnes „Flamme empor“, E.M. Arndts „Wer ist ein Mann?“ und „Auf, bleibet treu“, Karl Buddes und Josef Weyls Text zum Altniederländischen Dankgebet, „Nach Ostland wollen wir reiten“ sowie das Studentenlied „Burschen, heraus!“, das dreistrophige „Deutschland, Deutschland über alles“ und Ludwig Uhlands „Ich hatt’ einen Kameraden“, auch Ernst Leibls „Das Gottesland, das reine“. Vgl. Kück 2003a, 70 Anm. 2.

48 Ein neues Lied 1941, Vorwort und Lied: 495. Zur Einordnung von Riethmüllers Vorwort und seiner Lieddichtung siehe auch Kück 2003b.

16 Personen den Tod. Wie Scholder darlegt, beriefen die Pfarrer vor Ort selbstbestimmt einen „Notgottesdienst“ anstelle eines Wortes der Anteilnahme und Betroffenheit von Seiten der Kieler Kirchenleitung. Unter dem Titel „Wach auf, wach auf, du deutsches Land“ veröffentlichten die Pastoren das Altonaer Bekenntnis in Verbindung mit vier Vorträgen und einem Vorwort im Jahr 1933.[49]

6 „Christliche Kampflieder der Deutschen“[50]

Zunehmende Popularität und Politisierung erfuhr das Johann-Walter-Lied im Jahr 1933. So prophezeite diesem Lied der Freiburger Musikwissenschaftler Wilibald Gurlitt (1889–1963), Mitbegründer der Orgelbewegung und Mitinitiator der Zeitschrift „Musik und Kirche“ im Jahr 1929:

> „In der wundervollen zweiteiligen Formgestalt des altdeutschen Liedes mit ihrem freien Gleichgewicht zwischen Aufgesang von Stollen und Gegenstollen und dreigliedrigem, taktwechselndem Abgesang ist die kerndeutsche Weise als ebenbürtige Schwester des Kampfliedes ‚Ein feste Burg ist unser Gott‘ dazu berufen, heute wieder Gemeingut des Evangelischen Deutschlands zu werden“.[51]

Das Lied, das zu den wenigen Gesangbuchliedern zu zählen sei, das von Deutschland, Volk und Vaterland singe, interpretierte Gurlitt im November 1933 so:

> „Schon die erste Strophe sagt eigentlich alles, wenn sie aus reformatorischem Geist das Erschaffensein der Völker und ebenso des deutschen Landes kündet. Nach Art der minnesingerlichen Tagesweise wird unserm Vaterlande zugerufen, aus seinem Schlafe aufzuwachen, um seiner göttlichen Herkunft und seiner Bestimmung eingedenk zu sein. Völkisches Erwachen Deutschlands als eines Geschöpfes Gottes zur Gemeinschaft mit seinem Schöpfer ist das Grundthema des Liedes. In der Tat ein zeitgemäßes Thema!“[52]

---

49 Scholder 1977, 226f, 233ff; Cornehl 2014, 33ff.

50 Siehe im Folgenden auch Kück 2003a, 102–110. Das Verständnis christlicher Kampflieder deckt sich mit dem gleichnamigen Beitrag des Gurlitt Schülers Walter Blankenburg in einem Sammelband Berneuchens „Vom heiligen Kampf“ aus dem Jahr 1938, erschienen im Bärenreiter-Verlag des Michaelbruders Vötterle, der seit 1937 der NSADP angehörte.

51 Musik und Kirche 6 (1934) 43. Abdruck aus der Freiburger Zeitung vom 20. November 1933.

52 Ebd.

Dem entspricht auch der volksmissionarische Ansatz der Liedersammlung „Christliche Kampflieder der Deutschen", die „Wach auf, wach auf, du deutsches Land" als erstes Lied darbietet. Der Herausgeberkreis und der Verlag dieser Liedersammlung decken sich mit der oben genannten de-tempore-Liederordnung „Lieder für das Jahr der Kirche". Allerdings steht hier ein neuer Name im Vordergrund: Ernst Sommer. Er war im Jahr 1933 Privatsekretär von Wilhelm Thomas und SA-Mann. Aus dem direkten Umfeld Wilhelm Stapels (1882–1954) kam die Anregung, einen Bestand christlicher Kampflieder zusammenzustellen.[53] Als eine Art Dankesgabe an die Finkensteiner Singbewegung ist dieses Liederheft zu sehen: „Diese Arbeit bedeutet ihrerseits eine Unterstützung des Finkensteiner Bundes durch die politische Mannschaft, von der hier ein Liederbuch geschaffen und der Singbewegung zur Verfügung gestellt ist".[54] Sommer selbst berichtete, wie er in den Jahren 1931/32 mit „Wach auf, wach auf du deutsches Land" in Berührung kam.[55] Nicht nur die Befreiung aus den Ketten Versailles bildete einen thematischen Schwerpunkt, auch der Antisemitismus schlug zu Buche: „Deutschland erwache aus dem bösen Traum! Gib fremden Juden in deinem Reich nicht Raum!"[56] Oder wie es der Historiker Daniel Siemens formuliert:

> „Viele SA-Männer der ersten Stunde sahen keinen Widerspruch zwischen ihrem Einsatz für die Sache des Nationalsozialismus und ihren religiösen Überzeugungen. Manche

[53] Siehe hierzu die Ausführungen Wilhelm Stapels in: Unser Bund 7 (1932) 150–153 unter dem Titel „Die Würde des deutschen Volkes": Stapel preist hier Deutschland als „Mutter der Völker" (150), es sei „ausgezogen wie Parzival in heiliger Einfalt" (150), es sei tief gedemütigt worden und habe alle Stationen der Passion durchwandert (152). Auch heißt es hier: „Es ist nicht ein kluges, es ist ein apokalyptisches Volk" (152).

[54] Sommer 1932–1933, 178.

[55] Vgl. Sommer 1934, 63.

[56] Wulf 1963, 244ff, Zitat: 246. Der Titel der Kampfschrift des „NS-Märtyrers" Dietrich Eckhart „Deutschland erwache!" wurde, neben „Sieg Heil!" zum Schlachtruf für die nationalsozialistische Bewegung. Mit dieser Sammlung wähnte sich Sommer in der Tradition der Finkensteiner Singbewegung um Walther Hensel. Gerade in den einstimmigen Volksliedern des 16./17. Jahrhunderts ließe sich die wahre Volksgemeinschaft verspüren, so Hensel. Der diesen Liedern innewohnende pädagogische Zug verändere den Menschen, der sie singe, und gebe ihm die notwendige Würde, um an der Wiederherstellung und Erneuerung der deutschen Volksgemeinschaft mitzuwirken. Ernst Sommer verbindet nun die Tradition des Henselschen Volksliedbegriffs mit ihrer besonderen Ausprägung, wie sie sich in den nationalsozialistischen SA-Kampfliedern entwickelt hatte. Diese wurden entschieden durch die politische Situation der 1920er Jahre geprägt: Sie galten als das „wirkungsvollste Propagandamittel" für die nationalsozialistische Bewegung. In den Märschen durch Land und Stadt, insbesondere durch „die ‚roten' Stadtviertel", wurde die Wirkung des Kampfliedes auf die Bevölkerung mit der eines Glaubensbekenntnisses verglichen. Die „marschierenden braunen Kämpfer" sollten Hoffnungsträger für das Ende der „augenblicklichen Not und Schmach", der Knechtschaft unter den Vertrag von Versailles, repräsentieren.

> verstanden sich sogar als christliche Kreuzritter im Kampf gegen eine ‚gottlose‘, heidnische ‚Judenrepublik‘. Besonders evangelische Nationalsozialisten vertraten solche Ansichten.“[57]

Mit dieser Liedersammlung soll dem deutschen Volk ein sichtbares Zeichen des politischen Auf- und Umbruchs gegeben werden: Der Nationalsozialismus bringe die geistig-moralische Wende. Oder wie der Michaelsbruder und Musikwissenschaftler Konrad Ameln (1899–1994) im Jahr 1933 in „Die Singgemeinde“, dem Publikationsorgan der Finkensteiner Singbewegung, seinen Hoffnungen Ausdruck verlieh, wobei er offensichtlich auch Kritik an dem vulgären Auftreten der SA übte:

> „Das alte ‚Frisch auf in Gottes Namen, du werte deutsche Nation‘ und das neue ‚Nun Gottes Deutschland wache auf‘, das Lied Schenkendorfs ‚Wenn alle untreu werden, so bleiben wir doch treu‘ und Werner Gneists ‚Uns ward das Los gegeben, ein freies Volk zu sein‘ sie geben mit J. Walters ‚Wach auf, du deutsches Land‘ und Luthers ‚Ein feste Burg ist unser Gott‘ einen guten Zusammenklang, in den ein Kehrreim wie dieser ‚hängt die Juden, stellt die Bonzen an die Wand‘ eine schrillen Mißton hineinträgt. Aus den Worten und aus dem Handeln der Führer wird der Ruf zur Sammlung aller aufbauwilligen Kräfte immer wieder vernehmbar: ‚Das ganze Deutschland soll es sein!‘ Laßt uns mit neuem Eifer am Aufbau der deutschen Volksgemeinschaft mithelfen durch die Musik, deren gemeinschaftsbildende Kraft wir gespürt haben: durch das deutsche Volks- und Kirchenlied!“[58]

In kirchlichen Kreisen nahm man das Liederheft Sommers ebenfalls dankbar an. Es verleihe der engen Verbindung von Kirche und Staat im gemeinsamen Kampf für das Reich Gottes Ausdruck. Ein Zitat aus der Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst aus dem Jahr 1934 verdeutlicht dies: „So sangen unsere Väter von Christus und Deutschland, vom Gottesreich und Deutschen Reich, ‚unvermischt und ungetrennt‘“.[59] In „Musik und Kirche“ meldet sich Sommer im Jahr 1934 selbst zu Wort:

> „Die Kirche steht im Kampf, und so kann sie heute vom nationalsozialistischen Kampflied, das ja auch Bekenntnis ist und von einem Glauben getragen wird, lernen, dass in

---

57 Siemens 2019, 158. Vgl. Stählin 1938 mit dem Beitrag von Herbert Krimm: Die Ritterorden, 92–95. Siehe hierzu auch Cornehl 2014, 78ff. In der Evangelischen Michaelsbruderschaft dienten ebenfalls die christlichen Ritterorden als Vorbilder der kämpfenden Kirche.

58 Ameln 1933, 134.

59 Kiefner 1934, 95.

> Kampfzeiten zu allererst die kämpferischen, kriegerischen und bekennenden Lieder Bedeutung haben."[60]

Die Nation soll wieder zu Gott zurückgeführt werden. Dann würden auch wieder die christlichen Kampflieder erklingen, so die feste Überzeugung Sommers.

7 Das Singen evangelischer Kirchenlieder in der nationalsozialistischen Öffentlichkeit

Während Berneuchen das Johann-Walter-Lied in seiner Sammlung durch die Verbindung von Hensels Volksliedverständnis mit den Intentionen der SA-Kampflieder politisierte, gebrauchte die nationalsozialistische Jugendorganisation „Hitler-Jugend" das Lied für ihre Propaganda. Besonders deutlich wird die Verwendung für die nationalsozialistische Propaganda an einem Zeitungsartikel aus dem Jahr 1938 im Vorfeld des Reichsparteitages der NSDAP mit dem Titel „Großdeutschland". Dieser fand jedes Jahr in Nürnberg statt und stellte die aufsehenerregendste Propagandaveranstaltung des Nazi-Regimes dar. Über eine Million Menschen strömten zu diesem Anlass in die alte Reichsstadt als Zuschauer bzw. als Teilnehmende. Mehr noch als ein „farbenprächtiges Schauspiel"[61] sollte der Reichsparteitag „eine wirkungsvolle Darstellung der NS-Organisation im großen Stil"[62] sein:

> „Sie [die Reichsparteitage] wurden veranstaltet, damit jede Gliederung der Partei dem Führer ihre Huldigung entgegenbringen konnte. Dies geschah in einer Folge von pseudoreligiösen Zeremonien, durch die Hitler die freudige Hingabe seiner Anhänger erfuhr. […] In der Tat ging das, was in Nürnberg emphatisch zelebriert wurde, über eine Anerkennung und Bestätigung Hitlers als Politiker weit hinaus; es bedeutete nichts anderes als die Vergöttlichung des Führers".[63]

---

60 Sommer 1934, 67. Zum Kampfbegriff im Rahmen der Berneuchener Bewegung bzw. der Michaelsbruderschaft vgl. die Schrift „Vom heiligen Kampf" Stählin 1938. Der engere Rahmen wird durch das Vorwort des Liederheftes gegeben: Dem Reichsgedanken und seinem religiösen Überbau, der die Erwählung des deutschen Volkes in eine eschatologische Dimension rückt, wird hier ein besonderer Nachdruck verliehen. Dieses eschatologische Verständnis deckt sich mit wieder mit Stählin 1938.

61 Conway 1969, 161.

62 Ebd.

63 Ebd.

Im bereits erwähnten Presseausschnitt vom 4. September 1938 heißt es:

> „Ein neues Christliches Lied. // ‚Ein neues christliches Lied, dadurch Deutschland zur Buße vermahnet‘ jenes uns allen bekannte schöne Lied ‚Wach auf, wach auf, du deutsches Land …‘ […] wird sehr gern in Kreisen der evangelischen Kirche vorgetragen und ergreift immer wieder die Zuhörer. Johann Walther hat dazu einen sehr schönen vierstimmigen Satz geschrieben. Die Teilnehmer an dem diesjährigen Parteitag in Nürnberg werden die Freude haben, dieses Lied von der Hitlerjugend des Gebietes Berlin zu hören. 1650 Jungen werden unter der Leitung des Gebietsreferenten Calließ in einem Massenchor das Lied vortragen. Das Einüben war bei einer solchen Massenbeteiligung nicht ganz leicht […] Ihre Mühen werden reichlich gelohnt werden, wenn sie in der alten Reichsstadt Nürnberg im Angesicht der Hunderttausende von deutschen Volksgenossen mit ihren frischen, jungen Stimmen singen werden“.[64]

Festzuhalten bleibt: „Wach auf, wach auf du deutsches Land“ wurde nicht von nationalsozialistischer Seite missbraucht. Vielmehr luden es seit 1927 die kirchlichen Kreise um die Berneuchener Bewegung und die Evangelische Michaelsbruderschaft selbst politisch auf. Es gelangte als Ausdruck gelebter Politik in christlichen Kreisen auf den letzten Reichsparteitag vor dem Zweiten Weltkrieg. Der sogenannte Anschluss Österreichs war vollzogen, die Krise im Sudetenland sollte im Jahr 1938 auch gelöst sein. Das Johann-Walter-Lied fand mit diesem Reichsparteitag auch Aufnahme in nationalsozialistische Liedersammlungen. Es findet sich – mit nur zwei der insgesamt 26 Strophen – in einem von der Reichsführung herausgegebenem SS-Liederbuch. In der gleichen Strophenauswahl ist es in „Morgen marschieren wir. Liederbuch der deutschen Soldaten“, herausgegeben im Auftrag des deutschen Oberkommandos der Wehrmacht von Hans Baumann, abgedruckt:[65]

> „1. Wach auf, wach auf, du deutsches Land, Du hast genug geschlafen
> Bedenk, was Gott an dich gewandt, wozu er dich erschaffen.
> Bedenk, was Gott dir hat gesandt und dir vertraut sein höchstes Pfand,
> drum magst du wohl aufwachen.

[64] Presseausschnitt aus „Die volkskirchliche Sendung“ vom 4.9.1938 (Bundesarchiv Berlin 5101/ 23889 Bestand Reichsministerium für die kirchlichen Angelegenheiten/Kirchenmusik – Ausbildung und Praktische Übung Bd. 2 Oktober 1936 bis Mai 1944).

[65] Jung 1989, 722.

2. Wach auf, Deutschland! 's ist hohe Zeit, du wirst sonst übereilet
Die Straf dir auf dem Halse leit, ob sichs gleich jetzt verweilet.
Fürwahr, die Axt ist angesetzt und auch zum Hieb sehr scharf gewetzt;
Was gilts, ob sie dein fehlet!"

Auffällig ist, dass das Lied seinen Bußcharakter nun völlig verloren hat: Als imperativische Anrede an Deutschland wird das „Wach-auf-Motiv" besonders hervorgehoben. „Sein höchstes Pfand" und „Gott" stellen nun „Leerstellen" dar. Als „höchstes Pfand" kann nun Hitler bzw. der Nationalsozialismus gedacht und „Gott" kann nun auch unverfänglich als bloße göttliche Kraft ausgelegt werden.

8 Die kirchliche Gesangbucharbeit während der Kriegsjahre

Die drei lutherischen Paktkirchen mit ihren Amtssitzen in Hannover, München und Stuttgart und weitere lutherische Landeskirchen führten neben der Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union die Weiterentwicklung des DEG bis Mai 1944 fort. Ziel war es, einen festen Bestand an lutherischen Kernliedern zusammenzustellen, an denen dann eine „vorbildliche ‚Ariersierung' durchgeführt werden" solle. Unter dem Vorsitz des Michaelsbruders und Oberlandeskirchenrats Christhard Mahrenholz, der auch seit 1933 der Reichsobmann der evangelischen Kirchenchöre und als Multifunktionär Mitglied der Hannoverschen Kirchenregierung war, trat dann ein Gesangbuchausschuss zusammen, der diesem Anliegen Rechnung trug. Am 11. Juni 1943 trat dann unter der Leitung Mahrenholz', mittlerweile Vorsitzender der Lutherischen Liturgischen Konferenz Deutschlands, der „Zionismen-Ausschuss" zusammen: Vokabeln wie Israel – nach deutschen Recht der vorgegebene Name jedes Juden – würden sich daher auf die Empfindungen der Gottesdienstbesucher auswirken, so Mahrenholz in seinem einleitenden Referat zu dieser Sitzung. Im lutherischen Sinn müsse hier eine Eindeutschung vorgenommen werden, so dass Ergebnis der Gutachten. Mit dem Wegfall vieler pietistischer und barocker Lieder zugunsten (vor-)reformatorischer Lieder entfielen bereits viele weitere „anstößige Judaismen".[66] Auch der Gesangbuchausschuss des Evangelischen Oberkirchenrats in Berlin beschäftigte sich im Zusammenhang eines neuen Anhangs für das DEG mit der „Ausmerzung hebräischer Ausdrücke". Ein Vergleich der beiden Entwürfe aus Hannover bzw. Berlin fand bereits im Jahr 1941 statt. In den Rubriken „Volk und Vaterland" bzw. „Führer, Volk und Vaterland" sollte neben „Wach auf, wach auf du deutsches Land" das

[66] Kücк 2003a, 164ff, 215ff, 225ff, 282, Zitat: LKAH D 15 I/19 Lutherische Einigungsorganisation 1939ff, hier: Bericht über die Paktbesprechung am 24.5.1939.

aus Kaiserzeiten verwendete Lied „Ein Haupt hast du dem Volk gesandt“ von Julius Sturm (1816–1896) durch die textliche Veränderung von „Kaiser“ in „Führer“ stehen. Als Vorlage diente hier der offizielle Anhang zum Gesangbuch der Evangelischen Landeskirche von Kurhessen-Waldeck mit dem Titel „Mit Herz und Mund. Lieder der Kirche aus alter und neuer Zeit“ aus dem Jahr 1940, veröffentlicht in dem von Michaelsbruder Vötterle aufgekauften ehemaligen Böhmerland-Verlag.[67]

9 Ein Ausblick auf die kirchliche Gesangbucharbeit nach 1945

Drei Buchstaben und ein Komma weniger ließen „Führer, Volk und Vaterland“ zur Rubrik „Für Volk und Vaterland“ im EKG nach 1945 werden. Hier findet sich das Johann-Walter-Lied wieder. Die Geschichte des Liedes endet – wie oben beschrieben – im Jahr 1945 also nicht. Auch die beiden Strophen aus den nationalsozialistischen Liederbüchern druckte man unter den ausgewählten neun Strophen des ursprünglichen Originals ab.[68] Durch die zusätzliche Auswahl von vier Strophen gegenüber den fünf üblichen Strophen des DEG-Anhangs betont das EKG mehr noch als das DEG den nationalen Bezug: Zwei der neu ausgewählten Strophen stellen in ihrer ersten Zeile Deutschland in den Vordergrund.

Wenn auch die angefügten Biogramme im EKG Aktivitäten in nationalsozialistischen Organisationen aussparen, wie zum Beispiel bei Hermann Claudius, Gerhard Schwarz, Emanuel Hirsch, so belegt die Verwendung dieses Lied, dass es auch für die Hymnologie die vielbeschworene „Stunde Null“ im Jahr 1945 nicht gab.[69] In der de-tempore-Ordnung erschien „Wach auf, wach auf, du deutsches Land“ auf dem 10. Sonntag nach Trinitatis. Textänderungen wie etwa an Paul Gerhardts Lied „Herr, der du vormals“ bleiben bis heute im Gesangbuch; pietistische und barocke Lieder waren zugunsten des Liedguts aus dem 16./17. Jahrhundert

---

[67] Kücк 2003a, 236ff; EZA 628/ Alt. Reg. IX, Gesangbuch I,1: Nachlass Oskar Söhngens (5.12.1900–28.8.1983). Mit Herz und Mund 1947, Lied 125. Das Johann-Walter-Lied ist unter der Nummer 122 in sechs Strophen abgedruckt (= EKG 390 mit den Strophen 1, 2, 3, 7, 5, 9).

[68] EKG 390, 2: „Gott hat dich Deutschland hoch geehrt“ und 390, 7: „Wach auf, Deutschland! ’s ist hohe Zeit“.

[69] Nichtsdestoweniger scheint auch in unserer Gegenwart die bewegte Editionsgeschichte des Liedes kein Ende zu finden. Ein Blick auf die im Jahr 1993 erschienene Stammausgabe des Evangelischen Gesangbuchs (EG), zeigt, dass dem Lied durch die Einordnung in das Kirchenjahr, nämlich unter die Rubrik „Bußtag“, und durch die Strophenauswahl die nationale Spitze des EKG genommen und der Bußcharakter unterstrichen wird. Für die Singbarkeit in anderen deutschsprachigen Regionen bzw. Ländern bieten die Bearbeiter des EG darüber hinaus folgende kursiv gesetzte Alternativlesarten zum Liedertext an: Statt „Wach auf, du *deutsches* Land“ heißt es nun „Wach auf, du *unser* Land“ (EG 145, 1). In EG 145, 6 kann „Deutschland“ durch ein neutrales „o Land“ beim Singen ersetzt werden.

zurückgedrängt. Die entstandenen Netzwerke zwischen Singbewegung und evangelisch-lutherischen Kreisen blieben ebenfalls über 1945 hinaus bestehen. Die singbewegten Kräfte der evangelischen Kirche bestimmten bis weit in die 1970er Jahre die Entwicklung des Kirchenliedes und der Kirchenmusik.

Archive

EZA Evangelisches Zentralarchiv

LKAD Landeskirchliches Archiv Düsseldorf

LKAH Landeskirchliches Archiv Hannover

LKAN Landeskirchliches Archiv Nürnberg

Literatur

Ameln 1933
K. Ameln, Musik und Gemeinschaft, in: Die Singgemeinde 9 (1933) 129–134.

Ameln / Thomas 1935
Lieder für das Jahr der Kirche. 67 Lieder für das Kirchenjahr (de tempore), in Verbindung mit den Herausgebern der Denkschrift „Das Kirchenjahr" hg. von K. Ameln / W. Thomas (Kassel 1935).

Ameln / Thomas 1936
Lieder für das Jahr der Kirche. 67 Lieder für das Kirchenjahr (de tempore), in Verbindung mit den Herausgebern der Denkschrift „Das Kirchenjahr" hg. von K. Ameln / W. Thomas (Kassel 1936).

Besier 1994
G. Besier, Ernst Hermann von Dryander. Ein Hofprediger an der Zeitenwende, in: ders., Die evangelische Kirche in den Umbrüchen des 20. Jahrhunderts. Gesammelte Aufsätze 1 (Neukirchen-Vluyn 1994).

Blaschke 2014
O. Blaschke, Die Kirchen und der Nationalsozialismus (Stuttgart 2014).

Boltek 1974
H.-K. Boltek, Referat über Leben und Werk des Graslitzer Heimatdichters Ernst Leibl (Burghausen 1974).

Conway 1969
J.S. Conway, Die nationalsozialistische Kirchenpolitik. Ihre Ziele, Widersprüche und Fehlschläge (München 1969).

Cornehl 2014
P. Cornehl, „Wach auf, wach auf, du deutsches Land…". Liturgische Mentalitäten im Widerstreit. Eine Skizze zur Lage vor und nach 1933, in: A. Deeg / Ch. Lehnert (Hg.), „Wir glauben das Neue". Liturgie und Liturgiewissenschaft unter dem Einfluss der völkischen Bewegung (Leipzig 2014) 31–118.

Ein neues Lied 1941
Ein neues Lied. Ein Liederbuch für die deutsche evangelische Jugend hg. vom Reichsverband weiblicher Jugend (Berlin-Dahlem [6]1941).

Erb 1932
J. Erb (Der Bundessingemeister), Lieder zum Bundestag, in: Unser Bund. Älterenblatt des Bundes Deutscher Jugendvereine 21 (Heft 7, Juli 1932 Heuert) 164–167.

Erb 1941
J. Erb, Schild des Glaubens. Geschichten der Bibel Alten und Neuen Testaments. Mit Bildern von Paula Jordan (Kassel 1941).

Fischer 2014
M. Fischer, Religion, Nation, Krieg. Der Lutherchoral Ein feste Burg ist unser Gott zwischen Befreiungskriegen und Erstem Weltkrieg. (Münster / New York 2014).

Jenny 1968
M. Jenny, „Wach auf, wach auf, `ist hohe Zeit“. Die neuentdeckte authentische Quelle des Liedes, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 13 (1968) 146–151.

Jung 1989
M. Jung, Liederbücher im Nationalsozialismus (Frankfurt a. M. 1989).

Kiefner 1934
W. Kiefner, Kirchenmusikalische Rundschau: Kirchenmusik im Dritten Reich, in: Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst 39 (1934) 92–103.

Knolle / Stählin 1934
Das Kirchenjahr. Eine Denkschrift über die Kirchliche Ordnung des Jahres, im Auftrag der Niedersächsischen Liturgischen Konferenz und des Berneuchener Kreises hg. von Th. Knolle / W. Stählin (Kassel 1934).

Kück 2003a
C. Kück, Kirchenlied im Nationalsozialismus. Die Gesangbuchreform unter dem Einfluss von Christhard Mahrenholz und Oskar Söhngen (Leipzig 2003).

Kück 2003b
C. Kück, Bekennen und Bekenntnis. Otto Riethmüller und die Königsherrschaft Christi, in: V. von Bülow / A. Mühling (Hg.), Confessio, Bekenntnis und Bekenntnisrezeption in der Neuzeit. Prof. Dr. Heiner Faulenbach zum 65. Geburtstag (Zug 2003) 99–124.

Kurze 1990
H. Kurzke, Hymnen und Lieder der Deutschen (Mainz 1990).

Lönnecker 2007
H. Lönnecker, „Nicht Erz und Stein, Musik soll unser Denkmal sein!“ Die Singbewegung und das nie gebaute Denkmal der Deutschen Sängerschaft (Koblenz 2007).

Mildenberger 2007
I. Mildenberger, Der Israelsonntag. Gedenktag der Zerstörung Jerusalems. Untersuchungen zu einer homiletischen und liturgischen Gestaltung in der evangelischen Tradition (Berlin [2]2007).

Mit Herz und Mund 1947
Mit Herz und Mund, Lieder der Kirche aus alter und neuer Zeit, hg. im Auftrage der Evangelischen Landeskirche in Kurhessen-Waldeck (Kassel 1947).

Mohr 2009
K. Mohr, Vom Singen und Tanzen im Hohenloher Land. Die Singwochen und Singtreffen von Hanna und Heinrich Mohr de Sylva von 1925–1962; mit einer Einleitung über die sie prägende Zeit bei dem Jugendbund der „Adler und Falken“ und der „Deutschen Falkenschaft“ von Wilhelm Kotzde-Kottenrodt; eine Beschreibung in Wort und Bild nach den im Hause Mohr hinterlassenen Akten und Bildern (Tübingen-Kilchberg 2009).

Nipperdey 1991
Th. Nipperdey, Deutsche Geschichte 1866–1918, 1. Arbeitswelt und Bürgergeist (München ²1991).

Riehm 2000
H. Riehm (in Verbindung mit P. Bubmann und H. Müller), Das 20. Jahrhundert, in: Ch. Möller (Hg.), Kirchenlied und Gesangbuch. Quellen zu ihrer Geschichte. Ein hymnologisches Arbeitsbuch (Tübingen / Basel 2000) 267–330.

Scholder 1977
K. Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich 1. Vorgeschichte und Zeit der Illusion 1918–1934 (Frankfurt a. M. 1977).

Siemens 2019
D. Siemens, Sturmabteilung. Die Geschichte der SA (Bonn 2019) 158–169.

Sommer 1932 –1933
E. Sommer, Politische Jugendbünde und Finkensteiner Singbewegung, in: Die Singgemeinde 9 (1932–1933) 168–188.

Sommer 1934
E. Sommer, Christliche Kampflieder im Gesangbuch, in: Musik und Kirche 6 (1934) 63–67.

Stählin 1938
W. Stählin (Hg.), Vom heiligen Kampf. Beiträge zum Verständnis der Bibel und der christlichen Kirche (Kassel 1938).

Stalmann 1999
J. Stalmann, Johann Walter, in: W. Herbst (Hg.), Komponisten und Liederdichter des EG, Handbuch zum EG, Band 2 (Göttingen 1999).

Wildt 2019
M. Wildt, Die Ambivalenz des Volkes. Der Nationalsozialismus als Gesellschaftsgeschichte (Berlin 2019).

Wittenberg 1979
A. Wittenberg, „Allmächtger Herr der Heere“ – Krieg und Frieden im Kirchenlied des 20. Jahrhunderts, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 23 (1979) 53–94.

Wulf 1963
J. Wulf, Musik im Dritten Reich. Eine Dokumentation, Kunst und Kultur im Dritten Reich 2 (Gütersloh 1963).

Zepf 2013
M. Zepf, Musik bewegt. Zu Lied und Musik der Jugend- und Singbewegung bis zum Zweiten Weltkrieg, in: C. Selheim / B. Stambolis (Hg.), Aufbruch der Jugend. Deutsche Jugendbewegung zwischen Selbstbestimmung und Verführung; Ausstellung im Germanischen Nationalmuseum, Nürnberg, 26. September 2013 bis 19. Januar 2014 (Nürnberg 2013) 67–72.

Ordo in Tempore

Zur Situation und Entwicklung der evangelischen Agenden im Nationalsozialismus[1]

Von Thomas Rheindorf

Abstract: *Ordo in Tempore: On the situation and development of the Protestant agendas under National Socialism* – Has the ideological vision of the "Third Reich" affected Protestant church service? In the interwar period, the "Agenden" (Agendas, Books of Worship) of the German regional churches were criticized by the liturgical movements. Liturgical research and experiments in worship had revealed a need for reform. Revisions of the agendas should take place. However, the political conditions of the Nazi era prevented practical implementation. There were no direct influences of National Socialism on the formal design of the Protestant service. It was only in the post-war period that the agendas were reformed.

1 Vorbemerkung

Ein Mentalitätsmerkmal jeder Gruppe, jedes Milieus und jeder Gemeinschaft ist, im Anschluss an Niklas Luhmann, ihr homöodynamisches Potenzial. Im Falle des deutschen Protestantismus – spezieller des deutschen Luthertums – stellt sich im Lichte einer Mentalitätsgeschichte die Frage, inwieweit die Aussicht auf ein tausendjähriges (freilich säkular-innerweltliches) Reich, *vice versa* dessen Infragestellung und Ablehnung, ab 1933 auf das eigene Kultverständnis, d. h. auf die Gestaltung des Gottesdienstes eingewirkt hat. Im Folgenden sollen die gottesdienstlichen Handlungsrezepte in den Blick genommen werden: Agenden beschreiben, abgeleitet vom lateinischen *agere*, im Wortsinn „das, was zu tun ist".

Der *ordo missae* steht im Spannungsfeld von Kerygma und Transzendenz, d. h. aktualer Zeitgebundenheit des Rituals, in der die Kommunikation des Evangeliums erst möglich wird, und dem Anspruch, Abbild ewiger, mehr oder minder geschichtsloser Wahrheiten zu sein. Virulent wird dieses Gefüge vornehmlich beim Ordinarium, das als „ewige Wiederkunft des Gleichen" Universalgültigkeit behauptet, wohingegen das Proprium im Einlassen auf das

[1] Überarbeitete und korrigierte Fassung meines Beitrages: *Ordo in Torpore*. Anmerkungen zur Agendensituation von 1933–1945, in: Deeg / Lehnert 2014, 173–197.

Drama des Kirchenjahres zeitgebundene Aktualität – als Vorschlag oder Vorschrift, je nach Sicht – vorgibt.

Veränderte Voraussetzungen von Gottesdiensten, sei es durch Katastrophen, sei es durch Kriege oder gesellschaftlich-politische Umbrüche sind folglich durch Anpassungen der dem Proprium zuzurechnenden Texte (etwa durch Einschränkung oder Erweiterung der Versauswahl der Perikopen, Pointierung symbolischer Dualismen (Licht-Dunkelheit / Freiheit-Drangsal) oder in freier Adaption der Gebete) relativ spontan und punktgenau zu parieren.[2] Zu fragen ist aber, ob ein insinuierter oder tatsächlich empfundener Paradigmenwechsel (wie es das Ende der Union von Altar und Thron 1918 oder die Machtübernahme der Nationalsozialisten 1933 für den deutschen Protestantismus zweifellos waren) nicht das Potenzial zu einer Veränderung auch der formalen Gestalt des Ordinariums nach sich zieht.

Pointiert formuliert: Führt ein neuer Äon zwangsläufig auch zu neuen Agenden? Oder ticken die Uhren der Kirche in dieser Hinsicht in einem Paralleluniversum, so dass sich der rituelle Wandel in einem eigenen Rhythmus ereignet, der den Zeitläufen der Welt enthoben ist?

2 Einleitung

Am 11. September 1941 schrieb Joachim Beckmann, Vorsitzender des liturgischen Ausschusses des Rheinlands, an Erich Hoyer, Geschäftsführer der Liturgischen Konferenz Niedersachsens (LKN) mit Sitz in Isenhagen:

> „Im Namen der liturgischen Ausschüsse von Rheinland und Westfalen wende ich mich an Sie als den Vorsitzenden der Nieders. Lit. Konferenz mit der Bitte um Gestaltung einer Arbeitsgemeinschaft. […] Wir möchten ein gemeinsames Vorgehen und Arbeiten auf liturg. Gebiet auf dem Boden des Luthertums. Wir müssen so bald wie möglich zur Einigung gelangen über die Neugestaltung evgl. Gottesdienstes unter Rückkehr zur altkirchlich-reformatorischen Überlieferung. In unseren Konferenzen ist einiges erarbeitet, das wir […] vorlegen möchten mit der Frage, ob wir vielleicht zur Einheit der Gestalt unserer Gottesdienste gelangen könnten".[3]

---

[2] Das Aushandeln von liturgischen Handlungen im Konkurrieren unterschiedlich gelagerter politischer und kirchlicher Interessenlagen in der Öffentlichkeit ist bis heute prekär. Vgl. etwa Fechtner / Klie 2011.

[3] Landeskirchliches Archiv der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Hannovers: Bestand D3 Liturgische Konferenz Niedersachsens, Akte 98, Brief von Beckmann an Hoyer vom 11. September 1941, in: Rheindorf 2007, 197.

Die erste Tagung dieser Arbeitsgemeinschaft fand am 3. Dezember 1941 unter Leitung von Christhard Mahrenholz statt. Einleitend resümiert das Protokoll den Sachstand:

> „Die Berichte über die bisher geleisteten liturgischen Arbeiten in den verschiedenen Kirchengebieten machen deutlich, dass Mehr [!] oder weniger unabhängig voneinander weithin in gleicher Richtung gearbeitet ist. Wo lutherische Ordnungen zum großen Teil aufgegeben oder durch die Ordnungen der altpreußischen Union verdrängt waren, (wie z. B. in Oldenburg, Rheinland oder Westfalen) geht man heute überall zurück auf die lutherische und z. T. vorreformatorische und altkirchliche Tradition".[4]

Der etwas unionsaversive Zungenschlag konzediert zwar, dass die liturgischen Arbeiten in den einzelnen Landeskirchen und Kirchenprovinzen ohne nennenswerte Vernetzung betrieben wurden, übergeht aber großzügig, dass es sich hier vielfach um liturgische Spezialerfordernisse oder die Überarbeitung von bestehendem Material gehandelt hatte. Daher formuliert die Satzung der Arbeitsgemeinschaft deren Ziel dann auch wesentlich weitläufiger und grundsätzlicher, als es nach der optimistischen Protokollformulierung notwendig erschien:

> „Zweck dieser Arbeitsgemeinschaft ist der Austausch wissenschaftlicher Vorarbeiten und praktischer Anregungen mit dem Ziel einer Anbahnung einheitlicher liturgischer Verhältnisse innerhalb der lutherischen Kirchen der DEK".[5]

Warum kommt es so spät zur Idee der Arbeitsgemeinschaft? Und warum ist die Anbahnung so kleinteilig und informell? 1941 lagen die Anfänge des Kirchenkampfes immerhin acht Jahre zurück. Das erklärte Ziel wäre ja auf offiziellem Weg durch den „Lutherischen Pakt" womöglich schneller zu erreichen gewesen. Eine solche Initiative hat es tatsächlich gegeben, sie verfing sich jedoch in einer sprachkritischen Dornenhecke, wie Christhard Mahrenholz seine Mitstreiter in dem anfangs noch konspirativ anmutenden Zirkel unterrichtet:

> „Über die liturgischen Arbeiten in der DEK, wie sie von landeskirchlichen Behörden betrieben wird, berichtet Dr. Mahrenholz. Bei dem Einigungsversuch der Kirchen von 1933 ist das Gebiet des Kultus von der Einigung ausdrücklich ausgeschlossen. Gerade hier aber muss jede echte kirchliche Einigung ihren Ausdruck finden. Von hier aus sind die Bemühungen des Lutherischen Paktes verständlich. Hier ging es unter anderem um die Frage einer lutherischen Agende. Angesichts der großen Unterschiede, die in den

[4] Ebd. 160.

[5] Ebd. 158.

> liturgischen Ordnungen Bayerns, Württembergs und Hannovers bestehen, hat man von der 4-bändig geplanten Agende mit dem 3. Band begonnen, der die Pontifikalien behandelt. Er enthält Ordinationshandlungen, Einführungsordnungen und Einweihungshandlungen. Bei der Erörterung des nahezu fertig gestellten Entwurfs ist u. a. besonders das Problem der Luthersprache bei den Gebeten behandelt worden. Es ist dazu auf alle Fälle zu sagen, dass die Entwicklung der Sprache nach dem gegenwärtigen Stand kein Ausgangspunkt für die Gestaltung sein kann. Damit würde nicht nur sprachlich, sondern auch sachlich etwas preisgegeben".[6]

1941 wurde also ein neuer Anlauf ‚von unten' unternommen. – Anstelle kirchenoffizieller Initiativen oder synodaler Beauftragungen standen Sondierungsgespräche: Liturgische Spezialisten bildeten einen Thinktank und begannen, das Ziel neu zu fassen und auf dem Weg einer wissenschaftlichen Verständigung einen eigenen Lösungsweg zu suchen. Insofern glaubten die Gründungsväter der „Liturgischen Arbeitsgemeinschaft" tatsächlich, etwas Neues zu schaffen.

Um die Schwierigkeiten zu verstehen, die diesem Einigungsversuch vorausgingen, ist eine Rückblende notwendig. Es ist offensichtlich, dass der Wunsch einer einheitlichen liturgischen Ordnung innerhalb der lutherischen Konfession in der Zeit des Nationalsozialismus bestanden hat. Zu klären ist, warum die Initiative zur Manifestation erst zu einem Zeitpunkt zielgerichtet ergriffen wurde, als es – jedenfalls für den Zeitraum der NS-Diktatur – zu spät war. Daher wird zu klären sein, welche liturgischen Voraussetzungen bestanden, aus welchen Quellen diese sich speisten und welcher kirchenpolitische Stellenwert der liturgischen Arbeit bzw. der Liturgie selbst zukam.

Am Vorabend des Dritten Reiches war Liturgie ein dynamisches Versuchsfeld. Die nationalsozialistische Ära mit ihren kirchenpolitischen Realien verhinderte dann aber einen Marsch durch die Institutionen und ein Gerinnen in agendarischen Formen.

3 Der Vorabend

Der Untergang der wilhelminischen Ära bescherte dem deutschen Protestantismus zunächst diverse Traumata: Die nationale Identität geriet durch den verlorenen Krieg in eine schwere Krise, die kolonialen Global-Player-Ambitionen mussten abrupt zu Grabe getragen werden und dem Altar war der Thron abhandengekommen, für viele in der Kirche ein mehr als gewöhnungsbedürftiger Zustand. Dies führte zu Veränderungen nicht nur im Verhältnis der evangelischen Kirchen zum Staat, sondern notwendigerweise auch zu lebhaften Diskussionen

[6] Ebd. 161.

um die zukünftige Gestalt der Kirche selbst. Die Administrationen suchen Erneuerung, doch die Agende stand dabei nicht sehr weit oben auf der Agenda.

3.1 Die Agendensituation

Joachim Beckmann blickt 1959 auf diese Zeit zurück:

> „Mit dem Jahre 1918 wurde in den deutschen evangelischen Landeskirchen eine Agendenreform notwendig. Der unmittelbare Anlaß war zwar der Sturz der bisherigen Obrigkeiten und das damit verbundene Ende des bisherigen landesherrlichen Kirchenregiments. Eine genauere Betrachtung dieser Ereignisse führt jedoch zu der Einsicht, daß mit dem ersten Weltkrieg das neunzehnte Jahrhundert eigentlich erst zu Ende gegangen war. Die große geistige Lebendigkeit der Jahre nach 1918 ist ein Beweis dafür, daß damals eine neue Epoche anbrach. Man kann für diese Wende schon bei der Feier des Reformationsjubiläums 1917 gewisse Anzeichen beobachten. Aber erst nach dem Kriegsende wurde das Neue innerhalb wie außerhalb der evangelischen Kirche deutlich sichtbar. Der theologische Neuanfang, der mit den Namen Karl Barth, Friedrich Gogarten und Eduard Thurneysen (‚Zwischen den Zeiten') ans Licht trat, die philosophischen und literarischen Bewegungen mit ihren radikalen Fragestellungen, die nun erst beginnende Auswirkung der ‚Jugendbewegung' in der wandernden und singenden, dichtenden und problematisierenden Jugend – diese Hinweise mögen genügen, um verständlich zu machen, daß die Agenden der Kirche, die im letzten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts geschaffen waren, der Erneuerung bedurften. […] In der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union wurde nach ihrer Neukonstituierung 1922 die Reform der Agende von 1895 in Angriff genommen. Aber als der neue Agendenentwurf im Jahre 1931 vom Kirchensenat zum Gebrauch freigegeben wurde, war er eigentlich schon überholt. An ihm hatten die vorwärts drängenden Kräfte der liturgischen Bewegung nicht mitgearbeitet. Kurz nach der Veröffentlichung dieses ‚Entwurfes' kam es zum Kirchenkampf, der es durch die Zerstörung der synodalen Organe unmöglich machte, daß dieser Entwurf zur Agende der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union wurde. Und das war gut so."[7]

Beckmann trägt hier, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, sechs Gründe für eine neue Agende vor:

[7] Beckmann 1959, 304f.

1. das Ende des landesherrlichen Kirchenregiments durch den Sturz der bisherigen Obrigkeiten,
2. der mit den Namen Karl Barth, Friedrich Gogarten und Eduard Thurneysen verbundene theologische Neuanfang,
3. die radikalen Fragestellungen der neuen philosophischen und literarischen Bewegungen,
4. die Jugendbewegung in ihrer Ausprägung als wandernde, singende, dichtende und problematisierende Jugend,
5. die Überschreitung der landeskirchlichen Grenzen durch die Jugend- und Frauenarbeit, die Studenten- und Akademikerbewegung sowie den Deutschen Evangelischen Kirchentag,
6. erste Schritte in die Ökumene.

Die aufgeführten Punkte weisen auf ein deutlich gewandeltes Verständnis von Agenden und ihrer Funktion gegenüber dem der preußischen Agenden hin, die zu dieser Zeit ein Jahrhundert lang in Geltung waren. Tatsächlich stand die Arbeit am Entwurf der Agende der Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union (APU) von 1931 unter dem Einfluss der so genannten Älteren Liturgischen Bewegung (ÄLB):

> „Sie [i.e. die ÄLB] darf […] als liturgischer Zweig jener theologisch-kirchlichen Strömung gelten, die – zutreffend als Kulturprotestantismus bezeichnet – bis heute paradigmatisch für eine Synthese von Protestantismus und zeitgenössischer Kultur steht".[8]

Die ÄLB schließt an die Gottesdienstkonzeption Schleiermachers an. Nach ihrer Auffassung sollte die Gemeinde in ihrem je spezifischen Gepräge Subjekt des Gottesdienstes sein. Der Ausdruck „Agende" wurde zugunsten der Bezeichnung „Kirchenbuch" aufgegeben, da nunmehr eine Materialsammlung zur Bewältigung der Gottesdienstgestaltung zur Verfügung stehen und nicht länger ein rezeptartiges Vorschriftenbuch zur Anwendung gebracht werden sollte.

> „Die ÄLB hat mit der Forderung nach größerer Volkstümlichkeit der evangelischen Gottesdienste, die sie in der Einzelgemeinde einlösbar sieht, versucht, einen Mittelweg zu gehen zwischen den Intimitäts- und Authentizitätswünschen an den Gottesdienst auf der einen, seinem Öffentlichkeitsanspruch und seiner integrativen Funktion auf der anderen Seite. Der evangelische Gottesdienst repräsentiert für sie die Einheit der

[8] Bieritz 2004, 543 (Hervorhebung im Original).

> volkskirchlichen Einzelgemeinde, nicht aber die einer intimen Religionsgemeinschaft oder einer offiziellen Landeskirche."[9]

Dies bedeutete in der Summe eine erhebliche Akzentverschiebung gegenüber der preußischen Agende von 1895. Die Reform der Agende von 1895, die ab 1922 in Gang kam, trug erkennbare Züge des liturgischen Denkens von Julius Smend. Er war 1914 Gründungsdekan der neu errichteten Münsteraner theologischen Fakultät. Es gelang Smend aber nicht, eine weitreichende Reform im Sinne der ÄLB durchzusetzen. Zu stark war der Wunsch nach Kontinuität beim Entwurf einer überarbeiteten Agende:

> „Bei der Neubearbeitung der Agende […] erschien es angezeigt, an die gottesdienstliche Überlieferung unserer Kirche anzuknüpfen. So viel Wertvolles die vielgestaltige Bewegung unserer Tage vielfach bietet, sie durfte nicht den Ausgangspunkt der Neubearbeitung bilden […]. Es musste vielmehr an das Bestehende angeknüpft werden; es zu erhalten, soweit als möglich, es zu bereichern und umsichtig fortzuentwickeln, erschien als Aufgabe".[10]

Mit anderen Worten wurden in Anknüpfung an die Agende von 1895 die Erkenntnisse und Forderungen der ÄLB zugunsten einer restauratorischen Zielsetzung wissentlich übergangen.

Das Kirchenjahr erfuhr eine Aufwertung. Der Gottesdienst wurde motivisch von der Lesung bestimmt – und nicht von einem Leitthema, wie Julius Smend es gefordert hatte. Auch die Modernisierung der Sprachgestalt blieb deutlich hinter den Vorstellungen der ÄLB zurück. Schließlich blieben auch Predigtgottesdienst und Abendmahl näher beieinander als bei Julius Smend, der für eine strikte Trennung eingetreten war.

1931 wurde der neue Agendenentwurf vom Kirchensenat zum Gebrauch freigegeben. Der beginnende Kirchenkampf mit der Zerstörung der beschlussberechtigten synodalen Organe verhinderte allerdings, dass dieser Entwurf noch zur offiziell approbierten Kirchenagende der APU werden konnte: „die Ergebnisse der liturgischen Erneuerungsbewegungen wie überhaupt die theologischen Erkenntnisse der damaligen Zeit fanden so gut wie keine Beachtung".[11] Daher „war er eigentlich schon überholt".[12]

---

9 Cornelius-Bundschuh 1991, 73.

10 Einführung I des Agendenentwurfs, zitiert nach: Danzeglocke 2004, Anm. 5.

11 Niebergall 1978, 70.

12 Beckmann 1959, 305; so auch Niebergall 1978, 70: „Insofern muteten diese Agenden schon zur Zeit ihres Erscheinens als überholt an".

Auch in den anderen Kirchengebieten gab es Bestrebungen zur Reform der Agenden. Aber sie wurden weder konzertiert geplant, noch koordiniert, noch nach vergleichbaren, konstruktiven Grundsätzen durchgeführt. Als einziges übergeordnetes Prinzip wäre allenfalls an einen antimodernistischen Zug zu denken, der die neuere liturgische Bewegung weitgehend ignorierte.

Die bekennenden Gemeinden der APU gerieten während des Kirchenkampfes gewissermaßen in eine liturgische Klemme: Die Agende von 1895 wurde als unzeitgemäß empfunden und war zudem – ganz praktisch gesehen – auch nicht mehr erhältlich. Der Agendenentwurf war ebenfalls vergriffen, wurde aber überwiegend auch abgelehnt. Daher beschloss der Bruderrat der APU die Herausgabe liturgischer Blätter für die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres. Sie enthielten einen bis auf die Predigt jeweils komplett ausgearbeiteten Gottesdienst, wobei sich der Ablauf nach der Agende von 1895 richtete. (Allerdings wurden Glaubensbekenntnis und Vaterunser von Gemeinde und Geistlichem gemeinsam gesprochen.)

Schließlich kam es auf der neunten Bekenntnissynode der APU am 12./13. Oktober 1940 in Leipzig dazu, erneut eine Agendenreform anzustoßen, mit dem Ziel, Predigtgottesdienst und Abendmahl in eine verantwortliche und angemessene Beziehung zueinander zu bringen. Mit der Durchführung dieser Arbeit wurden die Brüderräte der rheinischen und der westfälischen Bekenntnissynoden beauftragt:

„Dieser Auftrag wurde der Ausgangspunkt für eine sehr gründliche und umfassende liturgische Erneuerungsarbeit, die zuerst von den beiden Liturgischen Ausschüssen der rheinischen und westfälischen Bekennenden Kirche begonnen, dann aber über diesen Kreis hinaus in Verbindung mit der Niedersächsischen Liturgischen Konferenz und anderen liturgischen Arbeitskreisen weitergeführt wurde“,[13] urteilt Joachim Beckmann rückblickend. Tatsächlich war er selbst es, der gut neun Monate nach der Leipziger Bekenntnissynode mit einem Brief an den Geschäftsführer der liturgischen Konferenz Niedersachsens, Erich Hoyer, die Initialzündung zur Gründung der liturgischen Arbeitsgemeinschaft gab.

3.2 Die Liturgische Konferenz Niedersachsens

Die Liturgische Konferenz Niedersachsens (LKN) stellte in den 1920er und 1930er Jahren die größte und erfolgreichste liturgisch arbeitende Organisation in Deutschland dar. „Der Gedanke dazu entsprang der Tatsache, daß bei den allerorts erwachten liturgischen Reformbestrebungen innerhalb der einzelnen Landeskirchen die Gefahr einer Zersplitterung oder doch eine verwirrende Buntheit heraufzieht“,[14] beschreibt Joachim Stalmann die Motivation der Grün-

[13] Beckmann 1959, 307.

[14] Stalmann 1981, 5.

dungsväter (denn nur Männer waren es). Allerdings ist „dies in den ersten Jahren bis ungefähr 1932 wohl nicht gelungen."[15]

Mitglieder der Konferenz konnten sowohl interessierte Einzelpersonen wie auch kirchliche Vereine und Organe werden, auch jenseits der niedersächsischen Grenzen. 1926 gehörten der NKN 326 Mitglieder an. Diese Zahl wuchs auf fast 500 Mitglieder bis Ende der 1920er Jahre. Ziele waren:

1. wertvolles liturgisches Gut wissenschaftlich zu bearbeiten und für den Gemeindegebrauch verwendungsfähig zu machen,
2. den Gemeinden das Wesen gottesdienstlichen Lebens und kirchlicher Frömmigkeit immer wieder nahe zu bringen,
3. Pfarrern, Kantoren und Organisten in ihrem liturgischen Handeln mit Rat und Tat zur Seite zu stehen,
4. Verbindung mit Kirchenbehörden und Synoden zu unterhalten, um die gesetzesmäßige Grundlage zur Sicherung und Förderung des liturgischen Lebens zu schaffen,
5. die liturgische Bewegung der Gegenwart zu verfolgen und gemäß den oben angegebenen Grundsätzen zu fördern.

1935 wurde ein „Liturgisches Seminar" mit Sitz in Isenhagen gegründet. Seit Beginn des Seminarbetriebs wurden wöchentlich die so genannten „Isenhagener Kirchenzettel" herausgegeben. Sie wollten eine Verbindung von Sonntag und Wochentag, Gottesdienst und Hausandacht erreichen. Dem pädagogischen Ansatz der Konferenz folgend sollten liturgische Vollzüge für die Gemeinde transparent und mitvollziehbar gemacht werden. Bald begannen Arbeiten an einer Zusammenfassung der „Kirchenzettel" in einem Buch. Bereits seit es 1932 zu Beratungsgesprächen der LKN mit Berneuchen über die Wiedergewinnung des Kirchenjahres gekommen war, setzte Erich Hoyer als Geschäftsführer ganz auf die Realisierung dieses Kirchenbuchs für die Hand der Gemeinde als „die eigentliche Aufgabe der Konferenz."[16] 1940 lag das „Isenhagener Kirchenbuch" vor und war ein großer Erfolg und darum bald vergriffen. Eine beabsichtigte zweite, überarbeitete Auflage kam allerdings nicht zustande. Dies ist das äußere Symptom dafür, dass die Arbeit der LKN als liturgische Großorganisation zu diesem Zeitpunkt zum Erliegen gekommen war.

[15] Cornelius-Bundschuh 1991, 37

[16] Ebd. 40.

3.3 Die Berneuchener Bewegung

Stärker noch als an der LKN lässt sich die durch den Kulturprotestantismus und das Scheitern des Wilhelminismus in der Niederlage des Ersten Weltkrieges verursachte kirchliche und theologische Krise an der Berneuchener Bewegung ablesen.[17] Mein Abriss orientiert sich im Wesentlichen an der Darstellung von Friedemann Merkel.

Die Berneuchener Bewegung ist benannt nach einem Rittergut, das zwischen Küstrin und Landsberg in der Neumark (heute Polen) liegt. Hier traf sich in den Jahren 1923–1927 „ein Kreis junger Menschen, die die Sorge umtrieb, daß die Kirche, so wie sie sie erlebten, nur noch eine Fassade sei. Die Nachkriegsgeneration suchte religiöse Erfahrungen, traf aber in der Kirche auf eine ihr gänzlich unverständliche Lehre, auf verbürgerlichte Lebensformen und auf Gottesdienste, deren Stil für sie nichts Anziehendes haben konnte. Die Menschen, die sich in Berneuchen trafen, resignierten nicht, wollten auch dieser Kirche nicht den Rücken kehren, sondern suchten nach Wegen, wie die Kirche von innen her erneuert werden könnte".[18]

Dieser Kreis nannte sich zunächst „Berneuchener Konferenz". Der Name wurde beibehalten, als sich die Bewegung vom Ort Berneuchen löste. Sie speiste sich hauptsächlich aus der evangelischen bündischen Jugendbewegung. Die Zentralkategorie des christlichen Flügels der Jugendbewegung war die „Not" geistlicher und geistiger Natur, die durch die verfasste Kirche nicht aufgefangen werden konnte. Die evangelische Jugendbewegung rang um Formen christlichen Lebens, die als authentisch empfunden wurden. Die verfasste Kirche bot keine Heimat, weil „im Abfall der Kirche von ihrem eigentlichen Auftrag, in dem Mangel an einer das Weltganze durchdringenden Erkenntniskraft, an lebendigem, zeugnisfähigen Wort, vor allem in der Gestaltlosigkeit der Kirche"[19] Phänomene eines grundlegenden Niedergangs erlebt wurden.

1926 erschien das „Berneuchener Buch". Diese Programmschrift, mit dem sprechenden Untertitel „Vom Anspruch des Evangeliums auf die Kirchen der Reformation", bündelt und artikuliert die empfundene „Not" und ruft zu einer Neugestaltung der Kirche auf. Als Reflex auf die Empfindung spiritueller Armut wird das Gebet in den Mittelpunkt des Interesses gerückt und mit Tagzeitenfrömmigkeit verbunden:

> „Auch das innerste Leben der Christen bedarf der Zucht einer festen Ordnung, und es ist ernstlich zu fragen, ob das heutige Geschlecht keine Gebetssitte mehr kennt, weil es

[17] Vgl. dazu den Beitrag von Michael Meyer-Blanck in diesem Band.

[18] Lamezan 1993.

[19] W. Stählin, Berneuchen, unser Kampf und Dienst für die Kirche (Kassel 1937) 3, zitiert nach: Merkel 1983, 242.

> verlernt hat zu beten, oder ob es vielleicht eben darum nicht mehr beten kann, weil es sich aller festen Gewöhnung und Ordnung des inneren Lebens entzogen hat."[20]

Die Bindung an die Kirche mit dem im Berneuchener Buch ausgesprochenen Willen, sie zu befreien und zu neuer Lebendigkeit zu führen, führte zu einem Interesse an liturgischer und agendarischer Arbeit. Die „Ordnung der deutschen Messe", erschienen 1937, ist der pointierteste Ausdruck dieses Gestaltungswillens. Dabei standen die gelebte Praxis im Vordergrund und der Wunsch, „unabhängig von der Erarbeitung einer theologisch unanfechtbaren Sakramentstheorie […], zunächst einmal überhaupt das heilige Mahl als wirklichen Sakramentsgottesdienst miteinander zu feiern"[21].

Genau wegen dieser offenbaren Theoriearmut war die Rezeption des ‚Berneuchener Buchs' sowohl in den verfassten Kirchen wie in der akademischen Theologie überwiegend zurückhaltend, mitunter gar polemisch, etwa wenn Bultmann sich Barth gegenüber ereiferte: „das ganze ist ein solch elender Kitsch u. enthält so alberne Deklamationen, zeichnet sich aus durch eine absolute Ahnungslosigkeit von der Reformation".[22] So resümiert ein enttäuschter Wilhelm Stählin dann auch, es sei ein „Schlag ins Wasser"[23] gewesen.

Die Berneuchener haben auf vielfältige Weise Einfluss auf das kirchliche Leben ausgeübt. Eine Reihe Berneuchener wirkte als Dozenten oder kirchliche Funktionsträger und gab auf diese Weise die Überzeugungen Berneuchens weiter. Liturgische Entdeckungen gingen „zugunsten des sonn- und alltäglichen Gottesdienstes in das Eigentum der dt. ev. Kirchen über. Dazu gehören auch ‚Wochenspruch', ‚Ev. Namenkalender' und die lectio propria der ‚Bibellese nach der Ordnung des Kirchenjahres'".[24]

3.4 Die Kirchliche Arbeit von Alpirsbach

Die Kirchliche Arbeit von Alpirsbach hat eine deutlich geringere Außenwirkung erzielt als Berneuchen. Dies liegt einerseits an einem etwas elitären Gestus – wenn auch nicht aller Teilnehmer und Mitarbeiter, so doch jedenfalls der langjährigen Leiter Richard Gölz und Friedrich Buchholz. Zum anderen ist die Materie der Alpirsbacher, der gregorianische Gesang,

---

[20] A. a. O. 7. Schon sprachlich ist hier ein autoritärer Zug vernehmbar, der zeigt, „daß Stählin an einem nationalkonservativen Gedankenstrom Anteil hatte, der für die Entwicklung zum ‚3. Reich' mitverantwortlich war", so Meyer-Blanck 1994, 62.

[21] Merkel 1983, 242.

[22] Brief von Rudolf Bultmann an Karl Barth vom 26. Mai 1927, zitiert nach: Meyer-Blanck 1994, 38.

[23] Zitiert nach Merkel 1983, 243; auch Meyer-Blanck 1994, 51.

[24] Bloth 1998, 1328.

musikalisch anspruchsvoll. Gleichwohl kommt der Kirchlichen Arbeit von Alpirsbach innerhalb der Jüngeren Liturgischen Bewegung eine bedeutende Rolle zu, da hier, wie nirgends sonst, die Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie geführt und der Versuch einer liturgischen Adaption unternommen wurde.

„Die kirchliche Arbeit von Alpirsbach hat vor allem Denkanstöße für eine verantwortete Theologie des Gottesdienstes gegeben. Dadurch, daß zahlreiche renommierte Theologen mitarbeiteten, war ihr mittelbarer Einfluß auf eine ganze Theologengeneration besonders groß […] Daß aber zu strenger wissenschaftlicher Arbeit der Gottesdienst mit Predigt und Mahl gehört, war für viele Anstoß, über die Theologie des Gottesdienstes nachzudenken und in die Praxis der Gemeinden umzusetzen“,[25] bilanziert Friedemann Merkel.

Auf eine Gemeindeinitiative hin bot der Kirchenmusikdirektor am Tübinger Stift, Richard Gölz, 1933 in der Klosterkirche von Alpirsbach im Schwarzwald eine „kirchliche Woche“ an. Diese, von einer theologisch durchaus heterogenen Gruppe von Teilnehmern besuchte Veranstaltung bestand aus theologischen Vorträgen, Stundengebet und täglicher Eucharistiefeier. Ursprünglich nicht auf Kontinuität angelegt, konsolidierte sich die Arbeit in einem Zeitraum von zwei Jahren, und es bildete sich ein spezifisches Profil heraus. Dabei kam es auch zu einer Distanzierung von der Hochkirchlichen Bewegung um Friedrich Heiler. „Die Kirchliche Arbeit von Alpirsbach ist nicht eine ‚Bewegung‘, auch nicht eine ‚liturgische Bewegung‘, sie ist einfach und umfassend kirchliche Arbeit. Da die kirchliche Gemeinde konstituiert wird durch den Vollzug der Verkündigung des Wortes Gottes […], geht es in der Kirchlichen Arbeit in Alpirsbach so überwiegend um den Gottesdienst“,[26] beschreibt Richard Gölz in einem Brief an den württembergischen Landesbischof Theophil Wurm vom 4. Dezember 1940 das Selbstverständnis von Alpirsbach.

Neben der Parallele mit Berneuchen, die im Empfinden der kirchlichen bzw. liturgischen „Not“ gesehen wurde, war die Kirchliche Arbeit von Alpirsbach daran interessiert, sich von Berneuchen abzuheben und nicht die Gefahr einer Verwechslung aufkommen zu lassen. Tatsächlich ist es zu keiner tieferen Auseinandersetzung der beiden Lager gekommen: „Es wurde mehr über als miteinander geredet.“[27]

Dem Berneuchener Buch wurde der Vorwurf gemacht, eine Synthese aus Kultur und Theologie zu wagen. Richard Gölz bezichtigte Berneuchen, den Gottesdienst zu einem Erlebnisfeld ausgestalten zu wollen, auf dem dem Menschen schlechthin alles zum Hinweis auf Gottes Offenbarung werden könne. Gölz beharrt darauf, dass Gottesdienst in allererster Linie Begegnung Gottes mit der Gemeinde sei. Im Gottesdienst begegne Gott aber primär durch das Wort:

---

[25] Merkel 1983, 247f.

[26] Zitiert nach Conrad 2003, 35.

[27] Ebd. 144.

„Die Unverfügbarkeit des Wortes Gottes und – damit eindeutig verknüpft – die Bedeutung der Predigt im evangelischen Gottesdienst werde zur Hauptdifferenz zwischen der liturgischen Arbeit des Berneuchener Kreises und der dialektischen Theologie."[28]

3.5 Zwischenbilanz

Die liturgischen Bewegungen am Vorabend der NS-Herrschaft waren lebendige Versuche einer liturgischen Neubesinnung. Sie speisten sich aus unterschiedlichen Milieus und Motivationen. Zahlenmäßig blieben die Gruppierungen klein. Ihre Aktivitäten wurden zwar wahrgenommen, einen Impuls zur Forcierung der Agendenarbeit vermochten sie nicht zu geben. Es bleibt also festzuhalten: Das Feuerwerk liturgischer Experimente zündete vor den Toren der verfassten Kirche im privaten Kreis.

Wie aber wurde der reguläre Hauptgottesdienst am Sonntagmorgen von Seiten der Gemeinden aufgenommen? Diese Frage, die der heutigen Liturgiewissenschaft ganz selbstverständlich erscheint, war tatsächlich in jener Zeit nicht das Leitkriterium, mit der man Liturgik betrieb.

3.6 Die Empirie Günther Dehns

Die methodischen Werkzeuge, deren sich die Liturgiewissenschaft erst Jahrzehnte später zu bedienen begann, lagen zu Anfang der 1930er Jahre bereits vor – wenn auch noch nicht in anverwandelter Form. Freud hatte Jahre zuvor begonnen, die Seele des Menschen auszuleuchten, Max Weber das Zusammenleben. Soziologie und Psychologie hatten seither eine beachtliche akademische Karriere hingelegt, interdisziplinäres Denken über den historisch-sprachwissenschaftlichen Horizont hinaus war jedoch wenig verbreitet. So sind empirisch-soziologische Studien zu Frömmigkeit und Kirchenbesuch nur vereinzelt zu finden. Ein Beispiel ist die Untersuchung von Günther Dehn, nach dem Ersten Weltkrieg Professor für Praktische Theologie in Bonn.[29] Ab 1911 war Dehn fast zwei Jahrzehnte Pfarrer in Berlin-Moabit, im damaligen Sprachgebrauch in einer Proletariergemeinde:

---

[28] Ebd. 84.

[29] Günther Dehn (1882–1970) ist selbst Fachleuten in der Praktischen Theologie heute fast nur noch als der *Fall Dehn* in Erinnerung: Nach einer auslegbaren Aussage zum Verhältnis der Kirche zu Kriegsgefallenen (des Ersten Weltkriegs) wurde er ab 1928 zum Opfer einer chauvinistischen Hetzkampagne, die in der Verbrennung seiner Bücher durch die Nationalsozialisten im Mai 1933 und der Verweigerung eines Lehrstuhls an der Universität Heidelberg gipfelte. Vgl. u. a. Bautz 1990, 1242–1248.

> „Mit meinen Versuchen, das Kirchenvolk und den kirchenfremden Arbeiter für meine Gedanken zu gewinnen, war ich gescheitert. Es schien mir sinnlos geworden, dort noch weiter Pastor zu sein. Ich habe mich darum einige Male – natürlich vergeblich – um ein anderes Amt beworben, einmal sogar um eine Stelle als Gefängnispfarrer; aber auch dort hatte ich keinen Erfolg".[30]

So ernüchtert, um nicht zu sagen resigniert, der Gemeindepfarrer sein Wirken in der Arbeitergemeinde sah, so sorgfältig hat er nach Gründen geforscht. Seine Aufarbeitung von Beobachtungen und Gesprächen, in denen er im Stil eines Interviewers vorgegangen sein muss, hat Niederschlag in verschiedenen Studien gefunden, die 1929 in sein Hauptwerk „Proletarische Jugend. Lebensgestaltung und Gedankenwelt der großstädtischen Proletarierjugend" mündeten. Der theologisch-intellektuell-bildungsbürgerlichen Begründung der Krise des Gottesdienstes, wie sie Joachim Beckmann vorgenommen hat, werden hier soziologisch-rezeptive zur Seite gestellt:

> „Jugend, die weit voneinander entfernt wohnt, die sich nie gesehen hat und nie in geistiger Berührung miteinander gestanden hat, ist in so völlig gleicher Weise erschüttert in ihrer religiösen Grundhaltung. Soll man das einfach zurückführen auf den gleichmachenden Geist der Zeit, der uns alle drückt? […] Es offenbart sich hier doch eben in ergreifender Weise die Internationalität des Proletarierschicksals. Hier hat das moderne Wirtschaftsleben Menschen ergriffen und hat sie in unerhörter Weise leiblich und seelisch uniformiert, hat soziologische und geistige Bindungen und Lösungen geschaffen, die die gleichen sind, ob in St. Gallen, am Wedding oder am Gesundbrunnen in Berlin. Dieser Angriff der Wirtschaft auch auf den Geist, auch auf die Religion ist, wie mir scheint, eine der bedeutsamsten Tatsachen für die Geschichte des Christentums im 19. und 20. Jahrhundert, die wir auf das ernsthafteste betrachten sollten".[31]

Bis zur Bildung des NS-Staats 1933 waren es von da ab noch neun Jahre. Die von Dehn beschriebene Generation war folglich die, die im Dritten Reich als junge Erwachsene handelte. Das Erleben von Gottesdiensten in ihrer Jugend liefert zwar kein unmittelbares Bild ihrer späteren Anforderungen und Erwartungen an gottesdienstliches Geschehen, dennoch dürfen Kontinuitäten vermutet werden.[32]

---

[30] Zitiert nach Bautz 1990, 1245.

[31] Dehn 1924, 9f.

[32] Die entwicklungspsychologischen Modelle von Jean Piaget, Fritz Oser, Friedrich Schweitzer, u. a. sehen zwar zwischen Pubertät und Adoleszenz überwiegend Paradigmenwechsel in der religiösen

„Die Schilderung des Gottesdienstes (nur die Mädchen haben hierzu Beiträge geliefert) bleiben entweder in den herkömmlichen Wendungen stecken (der Pastor verkündigt ‚Gottes Wort' und die Gemeinde ‚Hört andächtig zu' und wird ‚erbaut'), oder die Darstellung wird seltsam. Es ist doch seltsam, wenn eine offenbar evangelische Kontoristin des 4. Semesters folgendes schreibt: ‚In der Kirche, das Gotteshaus genannt, geht man, um seine Sünden zu bekennen. Man bekommt von dem Pastor das heilige Abendmahl. Nachdem(sic!) beichtet man die Sünden und verspricht, solche zu unterlassen.' Dasselbe Mädchen sagt dann noch: ‚Wenn die Andacht einem nicht gefällt, so darf man die Kirche während der Predigt nicht verlassen, sondern hat aufmerksam zu sein, damit die anderen Herrschaften (So sieht das protestantische Gemeindebewußtsein aus!) nicht gestört werden.' Eine andere schreibt: ‚Nach einem gemeinsamen Lied spricht der Pfarrer ein paar einleitende Worte, in welchem er mitteilt, welchen Inhalt die Predigt hat.' (Das soll offenbar Liturgie sein!)

Zum Schluß gebe ich noch einige direkt ablehnende Äußerungen. Ein junges Mädchen, das vom Religionsunterricht dispensiert war und die Jugendweihe erhalten hat, ist einmal in ihrem Leben, und zwar auf dem Lande, in der Kirche gewesen. Sie berichtet darüber: ‚Ich habe daraus ersehen, daß mir ein schönes Musikstück oder ein Theaterstück mehr Andacht abgewinnen kann.' Der Vergleich mit einem Theaterstück oder einem Konzert wird von freireligiös Gerichteten übrigens öfters zu Ungunsten der Kirche gezogen. Bemerkenswert scheint mir bei einer sechzehnjährigen Kontoristin, die sich aber nicht als ungläubig bezeichnet, die Art zu sein, wie sie aus rein ästhetischen Gründen den Gottesdienst ablehnt. So wie sie könnte auch irgendeine empfindliche Dame aus bürgerlichen Kreisen schreiben. Sie sagt: ‚Wenn ich zum Gottesdienst gehe und als eine der ersten in unsere Kirche trete, so beschleicht mich ein eigenartiges Gefühl. Alle Farben sind herabgedämpft, Teppiche verhindern den Schall der Tritte, und die Leute schleichen durch Gänge. All das legt sich wie ein Druck auf die Brust. Man wagt nicht frei zu atmen. Dann kommt der Pfarrer. Es ist schrecklich, wenn sich die Leute während der Predigt räuspern oder husten. Man wird direkt aus der Andacht herausgerissen. Wenn der Gottesdienst beendet ist, drängt sich immer alles nach der Tür. Jeder will zuerst draußen sein. Beim Gottesdienst geht es mir immer wie beim Konzert. Ich möchte allein sein, um zuhören zu können.' Einmal habe ich einen Anstoß an der Liturgie gefunden: ‚Wenn ich des Sonntags in der Kirche unter den Andächtigen sitze, so höre ich wohl gespannt auf des Geistlichen Worte, aber wenn dann die Gemeinde den Lobgesang anstimmt, bekommt die Zeremonie für mich einen lächerlichen Anstrich.'"[33]

Weltsicht, zugleich aber lassen sich milieuabhängige Grundmentalitäten beschreiben, die diese These rechtfertigen.

[33] Dehn 1924, 30.

Weite Teile eines nicht-bürgerlichen Milieus werden durch den sonntäglichen Hauptgottesdienst nicht erreicht. Die lebhaften Aktivitäten, die wir unter „Jüngere Liturgische Bewegung" subsumieren, erreichen den Hauptgottesdienst nicht und verfehlen damit die volkskirchlich relevanten Milieus. Schleichend haben sich Mentalitäten verändert. Das von Dehn beschriebene Vakuum im Gottesdiensterleben ist ein Jahrzehnt später durch andere Sinnangebote gefüllt worden. So bilanziert Gerhard Besier:

> „Der Milieuprotestantismus ging von 1938 bis 1941 ‚in deutschem Mitverstehen' mental mehr mit Rosenberg als mit dem biblischen Zeugnis. Selbst unter praktizierenden Protestanten mußten die Visitatoren seit 1937/38 ‚allgemein einen gewissen Einbruch des kirchlichen Lebens' feststellen. Bei den Aussagen über die mentalen Transformationen des Religiösen im Orientierungsrahmen des Nationalsozialismus wird man sich vor Augen halten müssen, daß die christlichen, semi-christlichen und nichtchristlichen Glaubensgemeinschaften eines gemeinsam hatten: sie waren im Blick auf die soziale Herkunft der Gläubigen und besonders der Eliten ausgesprochene Mittelstandsreligionen mit wenig Transparenz etwa zur Arbeiterschaft. Das unterschied sie von der NS-Bewegung".[34]

Was aber trieb die sogenannte Volkskirche, die Gemeinden und ihre Pfarrer in diesen Jahren mit Blick auf den Sonntag um? Drängte die von den liturgischen Eliten wie von den Jugendbewegungen behauptete „liturgische Not" auch die Basis zu Reformbegehren? Welche Faktoren führten zu Veränderungen oder Störungen der Sonntagsgottesdienste oder Kasualfeiern?

4 Liturgie und Nationalsozialismus

Gottesdienstliches Handeln ließ sich vom Alltag unter den Bedingungen der nationalsozialistischen Bespitzelungs- und Denunziationsideologie nicht trennen und in einer von der Gesellschaft abgeschotteten Nische betreiben. An zahlreichen Stellen kam es in der Praxis zu Begehrlichkeiten, speziell im Blick auf Kasualien. Der Nationalsozialismus hat keine eigenen Formen metaphysischer Ritualgestaltung entwickelt, vielmehr suchte er den innerweltlichen Führerkult mit den einhergehenden, bekannten Performanzen *in extenso* auszudehnen. Eine Einwirkung auf Gottesdienstordnungen hat es folglich nicht gegeben, die Friktionslinien wurden nicht im Formalen, sondern im Vollzug einer Praxis und in inhaltlichen Kollisionen sichtbar.

[34] Besier 1999, 478.

4.1 Paul Schneider

Wie schnell in einer konkreten liturgischen Situation der *status confessionis* erreicht werden konnte, zeigt beispielhaft der bekanntgewordene Fall von Paul Schneider. Kurz nach seinem Wechsel in die Pfarrstelle von Dickenschied im Hunsrück im Mai 1934 kam es bei der Beerdigung des Hitlerjungen Karl Moog in der Nachbarkirchengemeinde Gemünden zu einem Zwischenfall mit dem NS-Kreisleiter, der in seinem Votum am Grabe den Verstorbenen in den „himmlischen Sturm Horst Wessel" versetzte. Schneider schreibt dazu:

> „Ich hatte den Segen noch nicht gesprochen und es war mir klar, daß ich nicht einfach in den Horst-Wessel-Sturm einsegnen könne, so schickte ich, um in mildester Form kirchliche Lehrzucht zu üben, voraus: ‚Ich weiß nicht, ob es in der Ewigkeit einen Sturm Horst Wessel gibt, aber Gott der Herr segne Deinen Ausgang aus der Zeit und Deinen Eingang in die Ewigkeit.'"

Der Kreisleiter ergriff anschließend abermals das Wort: „Kamerad, Du bist tatsächlich in den Sturm Horst Wessels eingegangen!" Daraufhin erhob Paul Schneider Einspruch: „Dies ist eine kirchliche Feier, und ich bin als Pfarrer für die reine Lehre der Heiligen Schrift verantwortlich."[35] In einem Brief an den Kreisleiter erklärte Schneider die nach seiner Sicht notwendige Intervention:

> „Bei einer evangelisch-kirchlichen Feier hat die Stimme Gottes nach der Heiligen Schrift unüberhörbar zu Gehör zu kommen. Unser Kirchenvolk ist wahrhaftig liberalisiert genug, als daß noch länger jede Meinungsäußerung in der Kirche zu ihrem Rechte kommen könnte. Bei einer kirchlichen Beerdigungsfeier insbesondere verträgt es der Ernst der Ewigkeit nicht, mit menschlichen Maßstäben gemessen zu werden. Nicht jeder, der einigermaßen in der HJ oder SA seine Schuldigkeit tut, ist darum seligzusprechen. Den irdischen Sturm Horst Wessels lasse ich sehr wohl gelten, aber darum läßt ihn Gott noch lange nicht gradlinig in die ewige Seligkeit marschieren. Das ist vielleicht deutscher Glaube, aber nicht schriftgemäßer christlicher Glaube, der mit der vollen Wirklichkeit der tief in das Herz und Leben der Menschen verflochtenen Sünde ernst macht. […] Es ist wohl jetzt nur eine überflüssige Versicherung, die ich Ihnen gebe, daß mich nicht politische Reaktion leitete, und Sie werden einem aufrichtigen deutschen Mann und Christenmenschen schon glauben, wenn er sich auf sein pfarrerliches, in Gott gebundenes Gewissen beruft".[36]

---

35 Zitiert nach Fork 1989, 18.

36 Ebd. 18f.

Schneider ist hier Apologet eines agendarisch geschützten Kultverständnisses. Der Bezugsrahmen der kirchlich sanktionierten Agende schirmt das Ritual vor dem Eintrag fremder – heißt hier: nicht der biblischen Botschaft entspringender oder ihr entsprechender – Inanspruchnahme – ab. Die in Geltung stehende kirchliche Form soll frei von weltimmanenten Einträgen bleiben. Schneider handelte sich mit dieser Haltung zunächst Schutzhaft, später das Martyrium ein.

Daraus kann man schließen: In anderen Fällen ist anders gehandelt worden. Interessenskollisionen zwischen staatlichen und kirchlichen Angelegenheiten, die eine feierliche Handlung erforderlich machten, kamen regelmäßig vor. Überwiegend werden diese Fälle durch Kompromisse oder Zugeständnisse zur Vermeidung von Repression gelöst worden sein. In formaler, also agendarisch-liturgischer Hinsicht aber hatte die NS-Ideologie, die in gesellschaftlich-politischer Hinsicht in kürzester Zeit omnipotent wurde, wie eingangs beschrieben, offensichtlich keinerlei Einfluss auf den Kultus.

4.2 Nationalsozialismus als Zivilreligion

Im Anschluss an Robert Bellahs Konzept der „Civil Religion" lassen sich im Nationalsozialismus Motive und Elemente quasireligiöser Natur zuhauf finden. Die Ästhetik des Regimes, wie sie etwa von Leni Riefenstahl, Arno Breker oder Albert Speer inszeniert wurde, ist bis in die Gegenwart von signifikantem Wiedererkennungswert und mannigfach in Film, Karikatur oder Comic zitiert worden. Warum erwies sich der protestantische Gottesdienst, der sich ja, wie gesehen, in einer Suchbewegung befand, gegenüber rechter Gestaltungsästhetik als grundsätzlich immun?

„Das religiöse Durcheinander weltanschaulicher Polyzentrik im Kraftfeld des Nationalsozialismus entsprach der polykratischen Struktur nationalsozialistischer Herrschaftsorganisationen und sorgte wie diese für uneindeutige Verhältnisse."[37] Mit anderen Worten: Auf dem rechten Flügel religiös-weltdeutender Bewegungen tummelten sich esoterische Naturverehrung, Thule-Belebung und mystische Blut- und Bodenverehrung in so undurchsichtiger und unsteter Weise, dass hieraus keine ritualprägende Identifikationskraft entstehen konnte. Noch einmal anders: Es wurde viel und mit viel Pathos geredet, stilbildende Feiern aber brachten die volkstümelnden Propheten nicht zuwege. Immerhin gab es auf Seiten der Deutschen Christen Versuche, auf dem Markt synthetischer Kultusgestaltung mitzumischen:

> „Als ein deutsch-christlicher Sonderweg müssen in diesem Zusammenhang die sogenannten ‚Gottesfeiern' der Thüringer Deutschen Christen unter dem Etikett

[37] Besier 1999, 460.

> ‚Nationalkirchliche Einung' angesehen werden, die an die Stelle des herkömmlichen Gottesdienstes traten. Die Ausbildung eigener Feierabläufe, auch für Kasualien, ist als typisch anzusehen, wenngleich es denkbar ist, dass es sich hier insgesamt um Formen handelte, die eine deutsch-christliche Normalität auf Gemeindeebene ergänzten. Es ist auffällig, dass die sogenannten Gottesfeiern der ‚Nationalkirchlichen Einung' viel neues, aus eigener Produktion stammendes Liedgut vorsahen. Neues Liedgut war offenbar auch an dieser Stelle besonders geeignet, dem Selbstverständnis bzw. dem erklärten Ziel, eine überkonfessionelle Nationalkirche im Geiste des Nationalsozialismus Ausdruck zu verleihen".[38]

Gerade diese Ambitionen aber waren es, die letztlich einen Stimmungsumschwung herbeiführten. Die Idee einer zusammengeführten und darum einflussreichen Kirche galt vielen als durchaus sympathisch und durchführbar. Die Entwicklung des Jahres 1933, nicht zuletzt das Agieren des Reichsbischofs Ludwig Müller machte offenkundig, wie viel Boden alle Konfessionen hätten preisgeben müssen.

4.3 Sportpalastversammlung

Ende des Jahres war der Traum dann ausgeträumt – oder eben der Spuk vorbei: Am 13. November 1933 kam es zur „Sportpalastkundgebung" der Deutschen Christen in Berlin, die auch im Rundfunk übertragen wurde. Der örtliche Gauobmann Reinhold Krause, Vertreter des radikalen Flügels der DC, übte in einer Rede vor über 20 000 Zuhörern radikale Kritik an dem aus seiner Sicht zu seichten Profil der neuen Reichskirche. Im Saal war der Oberkirchenrat der APU unter seinem kommissarischen Präsidenten Friedrich Werner beinahe vollzählig versammelt, etliche, auch leitende Geistliche waren im vollen Ornat erschienen.

> „Wenn wir Nationalsozialisten uns schämen, eine Krawatte vom Juden zu kaufen, dann müßten wir uns erst recht schämen, irgendetwas, das zu unserer Seele spricht, das innerste Religiöse vom Juden anzunehmen. Hierher gehört auch, daß unsere Kirche keine Menschen judenblütiger Art mehr in ihren Reihen aufnehmen darf. (Anhaltender Beifall). Wir … haben immer wieder betont: judenblütige Menschen gehören nicht in die deutsche Volkskirche (starker Beifall)".[39]

---

[38] Biermann 2011, 316.

[39] Zitat von Reinhold Krause nach Kühl-Freudenstein 2005, 971.

Damit verbunden gewesen wären gravierende Konsequenzen für Liturgie und Gottesdienstgestaltung. Dessen war Krause sich bewusst: zwingend sei eine „Befreiung von allem Undeutschen in Gottesdienst und im Bekenntnismäßigen, Befreiung vom Alten Testament mit seiner jüdischen Lohnmoral, von diesen Viehhändler- und Zuhältergeschichten", was in seiner Sicht auf die Kirche nicht weniger hieß, als „daß alle offenbar entstellten und abergläubischen Berichte des Neuen Testaments entfernt werden und daß ein grundsätzlicher Verzicht auf die ganze Sündenbock- und Minderwertigkeitstheologie des Rabbiners Paulus ausgesprochen wird".[40]

Die erregte Zuhörerschaft nahm die Rede begeistert auf. Doch Krause hatte den Bogen weit überspannt. Die Stimmung der gemäßigten, volkskirchlich gestimmten Kreise kippte. Krauses Rede bot zwar über das bekannte Programm der Deutschen Christen hinaus nichts Neues. Vielen Kirchengemeinden und Mitgliedern der Deutschen Christen aber, denen eher eine „christliche" Nationalreligion vorgeschwebt hatte, gingen diese Konsequenzen zu weit: Sie traten zu Tausenden wieder aus. Der ehemalige Präses der rheinischen Kirche, Karl Immer, berichtete später in Vorträgen, es seien vor allem die in den Zeitungen veröffentlichten Bilder der reihenweise im vollen Ornat den Hitlergruß entbietenden kirchlichen Würdenträger gewesen, die eine abstoßende Wirkung erzeugt hätten. Fast alle Teilorganisationen der evangelischen Kirchen distanzierten sich danach von den Deutschen Christen. Um die kirchliche Einheit und sein Leitungsamt zu retten, enthob Reichsbischof Müller Krause aller kirchlichen Ämter und legte selbst die „Schirmherrschaft" über die Deutschen Christen nieder. Deren große Zeit war damit vorüber.

4.4 Pastoralblätter

Wie gestalteten die „normalen" Gemeindepfarrer in Stadt und Land ihre sonntäglichen Gottesdienste in dieser Zeit? Stöhnten auch sie unter der „liturgischen Not"? Litten sie an unzeitgemäßen agendarischen Vorgaben? Die Frage der beruflichen Praxis lässt sich durch die Konsultation der damaligen homiletisch-liturgischen Arbeitshilfen – hier beispielhaft der „Pastoralblätter"[41] – erhellen. Die wurden in dieser Zeit vom späteren Pionier der deutschen Telefonseelsorge Erich Stange[42] herausgegeben. 1921 wurde er Reichswart der evangelischen Jungmännerbünde, dem Vorläufer des heutigen CVJM in Deutschland, gleichzeitig wurde er

[40] Ebd.

[41] Pastoralblätter (für Predigt, Seelsorge und kirchliche Unterweisung), monatliches Erscheinen, Jg. 72–77, Dresden 1929–1935.

[42] Vgl. Siekmann 2002.

Sekretär des Ökumenischen Rats für praktisches Christentum. 1927 verlieh ihm die Theologische Fakultät der Universität Königsberg die Ehrendoktorwürde. 1933 trat Stange in die NSDAP ein und wurde im Mai des Jahres zum Reichsführer der Evangelischen Jugend im Jugendführerrat des Deutschen Reiches ernannt. Dieser Aufgabe ging er dann im Dezember verlustig: Er hatte gegen die zwangsweise Überführung der evangelischen Jugend in die Hitlerjugend protestiert. 1934 wurde er aus der NSDAP ausgeschlossen.

Die Pastoralblätter dieser Jahre bieten eine bunte Mischung an Praxishilfen vom Konfirmandenunterricht über Ansprachen und Predigten bis zu Kindergottesdienstthemen und Rezensionen. Auch für die Pfarrfrau findet sich gelegentlich etwas. Daneben aber finden sich auch große Leitaufsätze, Kontroversen und Aussprachen. Naturgemäß geht es dabei auch immer wieder um Gottesdienstthemen. Dezidiert Liturgisches aber ist wenig darunter: Im 72. Jahrgang (1929/30) fragt Pfarrer Fresenius aus Frankfurt a. M.: „Vor welche Aufgaben stellt uns die Feier des Heiligen Abendmahls?“ Im folgenden Jahrgang sucht man vergeblich. 1932/33 dann „Versgebete im Gottesdienst“ von Privatdozent Andreas Duhm aus Heidelberg. Der 75. Jahrgang ist etwas ertragreicher: „Die Doppelheit von Beichte und Abendmahl“ von Lizenziat Harms aus Augustwalde, „Auf dem Wege zur Einheit im Evangelischen Kirchenliede“ von Stange sowie „Der Kindergottesdienst im Urteil der Liturgen“ von Pfarrer Niemann in Minden und gar „Grundsätzliches zur liturgischen Gestaltung“ ohne Autor. 1933/34 dann „Der Gemeindegottesdienst – ein Gotteswerk“ von Ruhestandspfarrer Althausen aus Groß-Leppin. Im folgenden 77. Jahrgang (1934/35) wieder nichts; dagegen finden sich hier als Beiträge zur Homiletik: „Wie gelangen wir zu einer Predigt im Namen Jesu?“, „Das falsche Kriterium der Predigt“, „Von der Bedrohung all unserer Predigt“, „Die Eschatologie in der Predigt“, „Die Missionspredigt in der Heimat“, „Grabreden – ein Wort aus der Praxis für die Praxis“, „Die Predigt unserer Dorfkirchen“ und schließlich „Das Paradies nach der Schrift und in der Predigt und Kasualrede“.

Dieses Verhältnis entspricht in etwa dem der übrigen Jahrgänge. An dieser Stelle soll der quantitative Befund genügen, um eine vorsichtige Schlussfolgerung zu ziehen: Die Pfarrer befanden sich in einer intensiven Auseinandersetzung mit der Predigt. Es bestand ein enormer Klärungs- und (Selbst-) Orientierungsbedarf zwischen Bekenntnis, Schrift, völkischer Ideologie und Theologie. Es scheint, als seien für die liturgischen Abläufe pragmatische Regelungen vor Ort getroffen worden, die jedenfalls nicht zu einem nennenswerten Diskurs unter den Pfarren führten. Mit anderen Worten: *In praxi* war die Agende kein Thema.

5 Zusammenfassung

Nach Abschreiten des Horizonts von Gottesdienst, Liturgie und Liturgik in der Zeit zwischen 1933 und 1945 ist festzuhalten, dass der Nationalsozialismus keinen feststellbaren Einfluss auf die formale Gestaltung des Gottesdienstes ausgeübt hat. Das Ordinarium hat auf die eine oder andere Weise funktioniert. Wo die alten Agenden in Geltung waren, wurde nach ihnen verfahren. Andernorts waren Privatagenden oder vorläufige Gestaltungen in Gebrauch. Eine offizielle Initiative des „Lutherischen Pakts" zur Vereinheitlichung der Agenden kam auf Nebenschauplätzen ins Stocken und scheiterte letztendlich. Mit Kriegsbeginn, dann aber verschärft nach der Kriegswende 1943 spitzte sich das Problem durch erhebliche Migrantenströme, die in fremden Agenden nur schwer eine gottesdienstliche Heimat fanden, zu. Bei den Fachleuten entstand ab 1941 ein hinreichend großes Movens zu einer konzertierten Agendenarbeit. Die eigene Hermeneutik akribischer Wissenschafterei unter der Vorstellung, ein historisch-exegetisch-philologisch abgesichertes, „unfehlbares" und darum endgültiges Destillat zu gewinnen, verhinderte eine zeitnahe Lösung des Problems.

Anders die Situation beim konkreten Vollzug der Gottesdienste. Im Rahmen des sonntäglichen Propriums eröffneten sich Spielräume zur Adaption aktueller Themen und Ereignisse. Die Hymnologie wurde in dieser Zeit sowohl von der Bekennenden Kirche wie den Deutschen Christen für ihre Zwecke in Anspruch genommen, wie Cornelia Brinkmann geb. Kück[43] und Matthias Biermann[44] in lesenswerten Monographien gezeigt haben. Klaus Danzeglocke macht auf das Gebet als das vielleicht eindringlichste und unmittelbar wirksamste gottesdienstliche Gestaltungselement aufmerksam: „In den Fürbittgebeten wurde die politische Dimension bedeutsam, wenn für verhaftete Gemeindeglieder gebetet oder wenn die Fürbitte für das eigene Volk konkret wurde: ‚Gib es nicht dem Irrtum und der Gottlosigkeit zum Raube.'"[45] Hingewiesen sei noch auf die spätestens mit dem Kirchenkampf einsetzende homiletische Diskussion um ein angemessenes Verständnis der Verkündigung zwischen Bekenntnis und Zeitgebundenheit.

Erst nach dem Ende des Nationalsozialismus und deutlich nach Abschluss der administrativen Konsolidierung der Evangelischen Kirchen in Deutschland kam es in der Nachkriegszeit zur Agendenreform. Es dauerte bis 1955 für die lutherischen Kirchen, gar bis 1959 für die Union, bis mit Agende I das Ziel einer überarbeiteten, offiziell ratifizierten Gottesdienstordnung zum allgemeinen Gebrauch ins Werk gesetzt wurde.

---

[43] Kück 2003; vgl. den Beitrag in diesem Band.

[44] Biermann 2011.

[45] Danzeglocke 2004, 3.

Literatur

Bautz 1990
F. W. Bautz, Art. Dehn, Günther, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 1 ([2]1990) 1242–1248.

Beckmann 1959
J. Beckmann, Die Entstehung der Agenden der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche und der Evangelischen Kirche der Union, in: H. Brunotte / E. Ruppel (Hg.), Gott ist am Werk, Festschrift für Landesbischof D. Hanns Lilje zum sechzigsten Geburtstag am 20. August 1959 (Hamburg 1959) 304–312.

Besier 1999
G. Besier: Der Nationalsozialismus als Säkularreligion, in: ders. / E. Lessing (Hg.), Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union 3 (Leipzig 1999) 445–478.

Bieritz 2004
K.-H. Bieritz, Liturgik (Berlin / New York 2004).

Biermann 2011
M. Biermann, „Das Wort sie sollen lassen stahn …". Das Kirchenlied im „Kirchenkampf" der evangelischen Kirche 1933–1945 (Göttingen 2011).

Bloth 1998
P. C. Bloth, Art. Berneuchen, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart[4] 1 (1998) 1326–1328.

Conrad 2003
J. Conrad, Liturgie als Kunst und Spiel: die kirchliche Arbeit Alpirsbach 1933–2003 (Münster u. a. 2003).

Cornelius-Bundschuh 1991
J. Cornelius-Bundschuh, Liturgik zwischen Tradition und Erneuerung. Probleme protestantischer Liturgiewissenschaft in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts dargestellt am Werk von Paul Graff (Göttingen 1991).

Danzeglocke 2004
K. Danzeglocke, Vorwärts in die Vergangenheit. Manuskript eines Vortrages, gehalten auf der „Öffentlichen Tagung des Ausschusses für rheinische Kirchengeschichte und kirchliche Zeitgeschichte" in Kaub am Rhein vom 10. bis 12. November 2004.

Deeg / Lehnert
2014
A. Deeg / Ch. Lehnert (Hg.), „Wir glauben das Neue". Liturgie und Liturgiewissenschaft unter dem Einfluss der völkischen Bewegung (Leipzig 2014).

Dehn 1924
G. Dehn, Die religiöse Gedankenwelt der Proletarierjugend (Berlin [2]1924).

Fechtner / Klie 2011
K. Fechtner / T. Klie (Hg.), Riskante Liturgien, Gottesdienste in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit (Stuttgart 2011).

Fork 1989
G. Fork, Christ und Staat, Vortrag anläßlich des 50. Todestages von Paul Schneider, in: Der Christuszeuge Paul Schneider, Gedenkschrift anläßlich des 50. Todestages hg. von der Evangelischen Kirche im Rheinland (Düsseldorf 1989) 17–27.

Kück 2003
C. Kück, Kirchenlied im Nationalsozialismus. Die Gesangbuchreform unter dem Einfluß von Christhard Mahrenholz und Oskar Söhngen (Leipzig 2003).

Kühl-Freudenstein 2005
O. Kühl-Freudenstein, Art. Reinhold Krause, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 24 (2005) 968–974.

Lamezan 1993
W. von Lamezan, „Der Ort ist zerstört – die Bewegung lebt und wirkt", in: Kirchberger Mosaik, Heft 1, 1993, online: http://uni-protokolle.de/Lexikon/Michaelsbruderschaft.html (Zugriff: 21.05.2018).

Merkel 1983
F. Merkel, Liturgische Bewegungen in der evangelischen Kirche im 20. Jahrhundert; in: Liturgisches Jahrbuch 33 (1983) 236–250.

Meyer-Blanck 1994
M. Meyer-Blanck, Leben, Leib und Liturgie. Die praktische Theologie Wilhelm Stählins (Berlin / New York 1994).

Niebergall 1978
A. Niebergall, Art. Agende, in: Theologische Realenzyklopädie 2 (1978) 1–91.

Rheindorf 2007
T. Rheindorf, Liturgie und Kirchenpolitik. Die Liturgische Arbeitsgemeinschaft von 1941 bis 1944 (Leipzig 2007).

Siekmann 2002
B. Siekmann, Erich Stange, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 20 (2002) 1355–1367.

Stalmann 1981
J. Stalmann, Auch 55 Jahre sind ein Grund zum Feiern, in: Für den Gottesdienst, Heft 16/81, hg. von der Arbeitsstelle für Gottesdienst und Kirchenmusik der Ev.Luth. Landeskirche Hannovers (Hannover 1981) 5.

Ideologien des Volkes und die Liturgie im katholischen „Modernismus“?[1]

Zugänge aus Theologie und Volkskunde

Von Dominik Burkard

Abstract: *Ideologies of the People and the Liturgy in Catholic “Modernism”? Approaches from Theology and Folklore* – The author examines the question of what role the “idea” of the people played for liturgical reform ideas in the first four decades of the 20th century and to what extent this was connected with the political ideas and ideologies that were virulent at the time. A complex and ambivalent picture emerges. For a broad stream of the “Liturgical Movement”, there was no semantic or ideological connection between the people and the liturgy. In the “People’s Liturgical Apostolate” of Pius Parsch, the people were understood as the subject of the liturgy, but the semantic use remained “innocent” and was not reflected on in depth. In addition, there were representatives of the “Liturgical Movement” who early on showed a certain closeness to nationalist ideas. Others, who were not part of the “Liturgical Movement”, used the politically charged ciphers to defend Christianity against anti-Christian nationalist and national-socialist ideas. In the 1930s, the first tentative signs of the “People of God” concept later developed by the Second Vatican Council were already visible.

Es war der Freiburger Erzbischof Conrad Gröber (1872–1948),[2] der 1943 mit seinen 17 Punkte umfassenden „Beunruhigungen“[3] vehement gegen die „Liturgische Bewegung“ intervenierte, die – wie wir seit der Studie von Maas-Ewerd wissen – im deutschen Episkopat feurige Befürworter hatte. Sechs Jahre zuvor hatte Gröber ein von den deutschen Bischöfen empfohlenes „Handbuch der religiösen Gegenwartsfragen“[4] publiziert, das auch einen Artikel „Volk“[5] enthält. Hier wird – und zwar in einer Zeit, als der Nationalsozialismus längst im

1 Über die diesbezüglichen Schwierigkeiten vgl. die Hinweise am Schluss dieses Beitrags. „Modernismus“ wird hier deshalb in einem weiten, unspezifischen Sinne verstanden.

2 Zu ihm: Mühleisen, Burkard 2021; Weber 2022.

3 Memorandum des Freiburger Erzbischofs Conrad Gröber vom 18. Januar 1943, abgedruckt in: Maas-Ewerd 1981, 540–569. Zum Memorandum ebd. 269–285.

4 Dazu neuerdings Burkard 2021, 406–435.

5 Art. Volk, in: Gröber 1937, 623–629.

Namen der „Volkseinheit“ gegen Minderheiten, Andersdenkende und auch gegen die Kirchen vorging – „Volk“ definiert als „eine lebendige, aus Familien und Sippen erwachsene Einheit, die in eigenartiger, von anderen Gruppen verschiedener Natur- und Kulturgemeinschaft lebt“. Diese Kulturgemeinschaft sei „die geistige Gemeinschaft der Volksgenossen“ und werde „getragen durch gemeinsame Sprache, Sitten und Gebräuche, Geschichte, Kunst, Wissenschaft, Weltanschauung und Religion“.

Explizit stellt das „Handbuch“ die Frage, wie sich die Universalreligion des Christentums in Lehre und Tat zur Wirklichkeit des Volkes verhalte. Die Bibel – so heißt es – bejahe die Ausprägung des Menschengeschlechts in Volk und Völker positiv: Nach Dtn 32,8 habe der Allerhöchste selbst die Völker zerteilt und die Menschenkinder zerstreut. Allgemein sei der ganzen Bibel der Ausdruck „Völker und Nationen“, die das Lob Gottes verkünden sollen. Der Befehl Christi an die Apostel in Mt 28,19 („Gehet hin und lehret alle Völker“) ziele nicht nur auf den einzelnen Menschen, sondern auf die Völker, denen diese Menschen angehören. Damit sei „auch die Gewähr gegeben, daß die Völkerkirche zugleich Volkskirche ist, d. h. daß sie auch das einzelne Volk als gottgegebene Größe ansieht“ und dessen Eigenart ihre Liebe schenkt.

Die Kirche, so wird dann näher ausgeführt, habe den Germanenstämmen überhaupt erst das Bewusstsein ihrer Volkseinheit geschenkt und den stärksten Einfluss auf die Ausgestaltung des Volkstums ausgeübt. Nachhaltig gewirkt habe sie insbesondere auf das Brauchtum, bei dem es eine „innige Verknüpfung von Religiösem mit Volkhaftem“ gebe. In diesem Zusammenhang wird dann auch die Liturgie erwähnt: „Die starke Naturverbundenheit, die in der kirchlichen Liturgie, in ihren heiligen Zeichen und Zeiten liegt, wurde für die Ausgestaltung von Volksbräuchen reichste Quelle“.[6] Die kirchliche Autorität anerkenne das Volkstum als eigenständigen Lebensbezirk und lasse ihm „liebevolle Rücksicht und Unterstützung angedeihen“.[7]

Der Artikel geht – allerdings in merkwürdiger Weise – auch auf den Gebrauch der Volkssprache ein:

> „Besonderes Augenmerk wendet die Kirche der Muttersprache zu, dem wichtigsten Teil völkischen Wesens. Ihr Gebrauch in Kirche und Schule ist unter gewöhnlichen Umständen eine Selbstverständlichkeit. Aber auch dort soll es die Regel sein, wo die Muttersprache einer Volksgruppe im fremdnationalen Staat umkämpft wird; nicht aus politischer oder sonst einer weltlichen Erwägung, sondern aus der psychologisch richtigen Einstellung, dass die religiöse Tätigkeit an das Bodenständige und Hergebrachte, an das in der Familie Herrschende und in der Gemeinde Gebräuchliche anzuknüpfen hat“.[8]

[6] Ebd. 626.

[7] Ebd. 627.

[8] Ebd. 628.

Dass eben nicht die Muttersprache, sondern das Lateinische in der Liturgie überwog, wurde verschleiernd umgangen.

War solches – vor dem Hintergrund der nationalsozialistischen Ideologie – nicht ein kritikloses Einstimmen in den großen Chor opportunistischer Nachbeter? Wohl kaum. Denn alles, was hier gesagt wurde, widersprach zutiefst der nationalsozialistischen Propaganda, wonach das Christentum das ursprünglich Germanische, Volkhafte zerstört habe und so zum Unglück für das Deutschtum geworden sei. Mehr noch: Bei aller positiven Wertschätzung des Volksspezifischen sieht das „Handbuch“ die Verbindung zwischen Religion bzw. Liturgie und Volk lediglich als Einbahnstraße: Religion ist der gebende, schenkende Teil, das Volk der empfangende; die Liturgie wirkt auf das Brauchtum des Volkes, nicht andersherum; das Christentum ist dem Volk aufgepfropft, um dieses zu veredeln. Eine *wesenhafte* Rückwirkung des Volkhaften auf die Religion durfte es nicht geben.

Die Duldung oder Integration des Volkhaften – im Rahmen des Möglichen – wurde freilich zugestanden: Die Kirche suche „grundsätzlich“ die *reine* (christliche) Lehrverkündigung *und* die weitherzige Behandlung nationaler Sitten. Zitiert wird in diesem Zusammenhang eine alte Vorschrift der Propagandakongregation an die ersten Apostolischen Vikare aus dem 17. Jahrhundert:

> „Hütet euch, diese Völker auf irgend eine Weise zu bestimmen, ihre Zeremonien, Gebräuche und Sitten zu ändern, sie müßten denn offenkundig wider die Religion und Tugend verstoßen … Nicht unsere Sitten müssen wir in dieses Reich pflanzen, sondern den Glauben, der auf die Sitten und Gebräuche keines Volkes sieht oder sie verletzt […]. Und da die Menschen so veranlagt sind, daß sie ihre Nation und das Ihrige mehr schätzen und lieben als das Ausländische, so gibt es für sie keinen stärkeren Anlaß zur Abneigung und zum Haß als die Abänderung der vaterländischen Gewohnheiten, zumal wenn sich diese durch ihr Alter empfehlen. Bewundert und lobt also, was Lob verdient. Was aber des Beifalls unwert ist, das darf man nicht nach Art feiler Heuchler preisen“.[9]

Damit weist der Artikel den Vorwurf völkischer Kreise zurück, Christentum und Kirche leugneten die natürliche Ordnung und bekämpften das natürliche Volkstum. Allerdings wird auch eine „Vergötterung des Volkes“ abgelehnt.[10] Das Volk trage zwar „ein von Gott gesegnetes Leben in sich“, aber eben auch „die Gefahr des Bösen“. Dass das einzelne Volkstum jedenfalls

[9] Zit. nach: Ebd. 627.

[10] Ebd. 629.

„nicht absoluter, letzter Wert" sein könne, sei „jedem klar, der Volk unter Völkern sieht, oder ein Gebet spricht zu Gott als dem Lenker aller Völker".[11]

Es fällt auf: Weder im Artikel „Volk", noch im Artikel „Kirche",[12] noch im Artikel „Liturgie"[13] des „Handbuchs der religiösen Gegenwartsfragen" tritt uns das „Volk" als *religiöser* Begriff, als Bezeichnung für die Kirche – im Sinne von „Volk Gottes" – entgegen, wie wir ihn dann aus der Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils kennen.[14] Übermächtig ist hier vielmehr – wie eigentlich überall – die vom Ersten Vatikanischen Konzil her kommende und von Pius XII. entfaltete Vorstellung von der Kirche als Verkörperung des in der Geschichte fortlebenden Christus, das heißt die Lehre vom *Corpus Christi Mysticum*.[15] Damit ist auch ein Problem der Themenstellung angezeigt. Eine wirklich systematisch-theologisch entwickelte Verbindung von „Volk" und „Liturgie" ist im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts offenbar keineswegs selbstverständlich gegeben.[16]

Dieser Befund scheint die zwischen 1929 und 1932 bei Pustet in Regensburg erscheinende „Liturgische Zeitschrift", *eines* jener Organe der zumindest deutschen katholischen Liturgischen Bewegung, paradigmatisch zu bestätigen. Selbstverständlich taucht hier das „Volk" immer wieder auf – die Vornahme liturgischer Handlungen „mit dem Volke und für das Volk" sei der tiefste Sinn der Liturgie,[17] die „organische Verbindung des geistlichen Standes mit den einfachen Gliedern der Kirche" wird betont,[18] nicht zuletzt der Gemeinschaftsgedanke.[19] Die Frage nach der Stellung des Altars im Kirchenraum[20] wird behandelt. Auch die Stereotype der „kraftvollen Frömmigkeit des Volkes" und die „religiöse Volksseele" tauchen auf,[21] und erinnern in ihrer Konnotation zugleich – paradoxerweise? – an Bischof Wilhelm von

---

11 Ebd. 624. – Der Satz erinnert etwas an: Pinsk 1935. – Der Band wurde von der Reichsschrifttumskammer auf die Liste schädlichen und unerwünschten Schrifttums gesetzt und eingezogen.

12 Art. Kirche, in: Gröber 1937, 338f.

13 Art. Liturgie, in: Gröber 1937, 393–397.

14 Dazu insbes. Ratzinger 1969; Thoma 1974; Czopf 2016; Bergner 2018; Weiler 2005. – Vgl. auch die Drucklegung der von Michael Seewald und Benedikt Brunner verantworteten Tagung „Volk, Volk Gottes, Volkskirche. Zur ekklesiologischen Verwendung des Volksbegriffs vom 19. Jahrhundert bis in die Gegenwart" (7./8. April 2022) im Wissenschaftskolleg Berlin.

15 Eine deutsche Übersetzung der Enzyklika *Mystici corporis* (1943): Vgl. Rundschreiben 1946.

16 Wohl wird in Gröbers „Handbuch" die anregende oder ausgestaltende Anlagerung „reichen völkischen Brauchtums" an liturgisch geregelte kirchliche Bräuche (nicht die Messe und die Sakramentenspendung) gesehen. Vgl. Art. Liturgie, in: Gröber 1937, 395f.

17 Schubert 1929, 1f.

18 Aber freilich auch die „Aussonderung" des Klerus. Vgl. Wintersig 1929, 10.

19 Etwa Kramp 1929. – Zum Gemeinschaftsgedanken vgl. neuerdings Scherzberg 2022.

20 Hecht 1930.

21 H.K. 1930, 119.

Kepplers (1852–1926)[22] antimodernistischen Kampfruf von 1902 gegen den schwächlichen „Margarinekatholizismus“ der kirchlichen Reformer („Modernisten“) der Jahrhundertwende.[23] Selbst die „Überwucherung des primär Liturgischen innerhalb einer Zeitepoche“ wird reflektiert.[24] Aber all das bleibt doch recht oberflächlich und auch ohne wirkliche Selbstkritik.

Im Folgenden soll gezeigt werden, dass „Volk“ und „Liturgie“ gleichwohl in sehr unterschiedlicher Weise miteinander in Bezug gesetzt werden konnten.

1 *Participatio actuosa*: Pius Parsch CRSA und sein „Volksliturgisches Apostolat“ (ab 1918)

1940 gab Pius Parsch (1884–1954),[25] der Begründer des „Volksliturgischen Apostolats“ von Klosterneuburg, in einem über 500 Seiten starken Band „Volksliturgie“ Rechenschaft über seine jahrzehntelange Arbeit im Dienst der liturgischen Erneuerung.[26] Der Band war eine Sammlung älterer Vorträge und Aufsätze, deren Entstehung bzw. Erstveröffentlichung aber meist nicht oder nur andeutungsweise angegeben wird, meist aber in die 1920er Jahre zurückgehen dürfte. Spätere Korrekturen, Veränderungen und Erweiterungen der ursprünglichen Beiträge sind nicht ausgeschlossen, doch kann der Band vorerst als Dokumentation der von Parsch gelenkten, von Klosterneuburg ausgehenden liturgischen Erneuerung genommen werden.

Parsch beginnt mit einer programmatischen Klärung:

> „Volksliturgie – dieses Wort tut einem feinfühligen Menschen weh, weil darin zweimal Volk vorkommt. Liturgie (leiton ergon) heißt schon Volkswerk. Aber wir müssen es beibehalten, weil es sich eingebürgert hat und wir kaum eine bessere Bezeichnung finden können. Vor etwa 15 Jahren wurde dieses Wort geprägt (ich kann wohl die Urheberschaft in Anspruch nehmen), um die besondere Aufgabe, welche das Volk in der Liturgie hat, hervorzuheben. Volksliturgische Erneuerung ist also Pflege der Liturgie mit besonderer Berücksichtigung des Volkes“.[27]

---

22 Zu ihm: Reinhardt 1983; Rivinius 1992.

23 Vgl. Hausberger 2002, 168–170.

24 Pinsk 1930, 6.

25 Zu ihm: Zabel 1970; Mühlek 1993; Pacik 2001.

26 Parsch 1940.

27 Ebd. 5.

Parsch selbst setzt die Evozierung des Begriffs „Volksliturgie“ um das Jahr 1925 an. Die Sache, um die es ihm geht, sei freilich älter. Parsch berichtet von seinen Erfahrungen als Feldseelsorger im Ersten Weltkrieg:

> „Dort lernte ich im Umgang mit Soldaten und Offizieren Menschenkenntnis, ich lernte die Psyche des einfachen Mannes kennen, ich lernte seine religiösen Bedürfnisse. Die Seelsorge der Vorkriegszeit war ja sehr weich und feminin.[28] Der Mann war noch zu wenig erfaßt. Aus der Männerseelsorge im Krieg reiften meine Gedanken: der Mann braucht kräftigere Kost, als die vielfache süßliche und subjektive Frömmigkeit der Vorkriegszeit sie ihm bieten konnte. So war das Vorfeld geebnet für die neuen Ideen, die sich an die Quellen: Bibel und Liturgie knüpfen“.

Als größtes Defizit erkannte Parsch damals das mangelnde Verständnis für die Bibel und die liturgischen Vollzüge, und zwar nicht nur beim Volk (also den Laien), sondern auch bei den „Profis“, den Priestern.[29]

Noch im Schützengraben suchte Parsch Abhilfe zu schaffen:

> „Ich hielt oft die Messe vor den Soldaten, sowohl vor ganzen Abteilungen als im kleinen Kreis, am Hilfsplatz mit Verwundeten und Maroden. Da empfand ich es als einen Mangel, dass die Soldaten von der Messe nichts verstanden. Andererseits hatte ich gerade in Galizien und der Bukowina die Aktivität der Gläubigen im griechischen Gottesdienst kennengelernt. Da stieg ein neuer Gedanke in mir auf, der allerdings erst nach einigen Jahren zur Reife kam: die aktive Teilnahme des Volkes“.[30]

Zurück im Stift, begann Parsch als Novizenmeister mit seinen Novizen, dann auch mit Gottesdienstbesuchern, Bibelarbeit zu treiben, hielt Bibelstunden und liturgische Stunden, führte 1922 sogenannte „liturgische Messen“, ein, in denen Kyrie, Sanctus und Agnus Dei deutsch gesungen und die Wechselgesänge, das Gloria und das Credo im Chor gesprochen wurden. Lesungen und Gebete ließ er parallel zum Latein in deutscher Sprache vorbeten, bezog das Volk

---

[28] Dazu Götz von Olenhusen 1995; Götz von Olenhusen 2000; Schneider 2002; Sohn-Kronthaler 2009; Sohn-Kronthaler 2016.

[29] Parsch 1940, 14.

[30] „Im Feld aber pflegte ich schon folgenden Vorgang: ich ersuchte hie und da einen anderen Geistlichen, die Messe zu feiern; ich aber erklärte während der Feier den Soldaten in Gebetsform die Messe. Also das, was wir später Gemeinschaftsmesse nannten, habe ich bereits im Feld mit den Soldaten gepflegt“. Ebd. 15.

in einen Opfergang ein und hielt es zum Friedensgruß an. Parsch bezeichnet diese Versuche als die wohl ersten „volksliturgische Meßfeiern“ im deutschen Sprachgebiet.

„Was will die volksliturgische Erneuerung?“ – so fragt Parsch 1940 und antwortet:

> „Die Liturgie, der öffentliche Gottesdienst der Kirche, die im Altertum den Rhythmus der christlichen Frömmigkeit bestimmte, wurde im Mittelalter zugunsten der Privat- und Volksfrömmigkeit immer mehr zurückgedrängt. Dadurch trat der Subjektivismus und Individualismus im religiösen Leben der Christen zu stark in den Vordergrund. Es wurde den menschlichen Akten gegenüber der göttlichen Gnadenwirkung allzuviel Raum gegeben. So verkümmerte immer mehr der liturgische Kult, er wurde ausschließlich Priesterverrichtung, indes das Volk während und anstelle der Liturgie sich der Privatfrömmigkeit ergab. Pius X., der große Reformpapst, erkannte als erster diesen unhaltbaren Zustand; er ist der Vater der liturgischen Erneuerung, die nach dem Weltkrieg einsetzte. In Belgien flackerte die Bewegung zuerst auf; in Deutschland waren es die Klöster Maria Laach und Beuron, die diese Idee mit Feuereifer aufgriffen. […] Doch bis dahin hatte die Bewegung eine Schwäche: Sie war noch sehr intellektual, d. h. sie beschränkte sich auf die Aufklärung. […] Da kam von Klosterneuburg aus eine zweite Welle: das Volk, das einfache Volk sollte ebenfalls von dieser Bewegung erfaßt werden. Und dann wurde ein wichtiger Grundsatz, den die Abteien vollständig außeracht gelassen hatten, auf unsere Fahne geschrieben: die aktive Teilnahme des Volkes an der Liturgie. Die Gläubigen sollten nicht ‚wie stumme Zuhörer‘ dem Kultus anwohnen, sondern sollten aktiv eingreifen und jene Rolle spielen, die ihnen von der Liturgie zugedacht ist. Das ist die besondere Art der liturgischen Erneuerung, wie sie von Klosterneuburg ausging“.[31]

Parsch konturiert also in seinem Band von 1940 scharf. Vielleicht auch zu scharf, im Bestreben, sich und seine Arbeit (etwa gegenüber dem neu entdeckten „Volkhaften“?) zu profilieren, und wohl auch zu verteidigen.[32] Die Liturgische Bewegung sei also in zwei parallele Ströme geteilt: Die „*liturgische Bewegung*“ gehe hauptsächlich von den Benediktinern aus, suche die Liturgie wissenschaftlich zu erforschen, geistig zu durchdringen, die Gläubigen einzuführen und die Liturgie „möglichst feierlich und ordnungsgemäß“ zu vollziehen, halte deshalb „an der Latinität auch im Prinzip“ fest, pflege den Choral. – Ganz anders die „*volksliturgische*

[31] Ebd. 25f.

[32] Dies wundert, weil Parsch noch zwei Jahre zuvor in seiner Zeitschrift *Bibel und Liturgie* Ildefons Herwegen (zum 25jährigen Abtsjubiläum) und der „Liturgischen Bewegung“ breitesten Raum eingeräumt hatte. Vgl. Parsch 1938, 361f; Placidus 1938; Th. M. 1938; Herwegen 1938a; Herwegen 1938b.

Bewegung" von Klosterneuburg. Diese betrachte die Liturgie vom Standpunkt des Laien aus, studiere besonders jene Rolle, die der Laie in der Liturgie spiele, und vertrete den alles „überragenden Grundsatz der aktiven Teilnahme". Davon ausgehend sehe sie „die strenge Latinität in einem anderen Licht", mache um des Grundsatzes Willen „Abstriche von der klassischen Liturgie", suche deshalb auch der Volkssprache Eingang zu verschaffen.[33]

Was hieß das in der Praxis?

1. Die volksliturgische Bewegung nahm sich zuerst der Messe an, die als erstarrt und fossil empfunden wurde. Der Wortgottesdienst der Vormesse habe seinen eigentlichen Zweck, das Gotteswort zu Gehör zu bringen, verloren; das Volk sei „fast ganz ausgeschaltet" und durch Sängerchor sowie Ministranten ersetzt worden, wie auch den Gläubigen die Kommunion nicht *in der Messe*, sondern erst danach gespendet wurde. Man suchte deshalb nach Möglichkeiten, „das Volk in die Feier hineinzuziehen".
2. Auch das ganze Gebiet der Sakramentenspendung und der Sakramentalien sollte „eine ganz neue Behandlung in der seelsorgerlichen Arbeit erfahren".[34] Es entstanden Texthefte, Erklärungen, Hilfen für die Praxis.[35] Das „Apostolat" wurde gegründet, das mehr war als ein bloßer Verlag: auch ein Institut für liturgisches Leben und Feiern, für liturgische

---

[33] Parsch 1940, 26.

[34] Endlich erschließt die Bewegung auch das kirchliche Stundengebet dem Laien; das ist eine solche Wohltat und eine solche Bereicherung für die Laienwelt, daß wir es gegenwärtig noch gar nicht abschätzen können". Ebd. 28.

[35] „Seit 1925 erschien auch die Sammlung: Volksliturgische Andachten und Texte, bis jetzt in 125 Nummern; diese enthält Volksandachten, die im Geiste der Liturgie gestaltet werden, und liturgische Einzeltexte über Sakramente, Feste und Bräuche der Kirche. Gegenwärtig werden etwa 200 000 Stück alljährlich versendet. Das ist eines der Hauptziele des Apostolates Klosterneuburg, dem Volke billige, leichtfaßliche Übersetzungen des ganzen Gebietes der Liturgie zu bieten. Dieses Ziel wurde zum großen Teil erreicht: der einfache Mann kann um wenige Groschen (z. B. der 16-seitige Meßtext kostet 4 Groschen) den Text der liturgischen Feier an der Kirchentüre erstehen. Es erschien in dem gleichen Verlage ein Meßbuch für das Volk (‚Opfere mit der Kirche'), welches an Billigkeit schon den Büchern der protestantischen Bibelgesellschaften gleichkommt (1800 Seiten um 3 Schilling), dabei das einzige Meßbuch ist, das stehenden und wechselnden Text beisammen hat, also das für das Volk schwierige Aufschlagen und Blättern überflüssig macht. Aber nicht bloß Textschriften gibt das Volksliturgische Apostolat heraus; es will auch in den Geist der Liturgie einführen. Dazu dient an erster Stelle der Klosterneuburger Liturgiekalender, ‚Das Jahr des Heiles', der seit 1923 erscheint, sich mit jedem Jahre vergrößerte und nun in einer großen Auflage verbreitet ist. Hunderten und Tausenden von Priestern und Laien war dieses Buch ein liturgischer Führer und Erzieher. Im Jahre 1926 kam die erste und bis heute führende liturgische Zeitschrift im deutschen Sprachgebiet, ‚Bibel und Liturgie', heraus; im Advent 1928 erschien die kleine volksliturgische Wochenschrift ‚Lebe mit der Kirche', die nach einem Jahre in einer Auflage von 40 000 Stück verbreitet ist. Diese Zeitschrift steckt sich das Ziel, dem einfachen Volke die Schätzt der Liturgie zu vermitteln und verständlich zu machen". Ebd. 47f.

Kunst, eine Studien- und Beratungsstelle, Veranstalter für Kurse, Tagungen und liturgische Wochen.

3. Das Kirchenjahr mit Zeit und Fest, Prozession und Brauchtum wurde liturgisch fruchtbar gemacht. Auch hier sollte das „Pfarrvolk“ in das Geschehen „hineingezogen“ werden. Der Maßstab: Die liturgische Bewegung sollte „nicht so sehr kleinen liturgischen Zirkeln, sondern der großen Masse des katholischen Volkes dienen“.[36]
4. Das Grundanliegen der aktiven Teilnahme des Volkes hatte Folgen auch für das Gotteshaus, für die Stellung und Gestaltung des Altars, der Orgel, des Taufbeckens.[37]

Es dürfte deutlich geworden sein: Hinter der volksliturgischen Bewegung von Klosterneuburg stand keine (politische) Ideologie des Volkes,[38] sondern das Bewußtwerden und die Bewußtmachung einer als defizitär empfundenen geschichtlichen Entwicklung, die freilich in ihrer

---

[36] Ebd. 28.

[37] Als Vorzeigemodell und Wiege der volksliturgischen Erneuerung galt die Kapelle St. Gertraud von Klosterneuburg, die 1935 den liturgischen Bedürfnissen entsprechend umgestaltet wurde und etwa den Altar „versus populum“ setzte. Hier entstand eine „Liturgiegemeinde“: „Es ist eine Gemeinschaft, die keineswegs vereinsmäßig aufgebaut ist, ihr Mittelpunkt ist der Altar mit seiner Liturgie. Die Zahl der Mitglieder ist nicht allzu groß. In den besten Zeiten waren es etwa 350, davon 150 Jugendliche. Es ist an erster Stelle eine Opfer-Gebetsgemeinschaft, die sich allerdings auch zur Gemeinschaft inniger Verbundenheit ausgereift hat. Es gibt da keinen Unterschied des Standes und Berufes, der Akademiker sitzt neben dem Arbeiter, die Hausgehilfin neben der Hausfrau. Die Gemeinde ist vor allem bemüht, das Kirchenjahr mit allen Festen und Feiern möglichst aktiv und sinnvoll zu begehen. Zwei heilige Nächte werden durchwacht: die Weihnacht und die Osternacht. Prozessionen werden gehalten: die Lichterprozession zu Mariä Lichtmess, die Palmprozession, die Bittprozessionen. Die Quadragese der Fasten hält die Gemeinde treu. Aber auch außergewöhnliche Feiern, wie Taufen, Trauungen, Begräbnisse, die Firmung, die Altarweihe, Glockenweihe werden volksliturgisch schön begangen. Die Gemeinde kommt zusammen zu Bibelstunden, liturgischen Stunden, zu Gesangsübungen; die einzelnen Stände, besonders die Jugend, vereinigen sich zu Heimabenden. Ja, es gab auch in früheren Jahren größere Gemeindeveranstaltungen in Ernst und Freude. So wuchs die Gemeinde innig zu einer großen Familie zusammen, von der man das Wort der Schrift gebrauchen konnte: Sie war ein Herz und eine Seele. […] Wer in die Gemeinde kam, spürte den Hauch des Urchristentums“. Ebd. 39f.

[38] Neuere Forschungen zeigen allerdings, dass 1938 zwei Mitarbeiter des Volksliturgischen Apostolats von Parsch unter explizitem Verweis auf ihr „völkisches“ Empfinden eine Mitgliedschaft in der nationalsozialistischen „Arbeitsgemeinschaft für den religiösen Frieden“ beantragten. Unklar ist, ob eine institutionelle Mitgliedschaft angestrebt war, doch wurde der Beitritt in diesem Sinne aufgefasst und so auch veröffentlicht. Der Wirbel, der daraufhin entstand, zwang zu einem Dementi, das auch im Wiener Diözesanblatt veröffentlicht wurde. Vgl. Scherzberg 2020, 153–155. – Man muss wohl in Rechnung stellen, dass seit dem „Anschluss“ auch in Österreich die Pressefreiheit massiv eingeschränkt wurde und damit das Schriftenapostolat Klosterneuburgs (mit seinen Zeitschriften, aber auch mit seinen zahllosen Kleinschriften) bedroht war. In diesem Zusammenhang ist immerhin interessant, dass in „Bibel und Liturgie“ 1939–1940 eine Ein-Zeilen-Werbung „Tretet bei der NS.-Volkswohlfahrt!“ geschaltet war (176), 1941 eine Kleinanzeige „Ein Volk hilft sich selbst. Darum

vehementen Zuspitzung geeignet war, (volks)ideologische Züge zu erhalten. Parsch selbst gebrauchte allerdings einen vorreflexiven Volksbegriff, wie er im kirchlichen Kontext eigentlich schon immer gebraucht wurde: „Volk" war für ihn das „Kirchenvolk", waren die Gläubigen als unmittelbares Gegenüber zum Klerus, die aktuell zum Gottesdienst versammelten „Laien". Dementsprechend verstand Parsch unter „Volksliturgie" alles, was der Beteiligung der Laien an und in der Liturgie förderlich war.

Obwohl Parsch den Begriff „Volk" für seine liturgischen Reformen so prominent und programmatisch in Anspruch nimmt, ihn gar zum Unterscheidungsmerkmal gegenüber der von Maria Laach und den Benediktinern ausgehenden „Liturgischen Bewegung" macht, entwickelt er keine systematische Theologie des Volkes. Indem er freilich das Volk, die Laien, ins Zentrum seines Bemühens stellt, lassen sich bei ihm durchaus theologische Elemente erkennen. So bezeichnet er neben der Lehre vom *Corpus Christi Mysticum* auch die Lehre vom „allgemeinen Priestertum" in der Kirche als die dogmatische Grundlage für die aktive Teilnahme des Volkes: „Christus lässt als Haupt seines mystischen Leibes die ganze Kirche und auch alle Glieder an seinem Erlösungswerk und damit an seinen Ämtern teilnehmen. Er ist Priester und König, somit ist auch sein Leib, die Kirche, Priesterin und Königin, und die Christen nehmen an dem königlichen Priestertum (regale sacerdotium, 1. Petr 2,9) teil".[39] An diesem allgemeinen Priestertum erhalten die Gläubigen Anteil durch die Sakramente der Taufe und Firmung, worauf die Salbung mit Chrisam (sowie die Übergabe des weißen Kleides und der Lampe) hinweisen.[40]

2 Das allgemeine und königliche Priestertum des Volkes Gottes: Entfaltung eines grundlegenden Gedankens bei Engelbert Krebs (1924)

Was Parsch nur liturgisch einsichtig zu machen sucht, ohne es intensiver zu begründen, für seine volksliturgische Bewegung aber doch als gegeben voraussetzt, ist die Vorstellung von einem „allgemeinen Priestertum", die – zumal in der Frage nach dem Verhältnis zum „besonderen

opfere für das Kriegs-WHW" mit Reichsadler und Hakenkreuz (80) sowie die Ein-Zeilen-Werbung „Sind Sie schon Mitglied der NSV?" (96).

39 Parsch 1940, 105.

40 Das Chrisam sei Träger des Heiligen Geistes; die Übergabe des weisen Kleides erinnere an die liturgische Kleidung von Subdiakon, Diakon, Priester und Bischof; die Übergabe des brennenden Lichts nach der Taufe könne als Ausrüstung für den erhabenen Dienst des allgemeinen Priestertums angesehen werden. Ebd. 107.

Weihepriestertum“ – lange umstritten blieb.[41] Doch Pius XI. hatte in seiner ersten Enzyklika *Ubi arcano Dei consilio* vom 22. Dezember 1922 herausgehoben: *In Christifidelium mentes revocate, quod* […] *digni sunt, qui salutentur genus electum, regale sacerdotium*.[42]

Der über jeden „modernistischen“ Zweifel erhabene Freiburger Dogmatiker Engelbert Krebs (1881–1950)[43] widmete der Entfaltung des Gedankens 1924 eine dünne Schrift mit dem in unserem Zusammenhang bemerkenswertem Titel „Vom königlichen Priestertum des Volkes Gottes“.[44] Entgegen der Vermutung, hier werde vielleicht doch eine Volk-Gottes-Theologie entfaltet, die mit dem Begriff des Volkes arbeitet bzw. diesen in den Mittelpunkt stellt, geht Krebs ganz vom Leib-Christi-Gedanken aus: Christus ist der Hohepriester und zugleich das vollkommenste Opfer.

> „Er ist für immer und ewig der einzige Priester, und alle anderen führen in Wahrheit den Priesternamen nur als Glieder seines mystischen Leibes. Nur weil und nur so weit, als wir Menschen ‚nicht mehr selber leben, sondern Christus lebt in uns‘ (vgl. Gal. 2,20), sei es, daß er durch die Amtsgnade, sei es durch die heiligmachende Gnade und die besonderen Gnaden der heiligen Kommunion in uns lebt, nur soweit verdienen wir Menschen den Namen Priester, sind wir Menschen imstande, Gott wohlgefällige Opfer darzubringen“.[45]

Unter Rekurs auf das Konzil von Trient kommt es Krebs darauf an zu zeigen, dass das Priestertum Christi fortlebt in seiner Kirche, und zwar in der Weise, dass Christus selbst der eigentlich Handelnde bleibt:

> „Die mit den Weihegewalten ausgerüsteten Priester sind also nur die Werkzeuge, deren sich Christus und sein mystischer Leib, die Kirche, bedient, um das Opfer darzubringen. Es muß durch einen mit den Weihegewalten ausgerüsteten Diener der Kirche das Brot und der Wein in Leib und Blut des Herrn gewandelt werden, damit er selber ‚von

---

41 Die zeitgenössische Literatur hierzu ist spärlich: Metzger, Das allgemeine Priestertum in der römisch-katholischen Kirche (1935), abgedr. in: Binninger 2002, 444–449; Niebecker 1936; Gosche 1938 (eine zweite Auflage erschien 1968); patristisches Material bietet im Kontext mit der Taufe: Schmaus 1941, 84–88. – Vgl. auch das Bändchen des Germanikers und Bischofs von Brügge, De Smedt 1962, sowie Scheffczyk 2000.

42 AAS 14 (1922) 673–700. Eine deutsche Übersetzung in: Ulitzka 1934, 289–310.

43 Zu ihm: Junghanns 1979; Naab 1992; Heiland-Justi 2016.

44 Krebs 1924. – Das Folgende nach der zweiten, vom Caritasverband herausgegebenen Auflage: Krebs 1925. – Bereits ein paar Jahre früher hatte der Breslauer Kardinal Bertram veröffentlicht: Bertram 1921.

45 Krebs 1925, 13.

> der Kirche als Opfer dargebracht werde', wie das Konzil [von Trient] sagt. So gibt es nur einen Priester im neuen Bunde: Christus als Haupt des mystischen Leibes, das ist der Kirche; und nur eine Opfergabe: wiederum Christus als Haupt dieses Leibes, der in seinem Opfer alle Glieder seines Leibes ‚an sich ziehen will'. […] Die Weihegewalten des Amtspriestertums sind nur die Vorbedingungen für die Durchführung dieser immer neuen Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers; das eigentliche Opferpriestertum aber liegt bei allen Gliedern der Gesamtkirche, die sich des Amtspriesters nur als ihres Werkzeuges bei ihrem allgemeinen Priesterdienst bedient".[46]

Aufgabe jedes einzelnen sei es, sich in den Leib Christi, dessen Haupt Christus selbst ist, eingliedern zu lassen und so auch am Opfer Christi teilzuhaben. Darin bestehe das Wesen des königlichen Priestertums aller:

> „Freiwillig und in bewußter geistiger Leitung sollen wir uns als Glieder des mystischen Leibes, handelnd und leidend, jenem Opfer der Selbsthingabe anschließen, […] wir müssen uns ziehen und eingliedern lassen, wir müssen geradezu aktiv uns ‚einbauen' in diesen Priesterleib. Das ist das erste Erfordernis unseres allgemeinen Priestertums. Was in der Taufe an uns geschieht – die Eingliederung –, das muß in der Tat und Feier des Meßopfers durch Empfang der heiligen Kommunion von uns getan werden: der Einbau in den Priesterleib. Die Kommunion ist nicht nur Seelennahrung, sie ist vor allem Einbau in den Priesterleib und Opferleib des Herrn".[47]

In seinen weiteren Ausführungen kommt Krebs eigens auf das Verhältnis zwischen dem allgemeinen Priestertum und dem Weihepriestertum, zwischen Laien und Amtspriestern zu sprechen:

> „Der eigentlich opfernde Priester ist Christus und sein Leib die Gesamtkirche, deren einzelne Glieder dem Meßopfer sich anschließend, eben durch diesen Anschluß und nur durch ihn wahrhaft und völlig ebenmäßig ihr ‚königliches Priestertum' ausüben. Der unwürdig zelebrierende Priester ist nur Werkzeug, ‚durch dessen Hände die Kirche das Opfer darbringt', er ist aber nicht Glied jenes ‚heiligen Priestertums', das da geistige Opfer darbringt, ‚die Gott wohlgefällig sind durch Jesum Christum' (1 Petr. 2,5). Das ‚Volk Gottes' (1 Petr. 2,10), das durch die Kommunion als ‚heiliges Volk' (1 Petr. 2,9) ‚sich aufbaut auf den lebendigen Grundstein' (1 Petr. 2,4 f.), das ist in Wahrheit ein ‚heiliges

[46] Ebd. 17f.

[47] Ebd. 20f.

> Priestertum‘, ein ‚königliches Priestertum‘ (1 Petr. 2,5 u. 9). In dieser eigentlichen und wesentlichen Priesterwürde stehen sich also der würdig kommunizierende Laie und der würdig zelebrierende Weiheträger völlig gleich, in dieser eigentlichen Priesterwürde ist kein Ansehen der Person und des Standes, des Alters und Geschlechtes, da gilt Herr und Knecht, Weiheträger und Laie, Mann und Frau gleich. Nur das ‚werkzeuggleiche‘ Priestertum, um den Ausdruck ganz scharf zu fassen, ist das Unterscheidende zwischen Volk und Weiheträger. […] Aber das ‚heilige Priestertum‘, das ‚königliche Priestertum‘, die Teilnahme am inneren, mystischen Opferdienst Christi, ist in völlig gleicher Weise dem Laien und dem Weiheträger eigen. Sie wird immer neu gewonnen im immer neuen Anschluß an das Lebens-, Leidens- und Todesopfer des Herrn“.[48]

Mit diesen Ausführungen und diesem Verständnis der Leib-Christi-Theologie war nun freilich – von dogmatischer Seite – ein geradezu theologisch notwendiger Ansatz gefunden, die aktive Teilnahme aller Gläubigen – des Volkes Gottes – am Geschehen der Liturgie und insbesondere der Meßliturgie zu fördern.

Krebs fasst nun allerdings dieses Priestertum aller nicht liturgisch verengt auf, womit er die Intention, die Pius XI. durch die „azione cattolica“ verfolgte, durchaus richtig getroffen haben dürfte. Im letzten Kapitel „Unsere Mitwirkung im Hohenpriestertum Christi“ schreibt Krebs:

> „Wir üben also unser königliches Priestertum nicht nur in der Darbringung der heiligen Messe aus. Wir müssen auch mit Christus ‚hinaufgehen nach Jerusalem und alles muß vollbracht werden, was vom Menschensohn geschrieben steht‘ (Luk. 18,31). Auch über die Glieder des mystischen Leibes Christi steht in den Plänen des Vaters geschrieben, ‚was sie um seines Namens willen leiden müssen‘ (vgl. Apg 9,16). […] Den ganzen Tag hindurch, das ganze Leben hindurch also sollen wir die Kommunion, d. h. die Eingliederung in Opfer- und Priesterleib des Herrn, lebendig bewußt erhalten, den ganzen Tag hindurch uns als Glieder Christi gebrauchen lassen und hinopfern lassen in Tat und Leiden an Gott den Vater. Wir sollen also öfters am Tag die geistige Kommunion und die Opfermeinung erneuern. […] Wir müssen Ernst machen mit dem Gebote: ‚Du sollst den Nächsten lieben wie dich selbst!‘ […] Darum fügt Petrus in der herrlichen Bestellungsurkunde des ‚königlichen Priestertums‘ des ‚Gottesvolkes‘, nämlich in jenem oben zitierten Abschnitt seines ersten Sendschreibens, unmittelbar an die Lehre von diesem Priestertum die Mahnung zum apostolischen Wirken aller. Alle sollen ‚die Kräfte dessen kund machen, der sie aus der Finsternis in sein wunderbares Licht berufen hat‘ (1 Petr. 2,9), alle sollen durch ihren ‚guten Wandel unter den Heiden mitwirken, daß auch

[48] Ebd. 25f.

> sie lernen, Gott zu preisen am Tage ihrer Heimsuchung' (ebd. 12) […], allezeit bereit zur Verantwortung gegenüber jedem, der Rechenschaft fordert von euch über den Grund eurer Hoffnung (ebd. 15); alle sollen auch bereit sein, nicht nur durch Wort und Beispiel apostolisch zu wirken und so das Opfer Christi sich ausdehnen zu machen, sondern auch priesterlich zu leiden […]. So sind es der apostolische seelsorgerliche Geist und die Leidensbereitschaft, die recht eigentlich das Leben des Christen zu einer Durchführung des eucharistischen Opfers machen".[49]

Krebs schließt seine Ausführungen folgerichtig mit den Sätzen Pius' XI.: Der apostolische Geist meine

> „jenen glühenden Eifer, der vor allem durch anhaltendes Gebet und vorbildliches Leben, dann durch das gesprochene und geschriebene Wort und durch andere Werke der Nächstenliebe sich dafür einsetzt, daß der einzelne, aber auch die Familie und der Staat dem göttlichen Herzen die Liebe und Verehrung erweisen, die sie ihm als ihrem König schulden. […] Bringet darum euren Gläubigen aus dem Laienstande in Erinnerung, sie möchten als Laienapostel in der Stille oder in der Öffentlichkeit, natürlich in Unterordnung unter euch (die Träger des bischöflichen Hirtenamtes) und eure Priester, die Kenntnis und die Liebe Christi verbreiten helfen und so sich den Ehrentitel verdienen eines ‚auserwählten Geschlechtes, eines königlichen Priestertums'".[50]

Es wundert angesichts dieser – wenngleich fast predigthaft gehaltenen – Kleinschrift nicht, dass Krebs sich (später?) der Liturgischen Bewegung gegenüber aufgeschlossen zeigte und auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzungen 1943 sogar explizit Stellung nahm gegen Gröbers Angriffe auf dieselbe.[51] Gleichzeitig zeigt sich bei Krebs, dass die dogmatische Fassung des „allgemeinen Priestertums" – im Sinne einer Aufwertung und zugleich verpflichtenden Indienstnahme des „Volkes" – nicht per se eine politische Schlagseite bekommen musste.

Wesentlich pointierter als Krebs behandelte das „allgemeine Priestertum" 1937 Robert Grosche (1888–1967),[52] der den Gedanken nach eigener Auskunft in den zurückliegenden Jahren in Vorträgen immer wieder dargelegt hatte.[53] Hier soll nur auf eines hingewiesen werden: Es

---

[49] Ebd. 29–32.

[50] Krebs spricht von der Enzyklika „Vom Frieden Christi im Reiche Christi", gemeint ist: Pius XI., Enzyklika *Ubi Arcano Dei Consilio*. Zit. nach Krebs 1925, 32.

[51] E. Krebs, Gedanken zur Kleruspredigt am 9. Februar 1943 (masch., 8 S.). Vgl. Maas-Ewerd 1981, 284f.

[52] Zu ihm: Bautz 1990a; Grosche 1992.

[53] So Grosche 1937, hier die erste Fußnote „Allgemeine Vorbemerkung".

fällt auf, dass Grosche erstmals explizit die Kirche als „das Gottesvolk des neuen Bundes" bezeichnet, das an die Stelle des alten Gottesvolkes getreten sei. War dieses alte Gottesvolk tatsächlich mit einem Volk, mit Israel, verbunden, so habe Gott das neue „ausgewählt und ausgesondert […] aus allen Stämmen, Nationen, Völkern und Zungen". Gott habe Israel, weil es die frohe Botschaft Christi nicht annahm und glaubte, „eifersüchtig gemacht durch ein Nicht-Volk, das Volk geworden ist aus Gottes Erbarmen (Röm 10, 19). Dieses neue Volk ist Volk aus Beschnittenen und Unbeschnittenen, aus Juden und Heiden, nicht mehr begründet durch den Blutzusammenhang mit Abraham, nicht mehr gebunden an das Gesetz, sondern begründet durch das Blut Jesu Christi und berufen zur Freiheit der Kinder Gottes".[54] Weil Petrus die Sprache des Alten Bundes gesprochen habe und vom neuen Gottes Volk sage, was im Buch Exodus vom Volk Israel gesagt wurde: „Ihr sollt mir sein ein Reich von Priestern, ein heiliger Stamm" (Ex 19, 6),[55] deshalb sei das Gottesvolk „als königliches und priesterliches herausgehoben aus den Völkern der Erde".[56] Grosche entfaltet hier einen Volk-Gottes-Begriff, der erst im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils allgemein rezipiert wurde, als „nichtvölkischer Volk-Begriff" im Kontext des Nationalsozialismus allerdings provozieren musste.

3 Vom Volk zum Völkischen: Grundzüge der liturgiegeschichtlichen Schau von Anton Baumstark (1923)

Ganz anderes ist bei Anton Baumstark (1872–1948)[57] zu beobachten, damals noch ord. Honorarprofessor für „Geschichte und Kultur des christlichen Orients und orientalische Liturgie" an der Philosophischen Fakultät Bonn. 1923 veröffentlichte Baumstark in der von Ildefons Herwegen (1874–1946)[58] herausgegebenen Reihe „Ecclesia Orans" seine Schrift „Vom geschichtlichen Werden der Liturgie",[59] die aus einem Vortragskurs herausgewachsen war, den Baumstark 1922 zur Gewinnung von Mitarbeitern für die Liturgische Bewegung in Maria Laach gehalten hatte.

Baumstark kommt es darauf an zu zeigen, dass Einheitlichkeit in der Liturgie nicht der Ausgangspunkt, sondern erst das Ziel der liturgischen Entwicklung war.[60] Hierfür sei die natür-

54 Ebd. 7.

55 Ebd.

56 Ebd. 9.

57 Zu ihm: West 1995; Morsey 2004; Heid 2012; Pries 2018.

58 Zu ihm: Häussling 1985; Bautz 1990b; Albert 2004b; Potthast 2017; Langenbahn 2018/2019.

59 Baumstark 1923.

60 Ebd. 35. – So weist er etwa darauf hin, wie verschieden zwei aus dem merowingischen Gallien des 7. Jahrhunderts erhaltene Sakramentare sein können und sieht darin die weitgehende Selbständigkeit

liche und politische Begrenzung bestimmter Gebiete verantwortlich gewesen, besonders dort, wo es sich um christliche „Nationalstaaten" – er verwendet diesen Begriff! – gehandelt habe. Freilich weist Baumstark auch darauf hin, dass diese nationalen und sonderkirchlichen Bindungen zwar nach innen vereinheitlichend, nach außen jedoch „abschließend" wirkten. Erst die drei kirchlichen Zentren Jerusalem, Konstantinopel und Rom hätten dann eine übernationale Vereinheitlichung der Liturgie bewirkt.[61] Während diese Vereinheitlichung im Morgenland allerdings nicht von durchschlagendem Erfolg gekrönt gewesen sei, habe Rom im Abendland eine liturgische Sonderstellung erlangt.

Baumstark fragt nach dem Grund hierfür und erkennt als die wesentlichen Kräfte „Sprache und Blut".[62] Mit dem Aufstieg des Christentums sei die „niedergehaltene und scheinbar unter der Tünche allgemeiner Hellenisierung begraben gewesene Volksart mit Richtung und Werten ihrer angestammten Eigenkultur zu erneuter Bedeutung gelangt".[63]

Diese „völkische Art" der Römer und ihr „religiöses Empfinden" entwickelt Baumstark von einem idealisierten und stilisierten Bauernvolk her – ein Topos, der damals im völkisch-germanischen Denken bereits eine Rolle spielte und später vom Nationalsozialismus ausgebaut wurde:[64]

> „Nüchternheit und Klarheit des Denkens und seine Richtung aufs Praktische waren die Wiegengaben gewesen, mit der die Natur sie [die römischen Bauern] ausgestattet hatte. Kurz und bündig hatten ihre Worte geklungen. Ein Bauernvolk waren sie gewesen, und der Jahresarbeit des Landwirts hatte ihr Götterdienst schlichte Weihe gegeben. In der Ausbildung strenger Formen bürgerlichen und staatlichen Rechts hatte neben der Stärke des Schwertes ihre weltgeschichtliche Größe bestanden, und als sie anfingen, von den Griechen die Fertigkeit kunstmäßiger Rede zu erlernen, geschah es, um sie vor Richter und Volksversammlung in den Dienst des Forums zu stellen. An das alles erinnert die Eigenart römischer Liturgie. Bezeichnend für sie ist vor allem das negative Moment

städtischer Liturgie selbst im Rahmen des altgallischen Ritus dokumentiert. „Was diese einzelnen Urkunden bezüglich der bunten Mannigfaltigkeit ältester Liturgiegestaltung lehren, das bestätigen Allgemeinerscheinungen des liturgischen Textbefundes. Auf *eine* besonders charakteristische Tatsache sei hingewiesen. Hätte die Einheitlichkeit einer textlich fixierten apostolischen Urliturgie an der Spitze der Entwicklung gestanden, so müßte ein Element wie die eucharistischen Einsetzungsworte entweder in wesentlich unveränderter Gestalt in den verschiedensten Texten wiederkehren oder es müßte doch sich eine erst mit der Zeit fortschreitende Vermannigfaltigung einer einheitlichen Grundform dieses Elements zu beobachten sein. Aber das Gegenteil ist der Fall". Ebd. 33.

61 Ebd. 41.

62 Ebd. 79.

63 Ebd. 80f.

64 Die entscheidende nationalsozialistische Referenzschrift wurde später: Darré 1929, [9]1942.

> einer weitgehenden Ablehnung oder Wiederausscheidung des hellenistischen Eigenstromes, den das Erbe der Synagoge seit der Urzeit erfuhr“.[65]

Und:

> „Es ist vor allem ein anderer Sprachgenius, der da und im Osten sich vernehmbar macht. […] Das unübertreffliche Kunstwerk der älteren stadtrömischen Oration konnte in der Knappheit und Schärfe seines Gedankenausdrucks nur auf dem Boden lateinischen Sprachtums erwachsen“.[66]

Baumstark bietet Beispiele, wie sehr die volksgebundene Mentalität in die römische Liturgie Eingang gefunden habe: „Jahresbräuche der altrömischen Bauernreligion wurden einfach christianisiert“.[67] Hier sieht er die Wurzeln der Quatemberfeiern, der Flurprozession, des direkten Bittgebets an die Heiligen, der Allerheiligenlitanei. Und weil „Bauernart“ immer konservativ sei, liege hier auch die liturgische Eigenart Roms, die er als „völkische Bestimmtheit“ bezeichnet. „Das lateinische Bauernturm der alten Siebenhügelstadt war es womöglich in besonderem Maße. Es hat den Anfang des – freilich noch Jahrhunderte sich hinschleppenden – Endes römischer Größe bedeutet, als die demokratische Revolution der Gracchen anfing, die Grundlagen des Staatslebens zu unterwühlen“.[68]

Selbst die liturgische Einleitung des Abendmahlsberichts atmet nach Baumstark den Geist und die Stilistik römischer Bäuerlichkeit: „Formeln volkstümlichen Bauerngebetes, die der alte Porcius Cato in seinem Buche ‚über die Landwirtschaft‘ aufbewahrt hat, zeigen das Streben, durch eine Häufung sinnverwandter Ausdrücke den Erfolg der Bitte zu garantieren, indem gewissermaßen der Gottheit jede Möglichkeit, ihre Erfüllung abzuschlagen, verbaut wird“. Dies sei ein Verfahren, das zum einen naiver Bauernschläue, zum anderen „juristischem Römerdenken“ entspreche. „Unter Anwendung genau desselben sprachlich-stilistischen Mittels ist dieses Denken bei der wortreichen Formulierung wirksam gewesen, die vor dem Abendmahlsbericht die Bitte um das Wunder der Wesensverwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut des Gottes Sohnes erfährt“.[69]

Neben der formenden Kraft des römischen Volkstums sieht Baumstark aber sodann auch die „germanische Blutart bei Fixierung der liturgischen Weise des Abendlands“ tätig.

---

65 Baumstark 1923, 81.

66 Ebd. 80.

67 Ebd. 83.

68 Ebd. 89.

69 Ebd. 84.

> „Vor allem ist die endgültige Prägung der fränkisch-römischen Liturgie wesentlich von ihr mitbestimmt. […] Der Gedanke vom Königtum Christi gewinnt hier eine wesentlich andere Bedeutung, als sie dem Erbe hellenistischen Herrscherkults im Orient eignet. Die persönlich sittlichen Züge im Ideal des germanischen Volkskönigs werden das Ausschlaggebende. Heilige Herrschertreue, mit der für seine Mannen und zur Sühne ihres Todes im deutschen Liede der Berner Dietrich das Leben einsetzt, übt im Kampfe mit Satan ‚des Lebens Herzog', der nach Wipos Sequenzwort ‚gestorben lebend herrscht'. Dem königlichen Richter und Friedenshort, der Streite schlichtend durch die Gaue zieht, sah, von Meintat und Fehde erfüllt, die rauhe Welt einer erst werdenden neuen Kultur mit Sehnsucht entgegen. Aus ihren Nöten heraus ist das Bild des gottmenschlichen ‚Friedenskönigs' geschaffen, das beherrschend in der Advents- und Weihnachtsliturgie aufragt".[70]

Dass sich etwa die Lesung der Makkabäerbücher im römischen Brevier erhalten habe, sei dem Germanenturm zu danken, das „zum maßgeblichen Träger bei der Erhaltung und Verbreitung römischer Liturgie geworden" sei.

> „Nun steht sie da wie ein von stolzen Wikingertagen erzählender tragender Fels und zeugt laut gegen alle, die den männlichen Geist der Kirche mit Weltfriedensprogrammen müder Schwäche verwechseln möchten. Ob wohl ein Volk unter schwersten Schicksalsschlägen eines nationalen Verzweiflungskampfes völlig zusammenbrechen könnte, das in der Entscheidungsstunde seiner Geschichte das Breviergebet des Oktobermonats liturgisch mitzuerleben vermöchte?"[71]

Und dann stellt Baumstark „neben das düstere Kriegsbild ein Bild freundlicher Innigkeit!": Im Kontrast zu den Muttergottesstrophen griechischer Kirchendichtung, bei der sich „mit immer neuem Wortprunk Bilder und Gleichnisse zum Preise der allzeit jungfräulichen Gottesgebärerin" aneinanderreihen, preist Baumstark die „schlichte Herzlichkeit abendländischer Marienhymnen". In diesen „Schöpfungen geistlicher Troubadoure" wehe der „Geist ritterlichen Frauendienstes", ohne den das germanische Mittelalter nicht gedacht werden könne. Baumstark sieht hier „Empfindungswerte, was das Germanentum an Eigenem in die von ihm übernommene Liturgie Roms hineingetragen hat", und

[70] Ebd. 85.

[71] Ebd. 86.

spricht in diesem Zusammenhang von einem „vollen liturgischen Sichauswirken völkischer Eigenart“.[72]

Als deren wesentlichstes Element nennt Baumstark die Sprache und findet – dann doch überraschend – zu folgendem Schluss:

> „Es liegt auch auf der Hand, wieviel an Würde und Hoheit die römische Liturgie selbst durch das einheitliche Kleid der alten Römersprache gewinnt. Gleichwohl läßt sich nicht verkennen, daß die Feier der Liturgie in einer toten, der Masse der Gläubigen unverständlichen Sprache die entscheidende Schwierigkeit für die Erreichung des Endzieles der starken liturgischen Bewegung unserer Tage bildet. Denn jenes Endziel kann kein geringeres sein als ein Zustand, bei dem die Gesamtgemeinde den Herzschlag der Liturgie wieder ebenso als denjenigen des eigenen Ich unmittelbar erleben würde, wie sie ihn in den Jahrhunderten der christlichen Antike erlebte. Damals war aber eben sprachlich die Liturgie der Gesamtgemeinde unmittelbar verständlich und deshalb ihrer mit tiefster innerer Anteilnahme verbundenen tätigen Mitwirkung zugänglich, und das ist durch kein stilles Mitlesen einer gedruckten Übersetzung des liturgischen Textes voll ersetzbar“.[73]

4 Der „Mythus des Blutes“ als Höchstwert eines Volkes? Damasus Winzen OSB (1934)

1934, zehn Jahre nach Baumstark, erschien der erste Jahrgang der Zeitschrift „Liturgisches Leben“ als Nachfolgeorgan der „Liturgischen Zeitschrift“. Gleich das erste Heft unternahm den Versuch, die Liturgie aus der Aura weltfremder Abgeschiedenheit zu befreien. Pointiert wandte sich ihr Herausgeber, der Berliner Diözesanpriester Johannes Pinsk (1891–1957),[74] gegen die Vorstellung einer „Religion im luftleeren Raum“. Diese sei eine Folge der Verdrängung der Religion durch die Säkularisation gewesen. Die katholische Jugendbewegung des Quickborn habe mit dieser „Religion im luftleeren Raum“ jedoch grundlegend gebrochen. Gerade die Liturgie der Kirche helfe, die Distanz des Glaubens zur Welt zu überwinden. Denn in ihrer Ordnung der sakramentalen Zeichen wirke „das überweltliche Gottesleben“ in den materiellen

---

[72] „Dort fehlte der andersartigen Sprachform der tragende Inhalt einer völkischen Art, die sich dauernd innerer Hellenisierung erwehrt hätte; hier wurde ein volles liturgisches Sichauswirken völkischer Eigenart durch die Fessel der fremden Sprache niedergehalten“. Ebd. 85–87.

[73] Ebd. 99–101.

[74] Zu ihm: Günther 1979; Amon 1988; Stefanski 1991; Amon 1993; Wójcik 2005; Thorak 2006; Unterburger 2001.

Formen dieser Welt. Deshalb müsse auch der „unerhört gestaltungs- und ausdrucksfähige Gehalt unserer heutigen Liturgie sinn- und seinsgemäß dargestellt" werden.[75]

Der Maria Laacher Benediktiner Damasus Winzen (1901–1971),[76] der von Abt Herwegen mit dem Entwurf einer „Reichstheologie" als Brückenschlag zwischen Theologie und Nationalsozialismus beauftragt worden war[77], unternahm es im selben Heft der Zeitschrift *Liturgisches Leben*, eine enge Verknüpfung zwischen Politik und Liturgie, Volk und Eucharistie herzustellen:

> „Erst die Zeit nach dem großen Aderlass des Weltkrieges offenbarte die ganze Größe der Erschöpfung der psychischen und geistigen Lebenskräfte des Volkes und der weißen Rasse überhaupt. Die Symptome des gebrochenen Lebenswillens, vor allem der Geburtenrückgang, steigerten sich in einer geradezu erschreckenden Weise. Hand in Hand mit dem Rückgang der biologischen Kraft des Volkes ging die Dekadenz des Geistes, die Nietzsche so schwer empfunden hat. Die allgemeine Demokratisierung des Lebens mit ihrem Ziel des möglichst großen Glücks der möglichst Vielen lenkte eine Entwicklung in die Richtung des geringsten Widerstandes. Die niederen Spezies verloren durch sie notwendigerweise ihre Bescheidenheit, wie Nietzsche sagt, und erdreisteten sich, ihre Bedürfnisse zu kosmischen und metaphysischen Werten aufzubauen, was zu einer allgemeinen Vulgarisierung des Daseins führte. So schwand allmählich der Glaube an den Menschen. Der Trieb bestimmte das Leben, und die Werte von Lust und Unlust wurden die ausschlaggebenden. Die Erschlaffung des Willens, die ‚Libertinage des Geistes', die Skepsis, das Bedürfnis starker Reizmittel, die Vergrößerung und Vergröberung aller Erlebnisse ins Ungeheure, alle diese Erscheinungen sind nichts anderes als die Auswirkung des Rückganges der vitalen Kräfte. […] Die einzig mögliche Folgerung aus dieser Lage ist nun für den Politiker, alle vorhandenen natürlichen Energien auf dieses eine Ziel zu

[75] Pinsk 1934, 12.

[76] Zu ihm: Breuning 1969, passim; Albert 2004, passim; Shannon 2006–2007.

[77] Anlass war der von Robert Grosche (1888–1967) im Februar 1933 ausgehende Vorschlag, eine Aussprache über die Frage „Die Katholiken und das Reich" herbeizuführen. Infolgedessen kam es Ende April 1933 zu einer „Führertagung" in Maria Laach, auf der Winzen neben dem Philosophen Alois Dempf (1891–1982) und dem Leiter des Archivs für Volksbildung in der Kulturabteilung des Reichsinnenministeriums, Albert Mirgeler (1901–1979), ein Referat hielt. Auch Pinsk nahm an der Tagung teil und soll (nach einer Aussage des freilich „belasteten" Emil Ritter aus dem Jahr 1965) „Vorschläge zur Lösung der Judenfrage" gemacht haben. – Winzen referierte seine Gedanken auf Einladung des Akademikerverbandes noch einmal am 13. Juni 1933 vor 600 Zuhörern in Berlin, im Juli 1933 auf der 3. Soziologischen Sondertagung des Akademikerverbandes in Maria Laach und schließlich am 25. September 1933 in Paderborn. Dabei gab es durchaus Kritik, die Winzen aber nicht davon abhielt, seine Gedanken auch zu publizieren: Winzen 1933a; Winzen 1933b (erweiterte Fassung); Winzen 1933c. Vgl. Albert 2004a, 46–53, 78, 85.

> konzentrieren, die vitale Lebenskraft des Volkes zu erhalten und zu steigern. […] Aus dieser Problematik heraus ist in unserer Zeit der Mythus des Blutes neu lebendig geworden. […] Mythus ist also in gewissem Sinne das Summum Bonum der Alten, und der Mythus des Blutes ist der dunkelgeahnte, symbolhaft gestaltete Höchstwert eines Volkes, wie er in dessen Blute angelegt ist, also der höchste Vitalwert. Für den Deutschen besteht er in der Idee der geistig-seelischen Ehre, die jeder Art des Knechtseins unerbittlich widersteht. Deshalb entspricht dem Mythus des Blutes der Mythos der ewigen freien Seele, die sich nicht mit irgendeiner Gottähnlichkeit begnügt, sondern sich als gottgleich erfaßt“.[78]

Und dann:

> „Das brennendste Anliegen unserer Zeit und unseres Volkes ist der Kampf gegen die Dekadenz und um die Erfüllung des deutschen Wesens. Die Erneuerung der absinkenden Lebenskraft des Volkes ist nur möglich, wenn ein neuer Glaube ein letztes Zielbild entwirft, an dem sich der Lebenswille des Volkes neu entzündet“.[79]

„Was soll heute solch letztes Zielbild sein?“ So fragt Damasus Winzen nach diesem *Referat* der damals in Deutschland herrschenden Ideologie des Volkes.

> „Was ist der Glaubenshintergrund für die Erneuerung unseres Volkes?“ Seine Antwort ist zunächst wieder nur eine Zustandsbeschreibung: „Da stehen sich der ‚Mythus des Blutes‘ und das ‚Mysterium des Blutes‘ im Kampfe gegenüber. Ständig wächst die Gefahr, daß aus einer Zeitsituation heraus, die die Erneuerung der vitalen Kräfte des Volkes als die vordringlichste Aufgabe erscheinen läßt, das ‚Mysterium des Blutes‘, das im Kreuz Jesu Christi gipfelt, in seinem wahren Sinne vollständig verkannt und als lebensfeindlich abgelehnt wird. Ständig wächst die Gefahr, dass der ‚Mythus des Blutes‘ an seine Stelle treten soll, um die Gnadentat eines göttlichen Erlösers durch den Glauben an die erlösende Macht der ins Heroische gesteigerten menschlichen Vitalität zu ersetzen“.[80]

Gemeint war mit diesen Sätzen Alfred Rosenbergs Schrift „Mythus des 20. Jahrhunderts“, die „Bibel“ des Nationalsozialismus, dessen Blut- und Rassenlehre die Grundlage aller staatlicher und parteiamtlicher Schulungen war. Winzen hält 1934 dagegen, übrigens genau zu jener Zeit,

---

78 Winzen 1934, 2–4.

79 Ebd. 1.

80 Ebd. 2.

als die päpstliche Inquisition Rosenbergs Schrift auf den Index der verbotenen Bücher setzte[81] – eine Verurteilung, die in Deutschland von allen Kanzeln der katholischen Kirchen verlesen werden sollte. Für Winzen steht das liturgisch immer wieder aufs neue gefeierte „Mysterium des Blutes" im Zentrum des christlichen Glaubens. Dessen Ausgangspunkt, so sagt er, sei derselbe wie im „Mythus des Blutes": Das Blut sei auch nach der Lehre der Bibel „Sitz des Lebens". Das entscheidend Neue des ‚Mysterium des Blutes' sei aber, „daß das Blut durch das in ihm wohnende Leben Versöhnung schafft". Das Blut werde „Träger und Symbol jener Opferliebe, die sich hingibt, um die Schuld der Sünde von den Menschen zu nehmen und sie wieder mit Gott zu versöhnen". Deshalb habe Gott mit Abraham seinen Bund geschlossen, weil er das Blut des Gottesvolkes zu priesterlichem Dienst auserwählt habe, damit es die Menschen mit Gott versöhne. Deshalb werde das Volk Gottes ein ‚heiliges Geschlecht' und ein ‚priesterliches Königreich' genannt (Ex. 19,6).[82]

Es liegt hier einer der offenbar seltenen Fälle vor, dass im Rahmen der „Liturgischen Bewegung" auf den alttestamentlichen „Volk-Gottes"-Begriff rekurriert wird, freilich in einer Art, die die Verkündigung jener Zeit durchweg prägte, also im Schema einer christlichen Erfüllungs- und Überbietungstheologie, die das jüdische Schicksal sozusagen unheilsgeschichtlich rechtfertigte. Denn Winzen fährt fort:

> „‚Wer wird unserem Worte Glauben schenken?', so rief der Prophet Isaias zweifelnd aus, als er beim Zusammenbruch von Königtum und Volksstaat im israelitischen Volke in der Gestalt des leidenden Jahweknechtes den priesterlichen Sinn seines Blutes als Opfer für die Sünden der Menschheit verkündete. In der Tat verstand ihn Israel nicht, denn als es sich zum Blute seines Erlösers und Königs bekennen sollte, rief es im Gegenteil sein Blut als Fluch auf sich herab: ‚Sein Blut komme über uns und unsere Kinder' (Matth. 27,25). Weshalb? Aus der Furcht um die politische Macht und Freiheit von Volk und Land. […] Seitdem verlor das Gottesvolk sein Land, das es ja nur als Opferstätte erhalten hatte. Das Blut aber, das nicht Opferblut sein wollte, geht unter dem Fluche den Weg der Leiden, bis der Herr sich seiner erbarmen wird (vgl. Röm. 11,25). In Christus aber erfüllte sich das Mysterium des Blutes".[83]

Winzen wendet auch diese wenig erstaunliche Theologie in seinem Beitrag zu einer politischen Ansage: In Christus werde das Blut zum Träger des Geistes „jener Liebe, die selbstlos ihr Leben hingibt zur Erlösung für Viele". Deshalb sei das Wesen des Christentums sieghaft. Der Glaube

[81] Dazu Burkard 2005; Burkard 2016.

[82] Winzen 1934, 4f.

[83] Ebd. 5.

an die Liebe Gottes bedeute nur Optimismus, Bejahung und unerschütterlicher Lebensmut. „Wenn der innere Wesenskern des Mysteriums des Blutes der Heilige Geist, die frei und rein sich schenkende Liebe Gottes ist, so ist es zugleich der Einbruch des Absoluten in diese Welt in seiner überwältigenden Form. Was könnte es Objektiveres geben als diese unabhängig von allem menschlichen Können und Wollen und Ahnen frei in diese Welt sich hineinschenkende Liebe des erlösenden Gottes?“[84] Zeichen dieser unvergänglichen göttlichen Liebe jedoch sei die heilige Eucharistie. „In ihr lebt der Ruhm, die Ehre des Herrn, die zugleich die absolute Ehre der Menschheit ist, in einer unvergleichlich vollkommeneren Form als in den Bannern und Ehrenmälern der Völker“. Dies sei die *politische* Bedeutung der Eucharistie.[85]

Zeigt dieser Beitrag Winzens, dass Maria Laach Ende des Jahres 1933 das frühere Engagement für eine „Reichstheologie“ eingestellt hatte?[86] Es scheint, als habe Winzen mit der Betonung der Differenz zu nationalsozialistischen Vorstellungen unter Zuhilfenahme dogmatisch-liturgischer Aussagen 1934 eine zumindest vorsichtige Revision seiner früheren Überlegungen vollzogen.[87]

5 In den Fußstapfen Baumstarks? Hugo Dausend OFM und seine „Germanische Frömmigkeit in der Liturgie“ (1936)

Ähnlich wie Baumstark versuchte 1936 – inzwischen war die nationalsozialistische Germanentümelei feste Realität geworden – der Franziskaner Hugo Dausend (1882–1940),[88] in der Liturgie germanische Einflüsse aufzuweisen. Dabei folgte er jedoch nicht mehr vorwiegend liturgiegeschichtlichen Erkenntnisinteressen, sondern bezog sich auf die zeitgenössische Liturgie, womit der Aktualitätsbezug noch deutlicher hervortrat. Seine „Germanische Frömmigkeit in der kirchlichen Liturgie“[89] erschien 1936 und schöpfte aus der inzwischen reichhaltig vorliegenden Lite-

[84] Ebd. 6f.

[85] Ebd. 9.

[86] Die Kritik des in Rom lebenden Konvertiten Erik Peterson (1890–1960), des Gerlever Benediktiners Anselm Stolz (1900–1942) und des Beuroner Benediktiners Hermann Keller (1905–1970), aber auch der Zerfall des Rechtskatholizismus im Zuge der „Röhm-Affäre“ dürfte für die deutliche Zurückhaltung der Laacher verantwortlich gewesen sein. Vgl. Albert 2004a, 53f.

[87] Vgl. auch in anderem Zusammenhang Albert 2004a, 117. Allerdings rang Winzen damals dem Nationalsozialismus auch positive Seiten ab: die Überwindung der konfessionellen Spaltung und religiöse Vertiefung (nach dem Verlust „aller Wagen und Schlachtrosse“ – der katholischen Verbände und Parteien). Zur späteren Haltung ebd. 149–151.

[88] Zu ihm: Bieger 2023.

[89] Dausend 1936.

ratur.[90] Explizit nannte Dausend im Vorwort auch Anton L. Mayer(-Pfannholz) (1891–1982), der 1925 und 1926 gezeigt hatte, wie der germanische Einfluss die kirchliche Liturgie umgestaltete,[91] außerdem das Bändchen *Die Kirche Christi als Kirche der Völker* von Johannes Pinsk.[92]

Seine grundlegende These fasst Dausend bereits im Vorwort seiner Studie in wenigen Sätzen zusammen:

> „Zeitaufgaben sind von Gott gestellte Aufgaben. Die Gegenwart drängt uns Deutsche, unserer Eigenart, ihrer Ausstrahlung, ihrer Einwirkung und ihres Fortlebens auf allen Gebieten immer mehr bewußt zu werden. Das gilt nicht zuletzt von dem Gebiet, das den höchsten Wert darstellt und vermittelt, nämlich von der Religion, und hier wieder besonders dort, wo unsere Erlösung durch Jesus Christus vor allem gefeiert und vermittelt wird: in der Liturgie der Kirche. Gleich bei ihrer Hinwendung zum Christentum sind unsere Vorfahren mit der Liturgie in Berührung gekommen. Sie haben sie sich zu eigen gemacht und sie in alle Lebensgebiete eindringen lassen. Die Deutschen haben aber nicht bloß von der Liturgie empfangen, sondern ihr auch gegeben. Und diese ihre Gaben an die Liturgie sind bis zur Stunde nicht aus ihr gewichen, sondern zum großen Teil in ihr lebendig, so daß germanische Frömmigkeitshaltung schon Jahrhunderte lang durch die Liturgie auf andere Völker und Nationen einwirkt, sie formt und bereichert. […] Sie erfüllt so – wenn auch unbewußt, aber gerade dadurch oft viel wirksamer und nachhaltiger – eine hohe Sendung, indem andere an dem Geiste, den Gott dem deutschen Volk geschenkt, Anteil haben. Dies ist eine Tatsache, die uns Deutsche mit heiligem Stolze und echter christlicher Freude erfüllen sollte".[93]

Unter Hinweis auf den Freiburger Pastoraltheologen Cornelius Krieg (1838–1911)[94] nennt Dausend die Liturgie „ein vorzügliches Erziehungsmittel, das die hohe, sinnliche Natur in Zucht nimmt und ihr eine ideale Richtung gibt". Die Kirche habe sich dieser Kulturaufgabe im karolingischen Zeitalter „in großartiger Weise" angenommen, so dass man sagen könne: „Das

[90] Nur genannt seien hier – neben Baumstark (dazu oben) und Stonner (dazu unten): Franz 1902; Herwegen 1913; Braun 1924; Eisenhofer 1932; Klauser 1933.

[91] Mayer 1925; Mayer 1926. Kritisch dazu, vom Streit um Meister Eckart ausgehend: Piesch 1933. – Vgl. auch den Sammelband von Aufsätzen: Mayer 1971.

[92] Pinsk 1935, insbes. 35–48.

[93] Dausend 1936, 5.

[94] Dieser arbeitete in der Pastoraltheologie und Liturgie psychologisch sowie v. a. historisch. „Vor allem aber hat er dem Klerus des Landes ein Menschenalter hindurch nicht nur reiche, klare und gesunde Unterweisung, sondern auch pietätvolle Liebe und warmes Interesse für seine pastorale und pädagogische Wirksamkeit und die Kultverrichtungen vermittelt und Sinn und Verständnis für die Volksseele und ihre Bedürfnisse und Nöte eingepflanzt". Sauer 1935, hier 475.

germanische Abendland wurde römisch, oder wenn man lieber will, das römische Abendland wurde germanisch". Denn die kirchliche Liturgie des Abendlands sei zwar von Rom aus bestimmt und geordnet worden und trage auch deren Geist in sich, die Germanen hätten jedoch „die kirchliche Liturgie nicht bloß auf- und angenommen, sie an andere weitergegeben und dadurch das römische Abendland germanisch gemacht", sondern sie hätten auch „von ihrer Frömmigkeit, von ihrem religiösen Geist, ihrem religiösen Brauchtum und ihrer religiösen Haltung der kirchlichen Liturgie mitgeteilt", die kirchliche Liturgie aber habe „alles angenommen, geformt, sich einverleibt, in ihren gottesdienstlichen Büchern aufbewahrt und so weitergegeben".[95]

Germanischen Frömmigkeitseinfluss auf die kirchliche Liturgie sieht Dausend – und dies ist nicht unproblematisch – „überall dort, wo er erstens ausdrücklich bezeugt ist und dieses Zeugnis nicht durch innere oder äußere Gründe erschüttert wird; zweitens, wo sich in der Liturgie Bräuche und Haltungen finden, die germanische Eigenart aufweisen, bezw. bei deutschen Volksstämmen vorkommen; drittens, wo die kirchliche Liturgie durch germanische Vermittlung irgendwelche Bräuche erhalten hat, die germanischer Art nicht entgegen sind, selbst wenn sie auch bei anderen Völkern auftreten".[96]

Nur einige wenige der vielen Beispiele: Durch die Germanen fanden die Apostelfeste einen besonderen Platz in der Liturgie.[97] Den Germanen verdankt die Kirche das Dreifaltigkeitsfest und die Dreifaltigkeitsmesse.[98] Sie führten nicht das römische Fest Kreuzerhöhung in ihre Liturgie ein, sondern ein besonderes Kreuzesfest am 3. Mai, denn „dieses Fest lag besonders dem heldischen Sinn der germanischen Altvordern. Das Kreuz war das Sieges- und Erlösungszeichen, das Zeichen des Herrn und Königs".[99] Dausend sieht auch das reiche Prozessionswesen

---

95 Dausend 1936, 7f.

96 Ebd. 11.

97 „Den Apostelfürsten fühlten sich unsere christlichen Vorfahren nicht bloß wie anderen Heiligen verbunden. Sie waren ihnen einmal Beschützer, Fürsprecher und Vorbilder. Zum anderen standen die christlichen Germanen zu Ihnen in einem besonderen Treueverhältnis. Sie betrachteten sich als ‚missi sanctorum Petri et Pauli', als Gefolgsleute der Heiligen Petrus und Paulus. Dieses Treuverhältnis war ihnen religiös unterbaut, religiös durchtränkt. Hierdurch fühlten sie sich zur religiösen Hingabe diesen gegenüber verpflichtet. So verstehen wir, daß gerade diese Apostel in der Liturgie der Deutschen einen besonderen Platz erhielten und gewisse Apostelfeste von der deutsch-fränkischen Liturgie in die kirchlich-römische Liturgie kamen und darin verblieben bis auf den heutigen Tag. Fränkische Apostelfeste sind mit ihren Evangelienabschnitten in ein in Lucca gebrauchtes römisches Evangelienverzeichnis für die Feste des Kirchenjahres, schon in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts gekommen". Ebd. 26f.

98 Zuerst von Bischof Stephan von Lüttich (903–920) in seiner Diözese eingeführt, lässt es sich trotz römischen Verbots im 12. Jahrhundert auch in Einsiedeln, im 13. Jahrhundert im Zisterzienserkloster Altenburg sowie in Canterbury bezeugen, bevor das Fest 1334 von Johannes XXII. für die ganze Kirche vorgeschrieben wurde. Ebd. 29.

99 Dausend zitiert aus dem Eddalied, um zu zeigen, dass die Germanen schon vor ihrem Übertritt zum Christentum Kunde hatten vom Sterben eines Gottes am Kreuz. Ebd. 31f.

als Entsprechung germanischer Eigenart.[100] Mit vielen Belegen zeigt er die früheste Einführung von Prozessionen etwa an den sogenannten Bitttagen, an Fronleichnam,[101] an Palmsonntag[102] mit Gebrauch eines „Palmesels", sieht auch die Präfation der Palmweihe auf eine gallikanische Märtyrerpräfation zurückgehen.[103] Neben den Prozessionen ist es vor allem der ganze Bereich der Segnungen, etwa von Futter für die Tiere,[104] der Speisen an Ostern,[105] der Kerzen[106] (insbesondere an Mariä Lichtmess)[107] und des Feuers,[108] der germanischer Eigenart entsprach bzw.

---

[100] Er zitiert dafür eine Verordnung der Äbtissin Marksvid aus dem Jahr 940: „Ich habe aber das feste Vertrauen auf die barmherzige Fürbitte der Schutzheiligen, daß du diesen Umzug die Staaten der Erde reicher sprossen und die mannigfache Ungunst des Wetters aufhöre". Ebd. 33.

[101] „Aus den alten eingebürgerten Gewohnheiten religiöse Umzüge durch Flur und Feld zu machen, erklärt sich auch das die Fronleichnamsprozession gerade in Deutschland so beliebt wurde. Sie erhielt hier sogleich nach ihrer Einführung den Charakter einer Flur- und Wetterprozessionen". Ebd. 24f.

[102] „Das aber auch die deutsche Gewohnheit, Heiligenbilder mitzuführen und das Bestreben, die heiligen Geschehnisse möglichst greifbar vor Augen zu stellen, hier mitgespielt haben, erhellt aus der alten, in Deutschland entstandenen Art und Weise, die Prozession zu gestalten". Ebd. 36.

[103] Ebd. 38

[104] Ebd. 47

[105] „Die Speisenweihe an Ostern ist auch deutscher Einstellung entsprungen. Sie knüpft nicht unmittelbar an die Frühlingsopfer und an die bei ihnen genossenen Speisen an. Sie ist vielmehr aus dem Wunsche des Volkes erwachsen, vor allem den Genuß der ersten Fleischspeisen und anderer Nahrungsmittel nach der strengen Fastenzeit unter Gottes besonderen Segen zu stellen. Die Neubekehrten in Deutschland werden nicht wenig erfreut sein zur Speiseweihe am Ostertag unter anderem ihr geliebtes Lammfleisch und ihren geliebten Schinken zur Kirche tragen zu können. Lammfleisch wurde sicher schon im 7. Jahrhundert geweiht. Wie sehr die Kirche aber darauf bedacht war, Mißverständnissen und falschen Auffassungen vorzubeugen, erhellt aus den Ausführungen Walafrieds Strabos, der sich dagegen wehrt, Lämmer auf dem Altar während der heiligen Messe zu weihen". Ebd. 52f.

[106] „Durchaus altgermanische Anschauungen haben das Aufkommen der Kerzen-, Feuer- und Weihrauchweihe und die Anwendung von geweihten Kerzen, Kerzenstücken und Beräucherungen mit Weihrauch beeinflußt. […] Das alles erinnert an die Gewohnheit unserer Altvordern zu Frühlingsanfang, Feuer zu Ehren Wodans zu entfachen. Es geschah, um Gedeihen der Feldfrüchte zu erflehen". Die Überzeugung von der heilbringenden Kraft des Feuers glaubt Dausend deutlich an einem alten, in Deutschland und Frankreich oft gebrauchten Kirchengebet erkennen zu können, das Hittorp überlieferte. Ebd. 54f.

[107] „Wie hoch unsere Gläubigen Altvordern die Kerze, besonders die Lichtmeßkerze schätzten, und welch vielfachen Gebrauch sie von ihr machten, hat Adolf Franz in die Worte gekleidet: ‚Daher sorgte man dafür, daß jedes Haus an Mariä Lichtmeß seine Kerze erhielt. Wenn Gewitter aufzogen, wenn Epidemien das Leben bedrohten, wenn Frauen in Geburtsnöten lagen, wenn der Priester einem Kranken die letzte Wegzehrung reichte, wenn dämonische Gewalten das Glück und den Frieden des Hauses zu gefährden schienen, wurde die Lichtmeßkerze angezündet in der Hoffnung, daß sie die Worte der Weihe, die der Priester gesprochen, wahr mache … Die Lichtmeßkerze bildete im Hause der Gläubigen einen wertvollen Besitz, einen Schutz in Wettergefahr, einen Trost in der Todesstunde'". Ebd. 59f.

[108] Ebd. 55.

der im Germanischen erst entstand. Deutschen Ursprungs ist nach Dausend außerdem der Brauch, Szenen aus dem Leben Christi zu verlebendigen, um „das Leben des Herrn möglichst nahe zu bringen und sich zur Liebe und Nacheiferung anzuspornen, ja selbst etwas ähnliches anderen zu erweisen“:[109] So das Auslöschen des Lichtes in den Trauermetten, die Fußwaschung am Gründonnerstag, Kreuzverehrung,[110] Grablegung[111] und Auferstehungsfeier:

> „Deutsche Liebe und Verehrung gegen das Kreuz Christi haben zwei Uebungen im Anschluss an die Kreuzenthüllung am Karfreitag, wenn nicht hervorgerufen, so doch stark beeinflußt; sie haben sie geradezu geformt und so in die kirchliche Liturgie eingeführt. Es ist die Verehrung des heiligen Kreuzes und der Abgesang der sogenannten Improperien. Ganz und gar deutschem Einfluß verdanken wir die Grablegung Christi, das Heilige Grab und die Auferstehungsfeier und das Läuten an jedem Freitag zur Erinnerung an das bittere Leiden und Sterben unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus“.[112]

Dausend fasst zusammen:

> „Germanische Frömmigkeit hat liturgische Feste und nicht wenige liturgische Feiern bestimmter Tage geschaffen oder gestaltet oder ihnen eine besondere Haltung gegeben. Das erschließt sich aus der Aehnlichkeit zwischen Uebungen unserer Vorfahren und liturgischen Bräuchen unserer Zeit sowie aus dem ersten Vorkommen bestimmter liturgischer Feste und Feiern im Siedlungsraum deutscher Stämme. In vielen Fällen wird der germanische Ursprung zudem durch schriftliche Überlieferung bezeugt. Die germanische Frömmigkeit ist entweder äußerlich in die kirchliche Liturgie eingegangen, indem germanischen vorchristlichen Bräuchen und Anschauungen ein christlicher Inhalt gegeben und diese mit christlichen Festtagen verknüpft worden sind. Oder die genannten liturgischen Feiern und Riten sind aus deutscher seelischer Frömmigkeitshaltung hervorgegangen. Sie konnten aber liturgisches Allgemeingut werden, weil sie in der

---

109 Ebd. 62.

110 „Die Enthüllung des Kreuzes, seine Verehrung durch demütiges Niederwerfen, inniges Gebet und dankbaren liebevollen Kuß und die begleitenden Improperien sind ebenfalls durch deutschen Einfluß in die kirchliche Liturgie eingedrungen“. Ebd. 72

111 „Zur Veranschaulichung der Bestattung, Grabesruhe und Auferstehung des Herrn sind in den von germanischen Stämmen bewohnten und beeinflußten Ländern im Mittelalter die Aufstellung des heiligen Grabes und die Auferstehungsfeier entstanden. Diese beiden Gewohnheiten haben sich bis auf die Gegenwart erhalten“. Ebd. 81. – Eine Anweisung der Sakramentenkongregation vom 26. März 1929 gestattete die Aufbewahrung des Allerheiligsten im sogenannten Heiligen Grab nur noch in solchen Fällen, in denen kein anderer passender Ort vorhanden ist.

112 Ebd. 71.

> religiösen, allgemein-menschlichen Seelenhaltung und noch mehr im Christentum als der Erfüllung der religiösen Sehnsucht der Völker ihren Widerhall oder gar ihre tiefste Bedeutung fanden".[113]

Auch in jener Liturgie, die sich nicht mit dem Kirchenjahr oder einem bestimmten Fest im Jahreskreis verband, sieht Dausend überall deutsche Einflüsse. Etwa in der Anweisung des römischen Pontifikale bei Spendung des Firmsakraments, wonach Kinder von den Paten auf dem rechten Arm dem firmenden Bischof hingehalten werden sollen, während „Erwachsene und sonstige Aeltere hingegen ihren Fuß auf den rechten Fuß ihres Paten stellen". Dausend erklärt dies mit einer bei den Deutschen geübten Rechtsgewohnheit, wonach durch das Stellen des Fußes auf den Fuß eines anderen die Besitzergreifung und Aneignung einer Gewalt ausgedrückt wird. „Wird nun diese Handlung von einem Untergebenen an einem Vorgesetzten vorgenommen […], so bedeutet es Heraustreten aus einem Abhängigkeitsverhältnis, Mündigkeitserklärung".[114] Auch Weihe und Überreichung von Ring und Stab bei der Bischofsweihe sieht Dausend zuerst bei den deutschen Stämmen verbreitet. Der Investitionsstreit habe dann zur Rezeption in der kirchlichen Liturgie beigetragen; bei Papst und Kardinälen seien Ring- und Stabübergabe erst im Hochmittelalter aufgekommen.[115] Ebenso stelle die liturgische Gebetshaltung, bei der die Handflächen aneinandergelegt werden, eine alte deutsche Gewohnheit dar, die dem in Deutschland üblichen Vasalleneid entnommen wurde, der zudem im Rahmen des Gehorsamsversprechens gegenüber dem Bischof in die Liturgie der Priesterweihe eingegangen ist.[116] Auch die Einführung des Glaubensbekenntnisses in die Liturgie erfolgte erst auf deutsches Drängen (Heinrichs II.) im Jahr 1014 durch Benedikt VIII.[117].

Die Zusammenfassung am Ende seines Bändchens zeigt noch einmal deutlich, wie sehr Dausends Darstellung in die Gegenwart des nationalsozialistischen Deutschland hineingeschrieben war und vor allem apologetische und zugleich erzieherische Zwecke verfolgte: Germanische Frömmigkeit hat das Römische Meßbuch und andere liturgische Bücher mitgeschaffen. Germanischer Frömmigkeit verdankt sich die Gestaltung oder Verbreitung liturgischer Feste und Bräuche. Germanische Frömmigkeitshaltung hat sich in der kirchlichen Liturgie Ausdruck geschaffen.

---

113 Ebd. 90.

114 Ebd. 92.

115 Ebd. 102f.

116 Ebd. 130f.

117 Ebd. 132.

> „Es ist die germanische große Ehrfurcht vor dem Heiligen und vor dem, was mit ihm zusammenhängt und in seinem Dienst steht. Es ist die Anerkennung Gottes und des Heiligen als der höchsten Werte, die Hinwendung zu Gott in stärkster Naturverbundenheit, dann die Treue, Hingabe und Ergebenheit dem Herrn gegenüber, das Bestreben, seiner Überzeugung öffentlich Ausdruck zu geben und alles, gerade auch die Oeffentlichkeit, in das Bekenntnis hineinzubeziehen und dem Heiligen anzugleichen. Wir beobachten weiter ein starkes Bewußtsein der Schuld und die Ueberzeugung, nur durch Gott von der Sünde befreit werden zu können, verbunden mit der unerschütterlichen Hoffnung und Zuversicht auf die Huld und Güte Gottes; sodann bekundet der germanische Einfluß auf die kirchliche Liturgie ein starkes Gemeinschaftsbewußtsein im Dienst am Nächsten aus Liebe zu Gott und Christus und nach ihrem Beispiel. Nicht zuletzt offenbart das innige Zusammengehen von deutscher Religiosität und kirchlicher Gottesverehrung einen kämpferisch-heldischen Sinn im Dienste Gottes, verbunden mit einer gewissen Zartheit, besonders bei der Marienverehrung, und einer besonderen Vorliebe für die Heilige Schrift. Dort, wo in der kirchlichen Liturgie germanische Frömmigkeit hervortritt, bemerken wir, daß alles gemütsbetonter, phantasievoller, anschaulicher, aber auch wortreicher ist“.[118]

An die Zusammenfassung schließt Dausend Folgerungen in appellativer Form an:

> „Unser aller Aufgabe ist es, gerade das, was germanisch, was deutsch in der Liturgie ist, genau kennen zu lernen, es mit heißer Liebe zu umfangen und ihm mit großer Begeisterung, Freude und Dankbarkeit uns hinzugeben. Auch wollen wir uns an diesen religiösen Aeußerungen voll Eifer beteiligen, wobei wir uns eben jener Frömmigkeitshaltung, jenes Geistes bewußt werden müssen, aus dem heraus der bestimmte Brauch, die betreffende Gepflogenheit entstanden ist. Nicht zuletzt müssen uns allen die liturgischen Bücher, vorab das Meßbuch der heiligen Kirche lieb und wert sein. An ihrer Hand sollen wir unser religiöses Leben zu gestalten trachten“.[119].

Deutet der Hinweis auf das ‚Messbuch für alle‘ schon auf die „Liturgische Bewegung“ hin, so wird dies noch deutlicher in Dausends Aufforderung an die Priester:

> „Diejenigen aber, denen es obliegt, den kirchlichen Gottesdienst, die Liturgie, zu feiern, zu vollziehen, zu formen und bekannt zu machen, sollten anhand sicherer

[118] Ebd. 134f.

[119] Ebd. 135.

> Forschungsergebnisse das Eigene, das Germanische, und seine Bedeutung herausheben, es auswerten und den Gläubigen nahebringen. Die liturgischen Feiern mögen sie aber so vornehmen, daß die Teilnehmer durch sie erbaut und von ihnen angezogen werden; sie mögen sie auf eine Zeit verlegen, die der heiligen Handlung entspricht und recht vielen die Teilnahme ermöglicht und an einen Ort, der bequem zugänglich ist und die Anschauung und Uebersicht leicht macht. So wird wirkliches Mitleben erreicht".[120]

Dausend schließt sein Bändchen mit dem Appell, angesichts der Bedeutung des Nationalen in der Gegenwart auch dem deutschen Einfluss auf die kirchliche Liturgie sowie dem deutschen Geistes- und Frömmigkeitsgut erhöhte Aufmerksamkeit zuzuwenden. Die Ergebnisse sollen weitesten Kreisen bekanntgemacht und in den Dienst des Volkes gestellt werden:

> „So kann auch von hier aus, wo die besten, weil übernatürlichen Kräfte, die Gnadenkräfte, wirken, zur inneren Stärkung unseres Volkstums im Geiste des Christentums beigesteuert werden".[121]

6 Pädagogische Ausmünzung kulturgeschichtlicher Amalgame? Oder: „programmatisch im Sinne der Richtlinien des Reichsministeriums". Anton Stonner SJ und seine „Deutsche Volksseele im christlich-deutschen Volksbrauch" (1935)

Mühten sich Baumstark und Dausend um den engeren Bereich der kirchlichen Liturgie, so konnte das Proprium des „Deutschen" freilich auch im weiteren Bereich des religiösen Brauchtums aufgesucht und betont werden.

Seit den 1920er Jahren erschien eine Vielzahl an Publikationen, die sich der deutschen „Volkskultur", dem „Volksbrauchtum" und – spezifischer – den germanischen Besonderheiten, auch einer „germanischen Religiosität", widmeten. Die Publikationen in diesem Feld wurden in den 1930er Jahren, forciert durch den Nationalsozialismus und seine Suche nach dem „Arteigenen", seine Germanentümelei und seine Vorstellungen von einer arischen „Herrenrasse", schier unüberschaubar. Die völkische Ideologie von Blut und Rasse, die Übertragung des Biologistischen auch auf den kulturellen Bereich, oft in pointiert antichristlicher Absicht und im Dienste einer Deutschreligion, die einen spezifisch „germanischen" Glauben, ein

[120] Ebd. 136.

[121] Ebd. 136.

„germanisches“ Sittlichkeitsgefühl,[122] eine Erlösung im Sinne des Weiterlebens des Einzelnen in der Volksseele betonte,[123] wirkten als Katalysator.

Die ideologische Instrumentalisierung konnte dabei aufsetzen auf eine ernsthafte Forschung zum Volkstum, die seit Mitte des 19. Jahrhunderts eine neue geschichtswissenschaftliche Disziplin hervorgebracht hatte: die „Volkskunde“. Von Anfang an hatten auch Theologen bedeutende Beiträge zur Volkskunde geliefert.[124] Das wiedererwachendes Interesse am „Volk“, an dem von unten her „Gewachsenen“ (im Gegensatz zum normativ von oben „Vorgegebenen“), am „Gemeinen“ (im Gegensatz zum „Elitären“), am „Einfachen“ (im Gegensatz zum „Gekünstelten“) hatte sich – in kulturkritischer Skepsis – um die Jahrhundertwende auch im Religiös-Kirchlichen gezeigt[125] und war auch hier keineswegs frei von ideologischer Instrumentalisierung.

Anknüpfend an die volkskundlichen Forschungen bemühte sich in den 1930er Jahren vor allem der Religionspädagoge und Jesuit Anton Stonner (1895–1973),[126] das Volksbrauchtum pädagogisch-didaktisch fruchtbar zu machen. Dabei ließ Stonner eine deutliche Nähe zum Nationalsozialismus erkennen, vor allem in der Übernahme des nationalsozialistischen Jargons. Man kann wohl sagen, dass Stonner sich mit seinen Schriften bewusst in den zeitgenössischen Diskurs einreihte. 1933 veröffentlichte er „Germanentum und Christentum. Bilder aus der deutschen Frühzeit zur Erkenntnis deutschen Wesens“,[127] 1934 erschien seine Schrift „Nationale Erziehung und Religionsunterricht“,[128] in der er „programmatisch im Sinne der Richtlinien des Reichsministeriums für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung die reichen Möglichkeiten einer *nationalen Erziehung* vom christlichen Standpunkt aus“ entwarf.[129] Noch im selben Jahr legte er als „pädagogische Quellenbücher“ zwei weitere Bände vor: „Von

[122] Zur Kritik daran vgl. Burkard 2021.

[123] Dagegen hielt die Enzyklika *Mit brennender Sorge* (1937) fest: „Unsterblichkeit im christlichen Sinn ist das Fortleben des Menschen nach dem irdischen Tode als persönliches Einzelwesen – zum ewigen Lohn oder zur ewigen Strafe. Wer mit dem Wort Unsterblichkeit nichts anderes bezeichnen will als das kollektive Mitfortleben im Weiterbestand seines Volkes für eine unbestimmte lange Zukunft im Diesseits, der verkehrt und verfälscht eine der Grundwahrheiten christlichen Glaubens“.

[124] Zu nennen ist etwa der württembergische Priester Georg Grupp (1861–1922), der als Kustos der Oettingen-Wallersteinschen Sammlungen eine ausgesprochen fruchtbare kulturgeschichtliche Forschungs- und Publikationstätigkeit entfaltete. Zu ihm: Burkard 2016b.

[125] Erinnert sei an die Berühmte Rede des von dem „Rembranddeutschen“ Julius Langbehn (1851–1907) inspirierten Rottenburger Bischofs Paul Wilhelm von Keppler. Vgl. oben.

[126] Zu ihm: Alzheimer-Haller, Brückner 1991; Denzler 1997.

[127] Stonner 1933.

[128] Stonner 1934a.

[129] So Stonner 1935b, 3.

germanischer Kultur und Geistesart“[130] und „Heilige der deutschen Frühzeit“.[131] Im Jahr darauf folgte ein weiteres Quellenbuch für die pädagogisch-didaktische Arbeit aller in der kirchlichen Bildung Tätigen: „Die deutsche Volksseele im christlich-deutschen Volksbrauch“.[132]

Stonner erkannte die „Wiederentdeckung und vertiefte Einschätzung“ des Wortes „Volk“ und die vom Nationalsozialismus intendierte Totalität, wonach „die Erziehung wesentlich eine volkhafte sein soll, d. h. eine Erziehung zum Volk hin, daß der Jugendliche ein im Volk ganz verwurzelter, von Wertschätzung, Liebe und Opferwille für sein Volk durchdrungener Mensch werde“.[133] Diesem nationalsozialistischen Erziehungsideal hatte auch die Volkskunde zu dienen. Dies sah Stonner deutlich, erkannte aber nicht die darin liegenden Gefahren, sondern idealisierte, mit leicht kulturkritischem Affekt, die eben auch erkennbaren Chancen:

> „Volkstumskunde als Erforschung der Gesetze des gesamten Volkslebens, der Auswirkungen der Volksseele, wie sie Volkssprache, Volksdichtung, Volkslied, Volkssitte und Brauch, Volksglaube, Siedlungsart, Hausbau, Volkskunst, Volkstracht darstellen, wird so heute als Möglichkeit der Erziehung zum Volke hin gesehen. Schon das *Kennenlernen* dieser Gesetze des Volkslebens und seiner Äußerungen ist ein Erziehen zum Volke hin. Denn es schafft das Verstehen der Vergangenheit des Volkes, die gerade in noch vorhandenen Resten alten Brauchtums in die Gegenwart hereinragt, so daß wir hier die Geschichte unseres Volkes in prachtvollem Anschauungsstoff vor uns haben. […] Ebenso vermag die pädagogische Verwertung der Volkstumskunde aber auch ein Verstehen der einfachen Schichten des Volkes schaffen, für die gerade das Volksbrauchtum charakteristisch ist. Denn viel ausschließlicher als der vielfach entwurzelte oder doch mit seinem Verstand sich absondernde Gebildete – denkt, handelt, lebt der einfache Mensch als Glied des Volksganzen, volkhaft. Wenn der Gebildete den Brauch des einfachen Volkes nicht versteht, sieht er darin leicht ‚primitiven‘, d. h. hier: naiv-kindlichen Aberglauben. […] Wer von der Volkstumskunde her das Wesen der Volksbräuche als eines wertvollen, weil volkhaften Handelns begriffen hat, wird dieser Täuschung nicht zum Opfer fallen. Er sieht umgekehrt in diesem noch tiefer Hineingebautsein des Bauern usw. ins Volksmäßige, da er das Volk als hohe, entscheidende Form des Menschseins bejaht, sogar einen, an den Gebildeten oft schmerzlich vermißten Wert“.[134]

[130] Stonner 1934c.
[131] Stonner 1934b/1935a.
[132] Stonner 1935b.
[133] Ebd. 13.
[134] Ebd. 15f.

Und so ging es Stonner auch nicht in erster Linie um eine wissenschaftliche Erforschung des Verhältnisses zwischen religiösem Brauchtum und Volk, mithin um einen elitären Diskurs, sondern um Volksbildung im Sinne religiöser Pädagogik und also um das Anliegen einer Pastoraltheologie, die in alter Form noch Katechetik, Homiletik und Liturgik umfasste.

> „Für so bedeutsam halte ich das volkskundliche Bildungsgut, daß das Buch sich bewußt über die Kreise der pädagogischen Kollegen hinaus an die Breitenschichten des Volkes wendet. Sollen doch auch für sie die in der Volkskunde schlummernden Bildungswerte flüssig gemacht werden. […] Denn es ist ein Buch vom deutschen Menschen, vom deutschen Volk, wie es sich im Brauchtum spiegelt. Die wunderbar reiche deutsche Volksseele mit ihrer sinnigen Naturbetrachtung, ihrer rüstigen Arbeitseinstellung, ihrer Familienhaftigkeit, ihrem Stehen zu Sippe und Umwelt, ihrem religiösen Charakter, kurz das deutsche Volksleben in seiner ganzen Breite wird hier im Volksbrauchtum sichtbar. Wer Wärme für seine Heimat und sein Volkstum schöpfen will, hier hat er eine Möglichkeit“.[135]

In diesem Sinne schildert Stonner in fünf – man kann sagen topographischen – Kapiteln, welchen Niederschlag „die deutsche Volksseele“ im christlichen Volksbrauchtum gefunden hat: „die Stellung zur Natur, zur Arbeit in Heim, Hof und Feld, die Stellung zur Familie, zum weiteren Menschen umkreist, endlich die Stellung zur Religion“.[136]

Ob es – wie Stonner 1935 meinte – Georg Schreiber[137] „und ähnlich anderen Volkskundlern, die seit Jahrzehnten auf dem Gebiet der volkskundlichen Forschung sich mühen“, tatsächlich „eine große Freude und Genugtuung“ war, „die heutige hohe Einschätzung der volkskundlichen Forschungsergebnisse“ zu sehen,[138] darf mit Recht bezweifelt werden. Schreiber war 1934 seines Lehrstuhls in Münster enthoben und nach Braunsberg strafversetzt worden. Dabei dürfte nicht nur seine politische Aktivität als Zentrumsprälat eine Rolle gespielt haben, sondern auch seine Arbeit in der Volkstumsforschung, die der Nationalsozialismus zunehmend strukturell für sich reklamierte, aber auch inhaltlich abschließend zu dominieren suchte. Schreiber und andere arbeiteten mit zur nationalsozialistischen Ideologie gegenläufigen Thesen – etwa: engste Verbundenheit und gegenseitige Durchdringung des Christlichen und Deutschen; Veredelung und Verfeinerung des Germanischen durch das Christentum; das Christentum als ‚Geburtshelfer‘ des deutschen Volkes – und wurden so nicht als willkommene

135 Ebd. 4f.

136 Ebd. 24.

137 Zu ihm vgl. unten.

138 Stonner 1935b, 4.

„Brückenbauer", sondern – was sie in Wahrheit auch waren – als weltanschauliche Gegner wahrgenommen.

Möglicherweise wollte dies Stonner 1934 und 1935 noch nicht wahrhaben, jedenfalls aber nicht akzeptieren, setzte er doch ganz auf diese Thesen christlicher Volkstumsforschung, räumte also auch in seinen Publikationen dem christlichen Faktor jenen Raum ein, der ihm seiner Ansicht nach gebührte:

> „Es geht nicht an, daß man in einer deutschen Volkstumskunde vom Christlichen absieht. Über ein Jahrtausend sind Kirche und Volk zusammen gegangen. Aus ihrem Miteinander-Wandern und -Schaffen, auch aus dem gelegentlichen Miteinander-Ringen ist das deutsche Volkstum, wie es heute liegt, wesentlich gestaltet worden. So tritt im deutschen Volksbrauchtum ein christlich-deutsches Menschentum in Erscheinung, das ohne jede selbstgefällige Pose, ohne jede apologetisch-kämpferische Zuspitzung in schlichter Selbstverständlichkeit einfach da ist. Deutsches Volk als christliches Volk, christliches Land als Deutschland: so strahlt es mit dem ruhigen, unbeirrbaren Glanz der Wahrheit aus den volkskundlichen Quellen uns entgegen. Das kann man nicht wegleugnen. Das muß man stehenlassen. Man kann sich höchstens damit geistig auseinandersetzen".[139]

Stonner setzt sich auch mit Kritik und Skepsis der religiösen Volkskunde gegenüber auseinander. Da ist zum einen der Hinweis auf den Verfall des Brauchtums in ‚modernen' Gesellschaften. Stonner erkennt und anerkennt die Zeitgebundenheit von Volksbräuchen, als Folge der – trotz allen konservativen Beharrens – in ihr liegenden Dynamik: „Mit der Änderung der äußeren Verhältnisse, der Lebens- und Arbeitsweise fielen auch die Bräuche weg, die aus ihnen entstanden waren. Da wäre es natürlich sinnlos, den Versuch der Wiedererweckung zu machen. In diesem Sinne hat jedes Volkstumsgut seine Zeit".[140] Andererseits sieht er gerade in der Pädagogik die Verpflichtung, das noch existente Volksbrauchtum „zu pflegen, zu schätzen und so zu schützen". Außerdem „durch Pflege rechten Gemeinschaftsgeistes" eine Atmosphäre zu schaffen und so mitzuwirken, „daß neues Volksbrauchtum wieder entsteht". Denn:

> „Wo Menschen in rechter Gemeinsamkeit der Natur und Arbeit gegenüberstehen und sich mit ihr auseinandersetzen, da wächst immer wieder Brauchtum. […] Denn Volksbrauchtum wächst in organischer Kette. In manchem wird es abweichend vom Alten und anders sein. Darum wird man auch nicht trauern, sondern wird sich freuen selbst dann, wenn es an Qualität das Beste der früheren Epoche nicht erreicht. Es gibt eben

[139] Ebd. 5.

[140] Ebd. 17.

> auch da Wellenberge und Wellentäler. Die Hauptsache ist, wenn das Volkstumsgut weiter wächst“.[141]

Kritik kam auch von religiöser Seite: Im Volksbrauchtum liege „viel Triviales, Abergläubisches, sittlich Anstößiges“, nicht zuletzt aber „Vorchristlich-Heidnisches“, das eine schwere Gefahr des „eigentlich Christlichen“ darstelle.[142] Stonner lässt die Kritik gelten. Tatsächlich sei ein großer Teil des Volkstumsguts als „trivial, abfallend und abergläubisch“ zu werten. Daneben stimme aber sicher auch, was Peter Dörfler sage: Manches schaue nur so wie Aberglaube aus, und sei eigentlich nur „der Ausdruck des sorgenden Herzens und eine starke Weise frommer Fürbitte“. Überheblichkeit oder Spott sei deshalb verfehlt. Der Erzieher dürfe seine „läuternde Mission“ nicht vergessen. Im Übrigen drohe jedoch die Gefahr des Heidentums nicht vom alten deutschen Volksbrauchtum her.

> „Denn diese Auffassung ist längst als Irrtum erkannt, die gemeint hatte, das Christliche sei nur ein Firnis, der leicht abwischbar über dem deutschen Volksglauben liegt. In der mit germanischen Ernst geführten seinerzeitigen Auseinandersetzung der Religionen und vor allem in der nun schon über ein Jahrtausend währenden christlichen Epoche unseres Volkes liegt es begründet, daß wirkliches vorchristliches Heidentum sich eigentlich nur insoweit erhalten hat, als es in die Weite echt christlichen Wesens einzugehen oder doch harmlos, religiös indifferent mit dem betont Christlichen zusammenzugehen vermochte. […] Heidentum ist daher von einer Pflege und Verwertung solchen Brauchtums nicht zu befürchten. Das droht aus einer ganz anderen Ecke unseres Volkes, von jenen, die entwurzelt, aus dem großen, von den Ahnen eingeschlagenen christlichen Gang unseres Volkes herausgefallen und abirrt sind. Solche machen dann wohl, um aus ihrer weltanschaulichen Vereinsamung herauszukommen, den Versuch, ihr säkularisiertes glaubensloses Denken wie in die vorchristliche Vergangenheit so auch in den alten Brauch hineinzuprojizieren und dann wieder aus ihm als Sinn herauszulesen. Aber das ist eine Umdeutung, die gewaltsam ist und deshalb jedem tiefer Schauenden erkennbar. Weil gerade das Christentum, im besonderen die katholische Kirche es war, welche mit ihrer brauchtumsfreundlichen Haltung die alte Sitte uns aufbewahrt hat, wird sogar, wie Aussprüche zeigen, der Andersgläubige, der sich liebevoll ins Brauchtum hineinversenkt, mit Achtung vor unsrer Kirche erfüllt, die hier als die große Sachwalterin des Volkes sich ausweist, als

[141] Ebd. 18.

[142] Ebd. 19.

> die Schatzkammer, in die unsere dahingegangenen Geschlechter ihr bestes Schauen und Üben geborgen haben".[143]

Solche Sätze – so richtig sie in Bezug auf die Vergangenheit vielleicht auch sein mochten – offenbaren freilich schonungslos, wie blind Stonner noch 1935 dem weltanschaulichen Gleichschaltungsapparat des Nationalsozialismus und der Tatsache der faktischen Entchristlichung der deutschen Gesellschaft gegenüber war. Er sah nicht, dass jene „weltanschauliche Vereinsamung […] säkularisierten, glaubenslosen Denkens" bereits zum Mainstream einer gleichgeschalteten Kulturpolitik geworden war.

Die Skepsis und Kritik von religiöser Seite gegenüber der Volkstumsforschung versuchte Stonner auch durch die – keineswegs falsche – Zitation kirchlicher Autoritäten zurückzuweisen. Die Kirche wisse darum, „daß sie, wenn sie die Religion des betreffenden Volkes werden will, nicht neben seiner Kulturform und Sitte, sondern möglichst in ihrer Wurzel suchen und finden muß". So habe die Propagandakongregation 1927 die Verwendung der heimischen Volkskunst auch für kirchliche Bauten empfohlen. Ähnliches werde zumindest gesagt in Bezug auf den Gebrauch von Volksliedern in den Kirchen. „Auch hier will man die Mitwirkung des Volkstümlichen. Die Kirche ist hier sicher volkstümlicher als das Volk, bzw. die Neugetauften, die öfters aus Übereifer oder auch aus geheimer innerer Schwäche alle Erinnerung an das Heimische im christlichen Bereich möchten ausgetilgt sehen".[144] Stonner verwies darauf, dass sowohl die Fuldaer als auch die Freisinger Bischofskonferenz 1925 bzw. 1926 die Fruchtbarmachung des Heimatkundlichen im Religionsunterricht der Volksschule vorgeschrieben hatten.[145]

Es fällt immerhin auf: Eine Verhältnisbestimmung zum nichtdeutschen religiösen Volkstum wird von Stonner nicht vorgenommen. Damit fehlen auch (ab-)wertende Aussagen im Sinne des Völkischen bzw. der durch den Nationalsozialismus vorgenommene Überordnung der germanischen (oder arischen) Rasse. Freilich bleiben auch die abwehrenden Implikationen, die gerade der Hinweis auf die Propagandakongregation und das chinesische Christentum zur Verfügung stellten, unausgesprochen. Solches lag nicht im Interesse Stonners. Eine

---

143 Ebd. 20f.

144 Ebd. 22.

145 Zitiert wird auch eine Erklärung der deutschen Bischöfe von 1928: „Die Konferenz nimmt mit Beifall Kenntnis von der deutschen volkskundlichen Forschung, die von der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft eifrig gefördert wird; die Oberhirten der Diözesen werden die Arbeit für tiefgründige Erforschung der kirchlichen Volkskunde dem allgemeinen Interesse eindringlich empfehlen und wünschen, dass die Bearbeitung der katholischen kirchlichen Volkskunde geeigneten Geistlichen anvertraut wird, wo solche zur Mitarbeit bereit sind". Die Ordinariate von München, Regensburg und Augsburg hätten darauf positiv reagiert. Ebd. 22f.

gewisse pluralistische Sicht – die Existenz „des“ deutschen Volksbrauchtums nur im Pluralen der verschiedenen deutschen „Stämme“ („Erfassen des Deutschtums in seiner ganzen Breite“)[146] – ist lediglich angedeutet und wird nicht für weitergehende, etwa relativierende Überlegungen genutzt.

Auch wenn das weit überwiegende Material, das Stonner bietet, sich nicht auf die eigentliche Liturgie bezieht, sondern „Kult“ im weiteren Sinne ist – frommes Brauchtum im ‚privaten‘ (familiären) oder doch gemeinschaftlichen Tun und Sein – so wird der liturgisch-gottesdienstliche Bereich keineswegs ausgespart. Geschildert werden Brauchtumskomplexe mit An- und Überlagerungen auf den unterschiedlichsten Ebenen.

Stonner verweist etwa auf verschiedene Feuer- und Lichtbräuche, die mit den Sonnwenden zusammenhängen und ihr „getreues Echo“ im Kirchenraum gefunden haben, beispielsweise in der „Lichterflut, in die unser christliches Weihnachten heute noch das schlechteste Dorfkirchlein taucht“,[147] oder in den feierlichen Lichterprozessionen zu Maria Lichtmeß, mit denen „das Kommen Christi als der übernatürlichen Sonne, des ‚wahren, unvergänglichen Lichtes‘ (Gebet bei der Kerzenweihe), des ‚Lichtes zur Erleuchtung der Heiden‘ (Evangelium)“ begangen werden.[148] Die Feuerweihe am Karsamstag sei „nachweislich auf germanischem Boden in die kirchliche Liturgie“ eingegangen.[149] Adventskranz[150] und Christbaum sind zwar jüngeren Datums, hängen aber doch mit alten Bräuchen zusammen, die das Grün der Bäume und Zweige ins Volksbrauchtum integrierten.

> „Zwar steckten sich schon unsere germanischen Vorfahren um diese Zeit zum Zeichen ihres auch in der Winternacht nicht zu brechenden Lebensglaubens Fichtenbuschen ans Gatter, ähnlich wie man lange vor Einführung des Christbaumes in den Alpen am 24. Dezember Fichtenreiser hinter die Heiligenbilder der Stube tat. Aber es dauerte noch Jahrhunderte, bis daraus unser Weihnachtsbaum wurde. […] 1785 wird uns wiederum für Straßburg der erste mit Lichtern besteckte Christbaum bezeugt. Um 1810 ist er schon in Berlin. Von Deutschland trat er dann seinen langsamen unaufhaltsamen Siegeszug durch die Welt an. Germanischer Zweigsegen und christlicher Lichterglaube haben also hier, zu einem wundervollen deutsch-christlichen Brauch in Eins verflochten, Weltgeltung erlangt“.[151]

146 Ebd. 23.
147 Ebd. 29.
148 Ebd. 30.
149 Ebd. 31.
150 Ebd. 48f.
151 Ebd. 49.

Besonders ergiebig aus volkskundlicher Perspektive sind freilich weniger die Liturgie der Eucharistiefeier, des sonntäglichen Gottesdienstes und der Sakramente,[152] als vielmehr die außerhalb der Kirche gefeierten Sakramentalien. Etwa im Zusammenhang mit der früher üblichen Haussegnung:

> „War das Haus fertig, erfolgte der Einzug, der ebenfalls geregelt war nach altem Herkommen, das tief religiös. Der Pfarrer mußte zuerst kommen und das neue Heim segnen. Beim Einzug trug man in Oberschlesien in die neue Wohnung zuerst ein Kruzifix, einen Tisch, Brot, Salz und Geld. Es ist, wie wenn hier der Brauch eine Zusammenstellung der lebensnotwendigsten Stücke vorgenommen hätte. Daß das Kruzifix dabei an erster Stelle genannt wird, ist bezeichnend. Auch in Schwaben war die Einweihung der neuen Wohnung von Brautleuten, wie wir noch sehen werden, unerläßlich. Auch mußte hier, wenn die Aussteuer ins neue Heim gefahren wurde, das Brautpaar hinter dem Wagen gehen, die Braut mit einem Kruzifix in der Hand. Im württembergischen Oberholzheim (Laupheim) sollten die Brautleute beim Eintreten in das neue Heim in der Stille folgende Verse sprechen: ‚Lasse dich, Herr Jesu Christ, durch mein Gebet bewegen, komm in mein Herz und Haus und gib mir deinen Segen! All' Arbeit, Müh und Kunst umsonst – nichts richtet aus; wo du mit Gnaden bist, kommt Segen in das Haus'. In Westböhmen wurde beim Einziehen aus derselben Gesinnung heraus die Stube mit Weihwasser gesprengt, das Kruzifix und ein Weihkesselchen aufgehängt und ein Vogel in die Stube gegeben (Hochofen). Auch die Stubentür bekam manchmal noch einen religiösen Spruch, zum Beispiel diesen süddeutschen: ‚Jetzt tret ich über d'Schwell, Gott der Herr ist mein Gesell'. In dem westböhmischen Dorf Glashütten findet sich als Türspruch der schöne Bibelvers: ‚Herr bleib bei uns, denn es will Abend werden und der Tag hat sich geneigt'".[153]

Dass ein Hinweis auf den immerhin möglichen Einfluss des entsprechenden alttestamentlichen (nach Dtn 6,9 und 11,20) bzw. jüdischen Brauchs, an jedem Türrahmen eine Mesusa zu befestigen, unterbleibt, nimmt zwar nicht wunder, ist bei einem Theologen aber immerhin zu notieren.

Behandelt wird auch der vorzüglichste Ort privater Frömmigkeit, der übliche Hausaltar:

---

[152] Bei der Liturgie der kirchlichen Trauung etwa sieht Stonner deutsche Einflüsse bei den dem Examen vor der Priesterweihe nachgebildeten Fragen über das Vorhandensein etwaiger Ehehindernisse, der Ansprache über die Bedeutung des Ehesakraments und der dreimaligen Befragung von Braut und Bräutigam. Ebenfalls als deutschen Sonderritus bezeichnet er den Ritus, „dass der Priester um die vereinigten Hände die Stola legt". Ebd. 115f.

[153] Ebd. 63.

> „Die Ecke der Wohnung, wo der Tisch steht, an dem die Handwerker ihre Arbeit (die Stör) verrichten, wo man sich auch zu den Mahlzeiten des Tages versammelt, heißt in katholischen Gegenden der *Herrgottswinkel*. Vielfach umrankt von einem an das Wohnungsdunkel gewöhnten Hausefeu hängt nämlich hier das Kreuz, manchmal allein, manchmal auch von Heiligenbildern umgeben. Unter dem Kreuz ist vielfach ein kleiner Hausaltar, in Schwaben ‚Herrgottsschäftle‘ genannt. Der Gottscheer stellt dorthin zu Weihnachten seine kleine Krippe und legt dafür auf den mit weißem Tuch bedeckten Tisch ein Weihbrot aus Teig, damit es durch die Nähe des Heiligen geweiht wird. Am Palmsonntag steckt man hinter das Kreuz die von der Kirche heimgebrachten Palmzweige, zur Erntezeit Kornblumen und die ersten geschnittenen Ähren. […] Besonders traulich wird die Ecke, wenn noch ein Öllämpchen davor hängt, das am Samstag oder vor Festen entzündet, das Kreuzbild und die bunten Farben der Heiligenbilder aus dem dunklen Efeuhintergrund geheimnisvoll aufleuchten läßt. […] Im Schwarzwälder Kinzigtal bringt man das sogar in der ganzen Hauskonstruktion sinnfällig zum Ausdruck. Der Balken des Herrgottswinkels, der ‚Herrgottspfosten‘ heißt, muß der stärkste im Hause sein. Auf ihm steht auch der Zimmermann, wenn er bei dem Richtfest den ersten Nagel in den Dachsparren einschlägt“.[154]

7 Eine schwierige Inkulturation? Differenzen zwischen altgermanischem Kultwesen und christlicher Liturgie nach Ludwig A. Winterswyl (1935)

Nahm Stonner den gesamten Brauchtumskomplex in den Blick, um das Verhältnis zwischen dem „Deutschen“ und dem Christlichen zu reflektieren, so konzentrierte sich im selben Jahr der ehemalige Maria Laacher Benediktiner Athanasius Wintersig alias Ludwig Athanasius Winterswyl (1900–1942)[155] in einem Aufsatz für die Zeitschrift „Liturgisches Leben“ ganz auf die Liturgie. Und während Stonner überall eine Amalgamisierung von „Deutschem“ und Christlichem sah, sprach Winterswyl von den inneren Problemen der christlichen Missionare, das altgermanische Kultwesen auf das christliche Kultmysterium (die Liturgie) hin zu „erziehen“.

Nach Winterswyl ist das christliche Kultmysterium seinem Wesen nach „Gegenwärtigsetzung derjenigen Heilstat Christi, auf der die pneumatische Existenz der christlichen

[154] Ebd. 64.

[155] Zu ihm: Sauser 1999; https://www.archiv-vegelahn.de/index.php/bibelarchiv/authoren/item/2052-wintersig-ludwig-athanasius-winterswyl.

Kultgemeinde, der Ekklesia beruht, ist also sakramentale Repräsentation des Erlösungswerkes", so dass die christliche Liturgie also wesentlich mit dem Erlösungscharakter der christlichen Religion zusammenhängt.[156] Demgegenüber war die germanische Religion aber „in keiner Weise als Erlösungsreligion anzusprechen", sondern ganz „Schicksalsglaube", der grundsätzlich auf jedwede Form von Erlösung verzichtete.

> „Für das Verhältnis des germanischen Menschen zur christlichen Liturgie ist die Feststellung, daß seine völkische Religion nicht Erlösungsreligion war, von allergrößter Wichtigkeit. Und wenn es heute noch, über tausend Jahre nach der Einführung des Christentums in Deutschland, sich so verhält, daß der Deutsche zum Eigentlichen der Liturgie sehr schwer einen Zugang findet, dann dürfte das vor allem damit zusammenhängen, daß der in der heidnischen Religion ohnehin nicht vorbereitete Erlösungsgedanke bei der Bekehrung der Germanen in seiner christlichen Verwirklichung kaum gepredigt wurde. Sie sahen Christus als den Gott, der mächtiger als Götter und Dämonen, mächtiger auch als das Geschick war. Sie sahen aber nicht in ihm den Erlöser und den menschlichen Mittler zum Vater".[157]

Dazu kam das weitere Problem, dass bereits die germanischen Idiome fehlten, um das christliche Kultmysterium beschreiben zu können; d. h. es fehlte eine Sakral- und Kultterminologie. Mit dieser fehlte aber auch – zumindest in der früheren Zeit – ein entsprechender Priesterstand. Als ein solcher später entstand, blieb dieser „relativ weltlich in seinen Funktionen",[158] was wiederum auf den eigentlichen Gegensatz zwischen christlichem und germanischem Priestertum verweist: letzteres war – wie die germanische Religion überhaupt – vorwiegend eine Funktion des sozialen und staatlichen Lebens. Deshalb – so Winterswyl – sei der Bischof des deutschen Mittelalters auch mehr eine Gestalt der politischen Öffentlichkeit geworden, anstatt das Ideal des altkirchlichen Bischofs zu verwirklichen, der seiner Gemeinde „als liturgischer, geistlicher Lehrer und geistlicher Richter" vorstand.[159]

Eine weitere wichtige Differenz bestand nach Winterswyl im Gehalt des altgermanischen Kultwesens, dessen vornehmste Handlung das Opfer war. Neben den unblutigen Opfern des Einzelnen kannten die Germanen die blutigen „Familienopfer", zu denen alle anwohnenden Bauern zusammenkamen. Mit dem Opferblut wurden die Altäre, Tempel und Menschen besprengt, das Fleisch jedoch wurde gegessen. Deshalb spielte das Opfermahl nach dem

---

156 Winterswyl 1935, hier 29.

157 Ebd. 31.

158 Ebd. 33.

159 Ebd. 34f.

eigentlichen Opfer eine große Rolle. Die Kirche habe entsprechend der Missionsanweisung Gregors des Großen für die Angelsachsen „dem Bedürfnis der Germanen nach solchen festlichen Mahlzeiten Rechnung getragen und sie außerhalb des Gottesdienstes in Verbindung mit den großen Festen und den Kirchweihen gestattet“.[160] Den germanischen Opfergelagen habe jedoch der letztlich religiöse Sinn gefehlt; es ging ihnen weniger um Teilnahme an göttlichem Leben als um irdische Dinge wie Sieg und gute Ernte. Deshalb hätten die Germanen die Messe nicht so sehr als Opfer, denn als „in bestimmten Formen sich vollziehende Staatsaktion der Kirche“ aufgenommen, zumal die abendländische Meßfeier damals „schon weitgehend diejenigen Riten verloren oder verkümmert hatte, in denen sich die Teilnahme des Volkes als mit dem Priester mitopfernd ausdrückte“.[161]

Neben den Schwierigkeiten der Begegnung zwischen Germanen- und Christentum sieht Winterswyl freilich auch Parallelen, die die Inkulturation erleichterten. Weil die Germanen ihre gottesdienstlichen Feiern nicht nur mit Opfer und Opferschmaus, sondern auch mit Gesang und Tanz sowie durch feierliche Züge begingen, bei denen das Götterbild umhergetragen wurde, vielleicht auch jene Umzüge und Prozessionen der kirchlichen Liturgie sich zueigen machten, in denen bereits die alte Kirche vorchristliche Bräuche römischen Bauernbund aufgenommen hatte, musste die mittelalterliche Kirche die germanisch-heidnischen Flur- und Feldumgänge nicht ausrotten, sondern nur aus dem heidnischen Götterglauben herauslösen und verchristlichen.[162]

Einen Ansatzpunkt bot auch die germanische Verknüpfung des Götterdienstes mit den Ereignissen des Wirtschaftsjahres (Vorpflügefest, Feier des ersten Pfluggangs, Frühlingsanfang, Brunnenfest, Sommersonnenwende, Gemeindedankopfer im Herbst, Wintersonnenwende).

> „So war der ganze Jahreslauf den Germanen durch bedeutungsvolle Zeiten gegliedert. Dadurch war es ihnen erleichtert, den Rhythmus des christlichen Kirchenjahres aufzunehmen, vor allem weil die Kirche den weltlichen Teil des heidnischen Festes, der mit der Aufgabe des Heidentums seinen religiösen Anlass verlor, in großzügiger Weise auf die in die entsprechende Zeit fallenden christlichen Hochfeste übernahm: zum Fastenbeginn und Ostern, zu Johannis, zu Michaelis und zu Weihnachten“.[163]

---

160 Ebd. 36.

161 Ebd. 37.

162 Ebd. 37f.

163 Ebd. 39. – Interessanterweise beschäftigte sich Winterswyl ein Jahr später noch einmal intensiver mit dem Jahreskreis und wandte sich hier energisch gegen die in Deutschland herrschende „Vergottung des Staates“, die „spezifische Versuchung des deutschen Geistes“, einem innerweltlichen Gott zu huldigen, der „in den geheimnisvollen Kräften des menschlichen Daseins erfasst wird, in Blut,

Die Aufnahme der Taufe wurde durch die germanische Kulthandlung der Wasserweihe begünstigt: innerhalb von neun Nächten nach der Geburt erfolgte bei den Germanen die Namensgebung in Form einer Eintauchung in Wasser oder Übergießung. Der alte Name für die Wasserweihe („daupjan") wurde in der gotischen Bibel für die christliche Taufe verwendet. Diese Wasserweihe hatte keine eigentlich kultische Bedeutung, sondern eine soziologische Bedeutung.[164] Die mögliche Folge hiervon, die Taufe deshalb stärker als äußerliche Eingliederung in die Kirche denn als Beginn einer neuen Qualität von Gottesbeziehung zu verstehen, wird von Winterswyl nicht bedacht.

Was den exzessiven Dämonenglauben der Germanen betrifft, die mit allen möglichen Feld-, Berg-, Wald-, Quell-, Wind- und Hausgeistern, mit Ahnen und Gespenstern rechneten, so war das damit verbundene Orakel-, Zeichen- und Amulettwesen nur schwer zu überwinden. Die Kirche habe sich dadurch geholfen, dass sie die Existenz dämonischer Mächte im menschlichen Leben nicht leugnete, als Ersatz für die altheidnischen Segens- und Zauberformeln jedoch eine große Menge christlicher Segenssprüche für alle Fälle menschlicher Not bereitstellte.

> „Alle diese Segnungen zeigen gewiss ein feines Verständnis für den konkreten Alltag und ein liebevolles Eingehen der Kirche auf die Bedürfnisse und Nöte von Menschen, die erst nach und nach die Geistigkeit des Christentums erfassen konnten. Manche dieser Gebete enthalten auch schöne christliche Gedanken. Aber das alles darf doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß man sich damit von der Mitte des christlichen Lebens, von der Erlösung durch Christus immer mehr entfernte".[165]

Winterswyl verfolgte mit seinem Beitrag, dies zeigen die Schlusssätze, den Zweck, die Notwendigkeit der „Liturgischen Bewegung" gerade in Deutschland einsichtig zu machen, wollte der christliche Kern der Liturgie wiedergewonnen werden:

> „Wir sahen, wie schwierig es für die Menschen, die vom germanischen Heidentum zu Christus kamen, war, die christliche Liturgie als die Feier unserer Erlösung zu erfassen, und wie sehr die Germanen im Christentum dazu neigten, einen Kult auszubauen, der an Anliegen anknüpfte, deren Befriedigung im Heidentum zwar notwendig, im Christentum jedoch eigentlich entbehrlich war, sofern nur die in Christus geschehene und in der Liturgie gegenwärtig gesetzte Erlösung zur wirkenden Mitte des kirchlichen Lebens

Rasse und völkischer Zugehörigkeit", sowie gegen eine „Verbürgerlichung", weil naturmythologische Umdeutung, der christlichen Feste. Vgl. Winterswyl 1936.

164 Winterswyl 1935, 39.

165 Ebd. 40f.

> wurde. Hier zeigt sich deutlich, wie langsam der Prozeß einer tiefen, innerlichen und wesentlichen Christianisierung Deutschlands in Gang kam. Dass er sich inbezug auf die Liturgie vollende, ist erst eine Hoffnung der liturgischen Erneuerung in Deutschland“.[166]

8 Mit Volk und Volkstum gegen nationalsozialistisches Antichristentum: Konrad Algermissen (1934) und Georg Schreiber (1937)

Dass kulturgeschichtliche Forschungen und Ergebnisse in den 1930er Jahren nicht wertfrei waren, zeigte sich bereits. Was bei Stonner mitunter schon einen gefährlichen Zungenschlag erhält, wurde von anderen betont apologetisch gewertet. Zu nennen ist hier vor allem der Hildesheimer „Allround-Theologe“ Konrad Algermissen (1889–1964),[167] der 1934 seinem Band „Germanentum und Christentum“[168] publizierte. Das Buch fand ein so großes Echo, dass es innerhalb von vier Monaten fünf Auflagen erlebte.[169] Wohl wegen des Kapitels über Rosenbergs „Mythus des 20. Jahrhunderts“ wurde es 1935 von der NSDAP verboten.

Algermissen, der seither überwacht wurde, hatte den Band im Vorwort als „Offenbarung der Größe des deutschen Geistes und Volkes“ bezeichnet und hinzugefügt, er sei der „nationalen Bewegung“ dankbar dafür, „daß sie das Volk auf seine großen natürlichen Werte mit aller Deutlichkeit hingewiesen“ habe.[170] Dass dies jedoch nur eine *captatio benevolentiae* war, zeigen seine weiteren Ausführungen: Das Thema „Germanentum und Christentum“ oder überhaupt „Volkstum und Religion“ sei eine Frage von höchster Bedeutung. Denn in einer Atmosphäre der „Enttäuschung über das Versagen der überspannten Verstandeskulturen des letzten Vorkriegsjahrhunderts“ entstehe eine neue Weltanschauung, eine neue

> „Religion des Nur-Wollens, der Nur-Tat, der ungehemmten Aktivität, des unbedingt Kämpferischen, eine Religion, der nicht nur die christlichen Lehren von Sünde, Erlösung und Gnade als des neuen Menschen unwürdig erscheinen, sondern die auch der Wertung des Geistigen, der Ehrfurcht vor der Absolutheit der Wahrheit, der Allgemeingültigkeit eines ewigen Gesetzes und der Unerschütterlichkeit des Rechtes entraten zu

166 Ebd. 41.

167 Der Germaniker Algermissen war Dogmatiker und Moraltheologe, auch Dozent für Diözesangeschichte, wurde aber vor allem durch seine apologetischen Schriften bekannt. Zu ihm: Flammer 2003.

168 Algermissen 1934.

169 Vgl. ebd. XV.

170 Ebd. XI.

> können glaubt. Philosophisch ausgedrückt, ist diese neue Weltanschauung, die besonders die Jugend der Völker zu erfassen sucht, die Verbindung eines aus naturmystischem Pantheismus geborenen, an Metaphysik wie Ethik verzweifelten Relativismus mit einem blinden, instinkthaften Pantheismus. Dieser modernen Irrlehre gegenüber, die in triebhafter Ungebändigtheit an den Fundamenten der Religion wie der Wahrheit und des Rechtes rüttelt und ihr Ethos jenseits von Gut und Böse aufstellt, heißt es kirchlicherseits, den ganzen, vollen, unveränderlichen und unverfälschten Gehalt der übernatürlichen Gedankenwelt des Christentums mit aller Unbedingtheit betonen, vor eine in natürlichen Werten verklammerte und im Erd- und Bluthaften versinkende Menschheit die Reinheit des christlichen Glaubens, die Unerschütterlichkeit des ewigen Gesetzes und die Notwendigkeit der göttlichen Gnade hinstellen".

Die Kirche habe außerdem die Aufgabe, „mit aller Mühe und Geschicklichkeit an der Verbindung der übernatürlichen Glaubenswerte mit den natürlichen Werten des Volkstums zu arbeiten, damit die Erneuerung des Volkes aus den tiefsten Quellen des Christentums komme und das Christentum mit den Lebenstiefen des Volkes zu lebendiger Kraft innigst verwachse".[171]

Dieser Aufgabe versucht Algermissen sich zu stellen, indem er in seinem Band u. a. eine „christlich-deutsche Volksfrömmigkeit" charakterisiert. Der christliche Glaube sei – so sagt auch er – in Gottesdienst und Seelsorge individuell der „deutschen Art" angepasst worden, die wegen des übernationalen Charakters der christlichen Lehre und des christlichen Kults in lateinischer Sprache gehaltenen Gebete der heiligen Messe seien „von Anfang an begleitet und durchbrochen" worden „durch deutschen Kirchengesang, deutsche Predigt, deutsche Verkündigung, deutsche Vorlesung von Epistel und Evangelium, deutsches Glaubensbekenntnis, deutsche Beicht und Absolution, deutsches Fürbittgebet für Lebende und Abgestorbene, deutsches Vaterunser"[172] – womit Algermissen freilich nichts anderes tut, als die Forderungen der „Liturgischen Bewegung" der Gegenwart als Tatsachen in die Vergangenheit zu verlagern. Wie er die „deutsche Art" charakterisiert, zeigt sich etwa am Beispiel der „volkstümlichen deutsch-christlichen Predigt" Bertholds von Regensburg: Sie ist „anschaulich, lebendig, schlagkräftig und bilderreich, deutschehrlich und gemütvoll, gründlich und tief und praktisch",[173] religiöse Gebräuche verbanden germanisches Empfinden und christlichen Glauben.

> „Die Freude, die das deutsche Volk von Anfang an durch alle Jahrhunderte hindurch an solchen Gebräuchen und Darstellungen gehabt hat, zeugt von der Innigkeit,

[171] Ebd. XII.

[172] Ebd. 292f.

[173] Ebd. 293.

> Lebendigkeit, der Selbstverständlichkeit und kindlichen Natürlichkeit des deutschen Glaubens. Das deutsche Gemüt war durch den Inhalt der Lehre Christi tief ergriffen. *Das deutsche Volk war seines christlichen Glaubens so recht froh*. Im Lichte des Glaubens sah es aus der Heldenhaftigkeit seiner germanischen Seele heraus das ganze Leben als Kampf zwischen Gott und seinem himmlischen Heer und den Mächten der Finsternis. Das Schlachtfeld dieses Kampfes war jede einzelne Menschenseele. Das Schlachtfeld war auch die große Welt, in der die Kirche als Gottesreich in stetem Kampf stand mit ihren Gegnern, den Verbündeten der bösen, gottfeindlichen Geister. Echt christlich, echt germanisch war das alles gedacht und empfunden“.[174]

Die Verdienste um „diese so feine und starke Verbindung von Germanenturm und Christentum“ wurden – nicht ohne Grund und Hintergedanken – den *damaligen* Herrschern gesprochen.[175] „Deshalb strömte von Ihnen Segen aus auf ihr Volk und das Volk schaute von Ehrfurcht zu ihnen auf. So kam jene klassische Periode lebendigster Verbindung von Germanentum und Christentum zustande: die glänzendste Epoche in der Geschichte des deutschen Volkes“.[176] Mit solchen Sätzen ist von Algermissen eine Hintergrundfolie entworfen, vor der sich der Leser selbständig ein Bild von der Gegenwart zu machen vermochte.

Seine Grundgedanken entfaltet Algermissen nun weiter, etwa im Kunstschaffen des Mittelalters, im „Geist der Gotik“[177] und in der „gotischen Volksfrömmigkeit“, die er darin erblickt, dass „das ganze gläubige deutsche Volk“ seine Kirchen und Dome geschaffen hat, indem jeder seinen Teil dazu beitrug.[178] Erst mit der Renaissance habe dann ein Verfall dieser organischen

---

174 Ebd. 294.

175 Ebd. 295.

176 Ebd. 296

177 Algermissen nutzt dabei immer wieder die Möglichkeit kritischer Blicke auf die Gegenwart: „Wenn heute in gewissen Kreisen unseres Volkes geradezu eine Schwärmerei für Gotik und gotischen Lebensstil Platz gegriffen hat, ist das durchaus nicht als Ausdruck selbstsicherer germanischer Kraft und Glaubensfestigkeit zu werten, sondern vielfach als Ausdruck unklaren und jugendlich unreifen Sehnens und Suchens, ja zum Teil antireligiöser, rein menschlich subjektivistischer Weltanschauungstendenzen. Ganz das Gleiche gilt für die derzeitige Schwärmerei für deutsche Mystik und Meister Eckehart“. Ebd. 302.

178 „Wenn wir beispielsweise die alten Baurechnungen der St. Viktorskirche von Xanten zur Hand nehmen, lesen wir, daß der Werkmeister von dem einen Bürger ein Bett erhielt, von einem anderen Getreide, von einem Dritten eine Kuh, von einem vierten eine Schale usw., damit er den Erlös zum Besten des Baues verwende. Einige brachten Baumaterialien, ein vornehmer Bürger Edelsteine, ein Dienstknecht sechs kleine Münzen, eine arme alte Frau 14 Denare, Steinmetzen, die am Bau beschäftigt waren, sogar den vollen verdienten Wochenlohn. Selbst der Erlös eines Kegelspieles wurde als Gabe für den Bau überreicht. Alles das geschah freiwillig“. Algermissen, Germanentum (Anm.) 308f. – Und dann wieder: „Deshalb sind sie [die Kirchenbauten] so, daß unser schwaches Geschlecht

Verbindung von Christentum und Germanentum eingesetzt, eine „rationalistisch-aufklärerische Zersetzung und Auflösung", die Gott entthronte und durch Kaiser und Staat ersetzte.[179]

> „An Stelle der objektiv auf den Aufbau des Gottesreiches gerichteten Schau trat die subjektive Betrachtung der Dinge. Immer mehr wich auch die universale, gemeinschaftsbildende Kraft des Christentums dem gemeinschaftszerstörenden Individualismus der Moderne. Alles Neuheidentum ist aus diesem Geiste erwachsen, mag es sich bürgerlich oder proletarisch nennen, mag es sich wie in der Freimaurerei oder dem Bolschewismus international gebärden oder sich gelegentlich mit dem Ehrenmantel des Nationalen umkleiden […]. Die Auflehnung gegen das Christentum ist nicht aus der germanischen Seele gekommen, sondern aus dem Geist des artfremden Rationalismus und der undeutschen Antike, die seit der Renaissance ihren Einfluss auch in der deutschen Seele geltend machten. […] Der sich seiner individuellen Rechte bewusste Renaissance-Mensch schuf Denkmale, die weniger dem Kult Gottes als dem der Persönlichkeit geweiht waren. […] Der undeutsche Humanismus zersetzte das deutsche Volkstum und das Christentum in Deutschland; er führte zur Zersplitterung der deutschen Volkskraft und zur Auflösung des Reiches. Nicht der von diesem Humanismus getragene Säkularisierungsprozess, der mit der Renaissance einsetzte und sich bis heute auswirkt, entstammt der deutschen Art, sondern die Auflehnung dagegen".[180]

Es scheint nur konsequent, wenn Algermissens Band mit einer knapp 100-seitigen Auseinandersetzung mit Alfred Rosenbergs nationalsozialistischer Weltanschauung schließt.[181]

Eine starke Verbindung des Theologischen oder Kirchlichen zum „Volk" gab es – wie gesagt – bei der im 20. Jahrhundert prosperierenden Volkskunde und Brauchtumsforschung christlicher Provenienz. Für diese steht wie kein anderer der Münsteraner Kirchenhistoriker Georg Schreiber (1882–1963),[182] der in Münster 1927 nicht nur eine „Forschungsstelle für Auslanddeutschtum und Auslandkunde", sondern 1933 auch das „Deutsche Institut für Volkskunde e.V." ins Leben gerufen hatte und mit zahlreichen volkskundlichen Veröffentlichungen hervortrat.

---

sie kaum noch zu begreifen vermag: dieses erbärmliche Geschlecht, das es erträgt, daß im Angesichte all dieses Großen, das aus der Befruchtung von Germanenturm und Christentum geboren ist, heute von der Artfremdheit des Christentums gefastet werden darf". Ebd. 310.

179 Ebd. 314.

180 Ebd. 315, 321.

181 Vgl. Kap. 18: Moderne Versuche der Germanisierung des Christentums und der Religion (349–389); Kap. 19: Deutsche Mystik und Heiligkeit (410–435).

182 Zu ihm: Grothmann 1995; Morsey 2000; Morsey 2016.

Schreiber war aber nicht nur Wissenschaftler, sondern auch Politiker. Von daher wundert es nicht, dass sein Fokus weniger auf den Bereich der Liturgie gerichtet war. Gleichwohl gibt es für unsere Fragestellung vereinzelte Hinweise, so in seiner Schrift „Deutsche Bauernfrömmigkeit“[183] aus dem Jahr 1937:

> „Es wird nämlich darauf ankommen, ganz allgemein die Lebensgesetze des Volksfrommen in der Forschung stärker herauszuarbeiten; gerade bei diesen Auseinandersetzungen treten die Wesenheiten der bäuerlichen Religiosität scharf hervor. So möchte ich das Thema stark vom Dynamischen her sehen mit den einfachen Formulierungen: Wo liegen für das Bauerntum frömmigkeitsbildende Gestaltkräfte, wo befinden sich und wohin bewegen sich also die seinshaltigen und wirkungsmächtigen Elemente seiner Glaubenswelt und seines Ethos? Es bedarf, um diese Fragen zu beantworten, noch sehr der begrifflichen Klärung. Die Vorstellungsreihen Volksglaube und Volksreligion, Glaubensnaivität und Volkskult, Volksfrömmigkeit und Volksandacht verlangen nach schärferen Unterscheidungen und Abgrenzungen. Diese Begriffsinhalte werden oft genug vom Literarischen, vom Buchmäßigen und vom Fragebogen gesehen. Sie werden dagegen zu wenig vom Leben her erfaßt. Bei manchem Bearbeiter der volksreligiösen Literatur ist ganz deutlich zu verspüren, daß er nie am Krankenbett eines Bauern gestanden ist; daß er nie eine Bauernwallfahrt miterlebte, der Goethe, Uhland und Rosegger ihr Interesse zuwandten; daß er mehr in den äußeren Festesglanz der Bauernritte und der Kirchweihe hineinsah, als daß er das gläubige, mitfühlende und ahnende Volk erfaßte, in der wehmütig-stillen Karwoche und am familienstarken Allerseelentag, beim volksandächtigen Rosenkranzgebet und am gotteshauserfüllten Portiunkulafest“.[184]

Wie sich gerade am auslanddeutschen Raum im Osten und Südosten ablesen lasse, stünden sakrale Besonderheiten zugleich im Dienst einer Selbstbehauptung des deutschen Volkstums und einer Abgrenzung gegenüber der griechischen Orthodoxie. Schreiber versucht also den völkischen Nutzen des Religiös-Christlichen stark zu machen. Diese sakralen Besonderheiten stünden „als wuchtende Pfeiler im deutschen Volkstumskampf“ – die evangelischen Abendmahlsfeiern genauso wie die Primiz eines Neupriesters, die Christkindlsspiele in der schwäbischen Türkei wie die Hausweihe bei anderen Donauschwaben. „Sakralität und Volkstum reichen sich die Hände und stützen sich“.[185] Die Lebenskraft des Germanentums sei letztlich aus dem verhältnismäßig hohen Kulturstand abzuleiten, über den die Germanen durch ihre

[183] Schreiber 1937.

[184] Ebd. 10f.

[185] Ebd. 16.

Berührung mit dem Christentum verfügten.[186] Mit solchen Sätzen versuchte Schreiber einen deutlichen Kontrapunkt gegen die nationalsozialistisch-völkische Propaganda zu setzen, welche das Christentum zur Gefahr des Deutschtums stilisierte.

Im Mittelpunkt der Bauernreligion stehe die „Bindung an Gott", die sich „zur Vorstellung und zur gedanklichen Anerkennung der Gottesmacht" und zur Annahme jener Glaubenswahrheiten forme, die den Glaubensbereich des Bauern bilden.[187] Die Vorstellung, dass der Volksglaube sich durch den Einfluss des Christentums vom Magischen entfernt und dadurch seine Erdverbundenheit und Naturhaftigkeit völlig verloren habe, sei falsch. Dies lasse sich vor allem an den liturgischen Segensgebeten deutlich ablesen:

> „Der gewaltige Lebenskreis der kirchlichen Benediktionen entwickelt nach wie vor stärkste Naturhaftigkeit und größte Erdnähe. In der Kräutersegnung am Mariä-Himmelfahrt-Tag, in der Häusersegnung, die vielerorts während und am Ausgang der zwölf heiligen Nächte erfolgt, in jenem Aschenkreuz, das den Introitus der Fastenzeit kennzeichnet, auch in jener Palmenweihe, in deren Ausklang die Palme in den Äckern vergraben wird, damit sie der Sprossensaat nütze, strömt neben dem Ideenhaften und der überkommenen volksfrommen Übung der Rhythmus des Naturhaften und der Fruchtbarkeit, die Sorge um die Keimkraft und um die Verjüngung des Lebens. Bäuerliche Grundgefühle und schöpferische Naturgewalten werden wach erhalten".[188]

Nach Schreiber ist es insgesamt nicht immer einfach, den Ursprung des Volksglaubens quellenmäßig festzumachen. Völkische Grundkräfte drängten auf besondere Bejahung; es gebe fließende Grenzen, weil einzelne Geistliche profane Beschwörungsformeln in die christlichen Rituale hineintrugen. Es sei aber völlig falsch, zu behaupten, der Volksglauben werde von der Liturgie nur als Ballast, als überflüssig und verdammungswürdig empfunden. Gewiss müsse der offizielle Glaube magische Praktiken ablehnen, schon um seiner Selbsterhaltung Willen. Und doch müsse er wichtige Teile des Volksglaubens wertschätzen, denn dieser besitze auch bemerkenswert positive Funktionen, habe in der Vergangenheit Eigenständiges und Bedeutsames geschaffen.[189] Gerade die alte germanische Verbundenheit mit dem Wald und den Bäumen habe sich im Laufe der Zeit fest mit christlichen Inhalten verbunden. Naturhaft zeigten sich die Tannenbäume, die an Heilig Abend zur Weihnachtskrippe gestellt werden, der Buchsbaum, der am Palmsonntag geweiht werde, die Kräuter, die man nach Mariä Geburt als „Weihbünde"

[186] Ebd. 18.
[187] Ebd. 19.
[188] Ebd. 32.
[189] Ebd. 33.

segne, die Lebensbäume am Erntedankfest in Oberbayern. Christentum und Germanentum berührten sich hier stärker als in manch anderen Bereichen.[190]

Es ist deutlich: Schreiber ging es insgesamt um eine Abgrenzung christentumsoffener Volkstumsforschung von ideologisch-oberflächlichem, exkludierendem „Volkstums“-Gerede – letztlich aber um eine Relativierung angeblich stammesmäßiger bzw. völkischer Besonderheiten. Es sei zwar *nicht* gleichgültig, ob dem westfälischen oder dem oberdeutschen Bauernhaus ein Wegkreuz, eine Christophorussäule, ein Heiligenstock oder gar eine Kapelle mit einem Vesperbild beigegeben sei. Doch seien dies „Eigentümlichkeiten, die nicht nur vom Stamm und vom Territorium, sondern auch vom religiösen Bewußtsein und von der Schicksalshaftigkeit der Überlieferung bedingt“ würden.[191]

Wie aktuell politisch Schreiber dachte, zeigt sich an hie und da eingestreuten Bemerkungen, etwa dass das Bauerntum des 19. und 20. Jahrhunderts im Gegensatz zur städtischen Entwicklung keine eigentliche Kirchenaustrittsbewegung gekannt habe.[192] Ein solcher Satz fällt im Jahr 1937, als die Kirchenaustrittszahlen aufgrund nationalsozialistischer Kirchenaustrittspropaganda ihren Höchststand erreichten.

Zusammenfassend lässt sich vielleicht feststellen: Schreiber klinkte sich in den aktuellen Zeitdiskurs der späten 1930er Jahre ein, indem er den damals virulenten Chiffrenkomplex um „Volk“ und „Germanentum“ bewusst aufgriff. Während jedoch viele andere opportunistisch auf dieser Welle nur „mitschwammen“, versuchte Schreiber der verbreiteten Ideologie inhaltlich etwas entgegenzusetzen.

Freilich: Schreiber, der einstige Zentrumsprälat, kann nicht einfachhin als Vertreter oder Weggenosse der Liturgischen Bewegung angesprochen werden. Doch als Historiker besaß er einen Sensus für das Historische, konnte dem Gewachsenen und Individuellen einen eigenen Wert beimessen. Insofern kam er auch zu völlig anderen Urteilen als die Liturgische Bewegung:

> „Es konnte bereits angedeutet werden, daß es inmitten des offiziellen Kultes noch die Reservate des Volkskultes gibt, wo sich volksfromme Menschen zum Rosenkranzgebet und zu Andachten vor dem Vesperbild oder vor einem Kreuz privat zusammenfinden, in jener selbstsicheren Art der Gebetsübung, die auf eine lange Überlieferung, auf eine persönliche Hingabe und schließlich auf den Geist einer lebendigen Einordnung zurücksieht. Die Kapelle des Bayerischen Waldes, wie das einsame Waldkirchlein in Thierham bei Hauzenberg, aber auch die Kultstätten der schwäbisch-bayerischen Hochebene, ebenso anderer Bauerngebiete, kennen solche Beterkreise. Vor allem im Oktobermonat

[190] Ebd. 39f.

[191] Ebd.

[192] Ebd. 13.

also im Rosenkranzmonat. Aber auch das westfälische Herdfeuer weiß noch von der volkswarmen Art, das Rosarium zu beten, die Handpostille zu lesen, das Nachtgebet zu sprechen mit Kind und Gesind".[193]

9 Ergebnisse

1. Der Begriff des Volkes spielt in den Vorstellungen der liturgischen Reformer im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts eine erstaunlich marginale Rolle. Nur selten taucht der Begriff selbst überhaupt auf. Die systematische Durchsicht der „Liturgischen Zeitschrift" erbrachte in dieser Beziehung ein eindeutig negatives Ergebnis. Freilich gibt es enge Wortverbindungen, die Volk und Liturgie dann doch zusammenbringen: Das „Volksgesangbuch", der „Volks-Schott", aber auch die „Volksausgabe" der bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein in zahllosen Auflagen weitverbreiteten und durchaus liturgiefokussierten *Handpostille* von Leonhard Goffine (1648–1719).[194] Dieser Sprachgebrauch zielt allerdings im Grunde nur auf eine in der Ausstattung einfachere, kostengünstigere, auch inhaltlich verschlankten Ausgabe des betreffenden Produkts und hat dementsprechend eine größere Verbreitung im Blick. Dies alles bleibt weit unterhalb einer ideologischen Ebene, was dem liturgischen Impuls der Päpste übrigens durchaus entsprach.[195]
2. Kennt die Liturgische Bewegung – und zwar bis weit in die 1930er Jahre hinein – keine wesentliche *semantische* Verbindung von Volk und Liturgie, so gibt es doch zumindest eine Ausnahme: das „Volksliturgische Apostolat" von Pius Parsch in Klosterneuburg, das die Wortverbindung gewissermaßen *programmatisch* zur Selbstbezeichnung machte und damit sehr konsequent das Volk in den Mittelpunkt der liturgiereformerischen Arbeit stellte. Parsch reklamierte die Einführung des Begriffs „Volkliturgie" für sich und datierte sie in die Mitte der 1920er Jahre. Es war das erklärte Ziel des „Volksliturgischen Apostolats", ein liturgisches Bewusstsein im Volk und für das Volk zu wecken. Der Begriff „Volk" steht hier zwar in Anlehnung an einen alten, *unschuldigen Sprachgebrauch* für „die Gläubigen", die Gemeinde (und eigentlich inklusive der „Kultdiener", denn auch diese müssen

[193] Ebd. 41.

[194] Etwa: Goffiné 1939.

[195] Vgl. etwa die Mahnung des Motu proprio *Inter pastoralis* von Pius X. (1903): Die Kirchenmusik solle „auch allgemein sein, und zwar so, daß die einzelnen Völker wohl in den kirchlichen Weisen gewisse Formen anwenden dürfen, die gleichsam die Eigentümlichkeit ihrer Musik bilden, diese Formen aber dem allgemeinen Charakter der Kirchenmusik derart untergeordnet sind, daß kein Angehöriger eines anderen Volkes bei ihrem Anhören einen unangenehmen Eindruck empfängt". Zit. nach Dausend 1934, 8.

zum Verständnis der Liturgie erst neu „erzogen" werden), „Volk" meint jetzt jedoch mehr als nur den Adressaten liturgischer Vollzüge oder das Objekt erzieherisch-fortbildnerischer Bemühungen. Das Volk, das „Laos" (die Gesamtheit der Laien), die Gemeinde wird Mitträger und also Subjekt der Liturgie. Von daher kann man wohl nicht mehr sagen, „Volk" werde hier in einem vorreflexiven Sinn verwendet.

3. Die Rezeption der politischen Volks-Renaissance durch den eigentlich erwartbaren Rekurs auf den alttestamentlichen Begriff „Volk Gottes" oder „Gottesvolk" fand – jedenfalls in der Breite – nicht statt. Kirche wird stattdessen seit dem Ersten Vatikanischen Konzil somaekklesiologisch im Begriff des *Corpus Christi mysticum* gefasst. Die fast strikt zu nennende Zurückhaltung gegenüber dem biblischen Begriff und einer theologischen Konzeption fällt auf, war die Transformation im Neuen Testament doch vorgedacht, so dass der liturgisch ständig anzitierte „neue Bund in meinem Blut" eigentlich eine Substitution nahelegte. War dafür etwa die mit dem *Corpus Christi mysticum* gegebene Möglichkeit der Abbildung einer gegliederten Gemeinschaft verantwortlich? Oder war es die selbstverständliche Identifikation Israels mit dem „Volk-Gottes"-Begriff, der durch das „Nichterkennen" des Messias und durch die „Verwerfung" des alten Bundesvolkes irgendwie desavouiert war? Die Vermeidung des Begriffs „Volk Gottes" als Bezeichnung für die Kirche muss freilich nicht per se antijudaistisch oder gar antisemitisch interpretiert werden. Und doch liegt es nahe, die Vermeidung (oder Ablehnung) des Terminus im Licht eines zunehmenden gesellschaftlichen Antisemitismus zu sehen, der es vielleicht nicht anzuraten schien, ihn als Selbstbezeichnung für die Kirche zu übernehmen. Ob man jedoch so weit gehen kann, müsste einmal genauer überprüft werden. Denkbar ist auch, dass das stillschweigende Übergehen des Begriffs im damaligen Rausch des Völkischen ein Versuch war, nicht das Volkhafte, sondern gerade den übervölkischen oder transvölkischen Charakter der Kirche ins Zentrum zu rücken.
4. Gilt die Vermeidung des Begriffs „Volk Gottes" oder „Gottesvolk" als Regel, so gibt es doch im Rahmen der liturgischen Erneuerungsbemühungen der 1920er und 1930er Jahre bemerkenswerte Ausnahmen: Wir finden sie bei dem Dogmatiker Engelbert Krebs (1924), dem Liturgiker Damasus Winzen (1934) und dem pastoral-theologischen „Reformer" Robert Grosche (1937). Damit verbunden ist stets die Vorstellung von einem „allgemeinen Priestertum" („königlichen Priestertum" aller). Für Krebs liegt das „eigentliche Opferpriestertum" bei allen Gliedern der Gesamtkirche, welche sich des „Amtspriesters" nur als eines Werkzeuges bedienen. Von hier aus ergibt sich geradezu zwangsweise die Notwendigkeit einer aktiven Teilnahme aller Gläubigen – des „Gottesvolkes" – am Geschehen der Liturgie. Fehlt Mitte der 1920er Jahre bei Krebs noch jede politische Schlagseite, so sind sich Winzen und Grosche Mitte der 1930er Jahre der inzwischen fast notgedrungenen politischen Implikationen voll bewusst. Es ist klar und auch explizit so formuliert: es gibt

keine „Religion im luftleeren Raum". Politik und Liturgie, Volk und Eucharistie sind eng miteinander verknüpft. In seiner Argumentation gegen den „Mythus des Blutes" als eines „dunkelgeahnten, symbolhaft gestalteten Höchstwerts eines Volkes" setzt Winzen das „Mysterium des Blutes" Christi, gegen die ins Heroische gesteigerte menschliche Vitalität die Gnadentat des göttlichen Erlösers, der Versöhnung schafft und sein Blut zum Träger des Geistes jener Liebe macht, „die selbstlos ihr Leben hingibt zur Erlösung für Viele". Eucharistie und Liturgie bekommen von daher eine eminent *politische* Bedeutung. Auch Grosche entfaltet – allerdings in Abgrenzung zum alttestamentlichen Gottesvolk – einen explizit *nichtvölkischen Volk-Gottes-Begriff*.

5. Die völkische Ideologie des Nationalsozialismus – auch in ihrer subtil und subkutan wirksamen Realität – konnte auf die Realität des Glaubens und das Glaubensempfinden nicht ohne Einfluss bleiben. Von theologischer und kirchlicher Seite her wurden die engen Bezüge zwischen den Eigenarten eines Volkes und der dort gelebten Religiosität, und demzufolge auch der hier ausgestalteten Liturgie, erkannt und anerkannt. Dabei lassen sich allerdings deutliche Unterschiede erkennen. So wird in Conrad Gröbers „Handbuch der religiösen Gegenwartsfragen" die „starke Naturverbundenheit, die in der kirchlichen Liturgie, in ihren heiligen Zeichen und Zeiten liegt", zwar zur reichsten Quelle für die Ausgestaltung von Volksbräuchen. Das Verhältnis wird hier jedoch noch ausschließlich als Einbahnstraße gesehen: Die Liturgie wirkt auf das Brauchtum des Volkes, nicht andersherum. Deshalb lässt die kirchliche Autorität dem Volkstum „Rücksicht und Unterstützung angedeihen". Und: das einzelne Volkstum wird „nicht absoluter, letzter Wert" gesehen, eine „Vergötterung des Volkes" wird abgelehnt. Anders bei Anton Baumstark, der erkennt, dass Inkulturation keine Einbahnstraße ist, und geradezu nach Belegen für den Einfluss des Volkstums auf die Liturgie sucht. Er lässt bereits Anfang der 1920er Jahre eine ideologische Aufladung der Begriffe erkennen, wenn er von einem vollen liturgischen „Sichauswirken völkischer Eigenart" spricht und einerseits das römische Volkstum als formende Kraft für die Liturgie ausmacht, andererseits auch die „germanische Blutart" tätig sieht „bei Fixierung der liturgischen Weise des Abendlands". Ganz ähnlich Hugo Dausend, der noch einmal stärker die Aktualität herstellt: „Die Gegenwart drängt uns Deutsche, unserer Eigenart, ihrer Ausstrahlung, ihrer Einwirkung und ihres Fortlebens auf allen Gebieten immer mehr bewußt zu werden", denn es war die göttliche „Sendung" der Deutschen, durch die Liturgie auf andere Völker und Nationen einzuwirken, sie zu formen und zu bereichern. Das Bewusstsein hierfür wiederum habe eine Aufgabe für die Gegenwart: an der „inneren Stärkung unseres Volkstums im Geiste des Christentums" mitzuwirken. Was Baumstark und Dausend spezifisch für die kirchlichen Liturgie zu zeigen versuchen, weitet Anton Stonner ins religiöse Brauchtum hinein. Auch er übernimmt unbesehen eine Terminologie, die bereits ideologisch aufgeladen ist, bekennt sich zur

Totalität einer „wesentlich“ volkhaften Erziehung, d. h. einer Erziehung zum Volke hin: der Jugendliche soll „ein im Volk ganz verwurzelter, von Wertschätzung, Liebe und Opferwille für sein Volk durchdrungener Mensch“ werden. In diesen Dienst des „Erziehens zum Volke hin“ stellt sich Stonner, wenn er im alltäglichen Leben der Deutschen der zurückliegenden Jahrhunderte und bis in die Gegenwart das Ineinanderverwobensein von Christlichem und Volkhaftem aufspürt. „Es geht nicht an, daß man in einer deutschen Volkstumskunde vom Christlichen absieht. Über ein Jahrtausend sind Kirche und Volk zusammen gegangen“.

6. Wie ist nun das „Volkstum“ *inhaltlich* aufgeladen oder gefüllt? Wir sahen, wie Baumstark die „völkische Art“ der Römer und ihr „religiöses Empfinden“ von einem idealisierten und stilisierten Bauernvolk her entwickelt und als Kennzeichen Nüchternheit, Klarheit, praktische Ausrichtung, juristische und militärische Stärke sowie einerseits Knappheit und Schärfe des Gedankenausdrucks nennt, andererseits das Bestreben, Gebeten durch eine Häufung sinnverwandter Ausdrücke einen gewissen erfolggarantierenden Zwang zu verleihen. Die Germanen brachten vor allem Kämpferisches ein: die Betonung des Königtums (Christi), der persönlich sittlichen Züge im „Ideal des germanischen Volkskönigs“, Herrschertreue, Kampfbereitschaft, Männlichkeit, andererseits aber auch Innigkeit, Schlichtheit, Herzlichkeit und Gemüt (als „Empfindungswerte“). Dausend kupfert hier eigentlich weitgehend ab, betont die Ehrfurcht vor dem Heiligen, die Anerkennung Gottes und des Heiligen als der höchsten Werte, entsprechend Treue, Hingabe und Ergebenheit dem Herrn gegenüber, Naturverbundenheit, Gemeinschaftsbewußtsein, kämpferisch-heldischen Sinn, wiederum verbunden mit einer gewissen „Zartheit“, Vorliebe für die Heilige Schrift, Gemüt, Anschaulichkeit und Wortreichtum. Stonner fügt noch „Naturbetrachtung“, „rüstige Arbeitseinstellung“, Familienhaftigkeit sowie Stehen zu Sippe und Umwelt hinzu. Algermissen rezipiert als „deutsche Art“ die Anschaulichkeit und Lebendigkeit, die Schlagkraft und den Bilderreichtum, Deutschehrlichkeit und Gemüt, eine kindliche Natürlichkeit des deutschen Glaubens und wieder Heldenhaftigkeit im Kampf zwischen Gott und den Mächten der Finsternis, Gemeinschaftsstreben. Ob in diesen inhaltlichen Charakterisierungen nicht doch allzuviel Zeitgenössisches, Weltanschauliches, Propagandistisches einfloss?
7. Dem „germanischen Rausch“ stellt Ludwig A. Winterswyl 1935 ein *ceterum censeo* entgegen, indem er auf grundlegende Differenzen in den religiös-kultischen Auffassungen der Germanen und der christlichen Liturgie aufmerksam macht. Eine dieser Differenzen sieht er vor allem im Erlösungscharakter der christlichen Religion, der dem Schicksalsglauben der Germanen keinen Raum lässt. Dies verbaue – so seine These – den Deutschen (bis in die Gegenwart) den Zugang zum Eigentlichen der Liturgie. Ebenso fehlten eine germanische Sakral- und Kultterminologie sowie ein sakral verstandenes Priestertum. Wichtiger als das ohnehin nicht im erlösenden Sinne verstandene Opfer war bei den Germanen das Opfermahl (in seiner sozialen

Dimension), wie auch die germanische Kulthandlung der Wasserweihe vor allem die soziale Funktion äußerer Eingliederung hatte. Die Freude an Bewegung, Tanz und „Umgang" führte zu einer einseitigen Betonung von Prozessionen, ein exzessiver Dämonenglaube zu einer Fülle christlich überformter oder neuformulierter Segenssprüche, die aber von der Mitte des Christlichen wegführte. Damit widerspricht Winterswyl nicht nur Dausend, der explizit behauptete, die Germanen hätten ein starkes Bewußtsein der Schuld und die Überzeugung, nur durch Gott von der Sünde befreit werden zu können, hätten sich deshalb die Liturgie der Kirche, „wo unsere Erlösung durch Jesus Christus vor allem gefeiert und vermittelt wird", sofort zu eigen gemacht und sie in alle Lebensgebiete eindringen lassen. Er widerspricht auch Stonners Erziehungsideal, wenn er auf die inneren Probleme der christlichen Missionare verweist, das altgermanische Kultwesen auf das christliche Kultmysterium (die Liturgie) hin zu „erziehen".

8. Die Thematisierung von „Germanentum und Christentum" oder überhaupt „Volkstum und Liturgie" *musste* keine politische oder ideologische Schlagseite bekommen. Dies sehen wir bei Georg Schreiber, der als Kirchen- und Kulturhistoriker primär Erkenntnisinteressen hatte, und noch deutlicher bei dem apologetisch orientierten Konrad Algermissen. Zwar wurde auch von Algermissen die „Größe des deutschen Geistes und Volkes" betont und die Aufgabe der Kirche herausgestellt, „mit aller Mühe und Geschicklichkeit an der Verbindung der übernatürlichen Glaubenswerte mit den natürlichen Werten des Volkstums zu arbeiten, damit die Erneuerung des Volkes aus den tiefsten Quellen des Christentums komme und das Christentum mit den Lebenstiefen des Volkes zu lebendiger Kraft innigst verwachse". Ihm kam es jedoch darauf an, zu zeigen, wie sehr die antichristlichen Ideologien des 20. Jahrhunderts – und die politische Realität des Nationalsozialismus – diese Größe verraten hatten, indem sie die Einheit von Glauben und Volk zerstörten und das Christliche zu eliminieren suchten. Auch Schreiber verweist auf die enge und selbstverständliche, ja tiefe Verbindung von Volk und Glaube, wenn etwa das gläubige, mitfühlende und ahnende Volk die „wehmütig-stille Karwoche", den „familienstarken Allerseelentag", das „volksandächtige Rosenkranzgebet" mitfeierte. Auch er versucht den Nutzen des Religiös-Christlichen für die Volkwerdung stark zu machen. Die Lebenskraft des Germanentums sei aus dem hohen Kulturstand gekommen, den das Christentum gebracht habe. Schreiber mahnt aber auch Wissenschaftlichkeit und einen vorsichtigeren Umgang mit Schlagworten an: Die Vorstellungsreihen Volksglaube und Volksreligion, Glaubensnaivität und Volkskult, Volksfrömmigkeit und Volksandacht verlangten nach schärferer Unterscheidung und Abgrenzung. Es ging ihm um eine Abgrenzung christentumsoffener Volkstumsforschung von ideologisch-oberflächlichem, exkludierendem „Volkstums"-Gerede. Die (nationalsozialistische) Behauptung, der Volksglauben werde von der Liturgie nur als Ballast, als überflüssig und verdammungswürdig empfunden, sei falsch. Gewiss müsse der offizielle Glaube magische Praktiken ablehnen, in gleicher Weise aber fänden aber doch wichtige Teile des Volksglaubens Wertschätzung.

9. Insgesamt wird man sagen müssen: Den Ideologien des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, in denen dem „Volk“ – auf sehr unterschiedliche Weise – eine zentrale Rolle zugewiesen wurde, dürfte nur einen geringen Einfluss auf die liturgischen Reformvorstellungen und -konzepte gehabt haben. Allenfalls die demokratische Idee einer stärkeren Beteiligung des Volkes an politisch-gesellschaftlicher Meinungsbildung weist einen gewissen Bezug zur liturgischen Vorstellung der *participatio actuosa*[196] auf, wobei letzterer aber doch explizit die Teilhabe an „Leitung“ abgeht. Wirksamer als politische Ideologien könnten gemeinde- und liturgiegeschichtliche Forschungen gewesen sein, die (vielleicht auch im Kontext höherer ökumenischer Wahrnehmungen) das Ideal frühchristlicher Religiosität und Gemeindestruktur stärker ins Bewusstsein treten ließen. Dem wäre nachzugehen. Wenn in vorliegendem Beitrag nach dem Konnex zwischen Volk und Liturgie im „Modernismus“ gesucht werden sollte, so ist hier eher eine Leerstelle zu verzeichnen. Es ließen sich vorab keine stichfesten Anhaltspunkte dafür finden, dass die um die Jahrhundertwende als „Modernisten“ geltenden oder bezeichneten Theologen sich für eine Rezeption des Volk-Gedankens oder gar völkischer Vorstellungen *in der Liturgie* einsetzten.
10. Gleichwohl in Bezug auf diesen letzten Punkt noch ein Nachtrag: Pius Parsch sah sich 1940 offenbar genötigt, die Arbeit des „Volksliturgischen Apostolats“ gegenüber Missverständnissen, Missdeutungen oder Anklagen zu verteidigen. Tatsächlich müsse – so schrieb er – die volksliturgische Bewegung „tastend vorfühlen, um die Möglichkeiten und Grenzen der aktiven Teilnahme“ der Laien in der Liturgie zu erforschen. Deshalb stelle sie sich oft auch „gegen das Liturgierecht, zumindest gegen die liturgischen Gewohnheiten“. Das bringe sie bisweilen „in den Verruf des Ungehorsams und der Neuerungssucht“. Weil sie in Neuland vorstoße bzw. „Experimente und mehr oder weniger glückliche Versuche“ unternehmen müsse, um zum Ziel zu gelangen, ergäben sich „Schwierigkeiten“.[197] Vorliegender Beitrag ging diesen Schwierigkeiten nicht näher nach. Doch in den 1950er Jahren wurde die volksliturgische Arbeit Klosterneuburgs von den Wiener Jesuiten (wieder) als „Modernismus“ bezeichnet. Klosterneuburg trage – so wurde behauptet – Mitschuld daran, dass der

[196] Als päpstliche Legitimation gilt die Apostolische Konstitution *Divini cultus* von Pius XII. (1928): „Damit aber die Gläubigen tätiger am Gottesdienst teilnehmen, soll der Gregorianische Coral beim Volke wieder eingeführt werden, soweit er für das Volk in Betracht kommt. Es ist in der Tat durchaus notwendig, daß die Gläubigen nicht wie fremde oder stumme Zuschauer, sondern, von der Schönheit der Liturgie ganz ergriffen, an den heiligen Zeremonien so teilnehmen, daß sie mit dem Priester und dem Sängerchor nach den gegebenen Vorschriften im Gesange abwechseln. […] Wenn das gut gelingt, dann wird es nicht mehr vorkommen, daß das Volk entweder gar nicht oder kaum mit einem leisen, unverständlichen Gemurmel auf die gemeinsamen Gebete antwortet, die in der liturgischen oder der Volkssprache vorgebetet werden“. Zit. nach: Dausend 1934, 30.

[197] Parsch 1940, 27.

österreichische Katholizismus der Gegenwart am Rande des Abgrunds stehe.[198] Ähnliches wurde zeitgleich auch der „Liturgischen Bewegung" in Deutschland vorgeworfen. Solche Urteile erinnern an jene Kritik, die 1943 der Freiburger Erzbischof Conrad Gröber an der „Liturgischen Bewegung" geübt hatte, auch wenn sich dessen Kritik seinerzeit nicht auf die Idee oder gar Ideologie des Volkes bezogen hatte. Verlässt man diese eher oberflächliche Ebene und hält Ausschau nach den eigentlichen Differenzen im Grundsätzlichen, so wird man zumindest an einem Punkt fündig: Eine wichtige Kategorie der „Liturgischen Bewegung" war die der Erfahrung, des Erlebens. Zweifellos und spätestens seit Joseph Wittigs (1879–1949)[199] Hochland-Aufsatz *Die Erlösten*[200] stand die Kategorie des subjektiven Erfahrens unter dem Generalverdacht, „modernistisch" zu sein. Andererseits jedoch war es gerade die „Liturgische Bewegung", die Schluss zu machen suchte mit der bis dahin praktizierten Übung, dass jeder Gläubige während der Messe seine eigene Frömmigkeit vollzog: dass der eine in seinem Andachtsbuch blätterte, während der andere den Rosenkranz betete und ein Dritter den Beichtstuhl aufsuchte. Solch individuelle Frömmigkeitspraktiken während der Messe waren der Liturgischen Bewegung ein Greuel. Sehr pointiert stellte sie deshalb die Gemeinschaft gegen den Individualismus, das Objektive gegen den Subjektivismus, die Liturgie gegen die volksfromme Übung. Damit fallen wichtige Stichworte. Denn dem „Modernismus" wurde eben dies vorgeworfen, was die Liturgische Bewegung ablehnte: Individualismus und Subjektivismus. Und doch wird man die „volksfrommen Übungen" kaum als „modernistisch" bezeichnen können, womit sich erneut ein verwirrendes, zumindest aber komplexes Bild ergibt.

Literatur

Albert 2004a
M. Albert, Die Benediktinerabtei Maria Laach und der Nationalsozialismus (Paderborn u. a. 2004).

Albert 2004b
M. Albert, Ildefons Herwegen, in: S. Cüppers (Hg.), Kölner Theologen. Von Rupert von Deutz bis Wilhelm Nyssen (Köln 2004) 356–387.

Algermissen 1934
K. Algermissen, Germanentum und Christentum. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Frömmigkeit (Hannover 1934, [5]1935).

198 Dazu demnächst ausführlicher.

199 Zu ihm: Köhler 2004.

200 Wittig 1922.

Alzheimer-Haller, W. Brückner 1991
H. Alzheimer-Haller, W. Brückner, Volkstumsaffinitäten. Anton Stonner und das Dritte Reich, in: Jahrbuch für Volkskunde N.F. 14 (1991) 115–120.

Amon 1988
E. Amon, Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch. Zum Liturgieverständnis Johannes Pinsks (Regensburg 1988).

Amon 1993
E. Amon, Johannes Pinsk, in: Liturgisches Jahrbuch 43 (1993) 121–127.

Baumstark 1923
A. Baumstark, Vom geschichtlichen Werden der Liturgie (Freiburg i. Br. 1923).

Bautz 1990a
F. W. Bautz, Art. Grosche, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 2 (1990) 357–358 (www.bbkl.de).

Bautz 1990b
F. W. Bautz, Art. Herwegen, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 2 (1990) 775f (www.bbkl.de).

Bergner 2018
G. Bergner, Volk Gottes. Entstehung, Rezeption und Aktualität einer ekklesiologischen Leitmetapher (Würzburg 2018).

Bertram 1921
A. Bertram, Laienapostolat ein königliches Priestertum! Ein Aufruf an das katholische Volk in ernster Zeit (Freiburg i. Br. 1921).

Bieger 2023
D. Bieger, Hugo Dausend, in: D. Burkard, W. Weiss, Katholische Theologie im Nationalsozialismus 2,2. Kirchengeschichte (Würzburg 2023) (in Vorbereitung).

Binninger 2002
Chr. Binninger, „Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht“, berufen zum Aufbau des Gottesreiches unter den Menschen (St. Ottilien 2002).

Braun 1924
J. Braun, Liturgisches Handlexikon (Regensburg 1924).

Breuning 1969
K. Breuning, Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929–1934) (München 1969).

Burkard 2005
D. Burkard, Häresie und Mythus des 20. Jahrhunderts. Rosenbergs nationalsozialistische Weltanschauung vor dem Tribunal der Römischen Inquisition (Paderborn u. a. 2005).

Burkard 2016a
D. Burkard, Die *lehramtliche* Verurteilung des „Mythus des 20. Jahrhunderts“. Bestandteil einer kurialen Weltanschauungs*politik*?, in: R. Perin (Hg). Pio XI nella crisi europea. Atti del Colloquio di Villa Vigoni, 4–6 maggio 2015/Pius XI. im Kontext der europäischen Krise. Beiträge zum Villa Vigoni-Gespräch, 4.–6. Mai 2015 (Venezia 2016) 15–36.

Burkard 2016b
D. Burkard, Georg Grupp (1861–1922) – Ein katholischer Priester als Kulturhistoriker, in: zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 46/4 (2016) 36–39.

Burkard 2021
D. Burkard, „Katholische Moral" – weder Sklavenmoral noch artfremd. Zu Genese und Verfasser des anonymen Artikels in Conrad Gröbers „Handbuch der religiösen Gegenwartsfragen" (1937), in: Th. Brandecker u. a. (Hg.), Theologische Ethik auf Augenhöhe. FS Stephan Ernst (Würzburg 2021) 406–435.

Czopf 2016
T. Czopf, Neues Volk Gottes? Zur Geschichte und Problematik eines Begriffs (St. Ottilien 2016)

Darré 1929
R. W. Darré, Das Bauerntum als Lebensquell der nordischen Rasse (München [1]1929, [9]1942).

Dausend 1934
H. Dausend (Hg.), Die Kundgebungen der letzten Päpste zur Liturgischen Bewegung und zum Kirchengesang (Düsseldorf 1934).

Dausend 1936
H. Dausend, Germanische Frömmigkeit in der kirchlichen Liturgie (Wiesbaden 1936).

Denzler 1997
G. Denzler, Antijudaismus und Antisemitismus in der Theologie unseres Jahrhunderts: Karl Adam, Michael Schmaus und Anton Stonner, in: *Facta Universitatis* 1 (1997) 11–20 (http://facta.junis.ni.ac.rs/lap/lap97/lap97-02.pdf).

Eisenhofer 1932
L. Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgie (Freiburg i. Br. 1932).

Flammer 2003
Th. Flammer, Art. Algermissen, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 22 (2003) 6–17 (www.bbkl.de).

Franz 1902
A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter (Freiburg i. Br. 1902).

Goffiné 1939
Des ehrwürdigen P. Leonhard Goffiné katholische Handpostille. Ein Buch häuslicher Belehrung und Erbauung, hg. von Priestern der Diözese Regensburg (Donauwörth 1939).

Götz von Olenhusen 1995
I. Götz von Olenhusen, Die Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert Forschungsstand und Forschungsperspektiven, in: I. Götz von Olenhusen (Hg.), Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert (Stuttgart 1995) 9–21.

Götz von Olenhusen 2000
I. Götz von Olenhusen, Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, in: I. Lukatis u. a. (Hg.), Religion und Geschlechterverhältnis (Opladen 2000) 37–47.

Gröber 1937
C. Gröber (Hg.), Handbuch der religiösen Gegenwartsfragen (Freiburg i. Br. 1937) 623–629.

Grosche 1937
R. Grosche, Das allgemeine Priestertum, in: Liturgisches Leben 4 (1937) 1–33.

Grosche 1938
R. Grosche, Das allgemeine Priestertum, in: R. Grosche, Pilgernde Kirche (Freiburg i. Br. 1938) 159–204.

Grosche 1992
R. Grosche, Kölner Tagebuch 1944–46, hg. von M. Steinhoff u. a. (Köln 1992).

Grothmann 1995
D. Grothmann, Art. Schreiber, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 9 (1995) 924–926 (www.bbkl.de).

Günther 1979
J. Günther, Johannes Pinsk (1891–1957), in: W. Knauft (Hg.): Miterbauer des Bistums Berlin. 50 Jahre Geschichte in Charakterbildern (Berlin 1979) 209–222.

H. K. 1930
H. K., Liturgisch und Nicht-liturgisch. Französische Anmerkungen zu Romano Guardini „Vom Geist der Liturgie“, in: Liturgische Zeitschrift 3 (1930–1931) 117–121.

Hausberger 2002
K. Hausberger, Der Rottenburger Bischof Paul Wilhelm von Keppler (1898–1926). Ein Exponent des Antimodernismus im deutschen Episkopat, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 21 (2002) 163–177.

Häussling 1985
A. A. Häussling, [Romano Guardini]. Briefe an den Laacher Abt Ildefons Herwegen aus den Jahren 1917 bis 1934, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 27 (1985) 205–262.

Hecht 1930
F. X. Hecht, Die Stellung des Altares im Kirchenraum, in: Liturgische Zeitschrift 3 (1930–1931) 278–286.

Heid 2012
St. Heid, Art. Baumstark, in: St. Heid, M. Dennert (Hg.), Personenlexikon zur Christlichen Archäologie. Forscher und Persönlichkeiten vom 16. bis zum 21. Jahrhundert 1 (Regensburg 2012) 138–140.

Heiland-Justi 2016
W. Heiland-Justi, Der selige Engelbert Krebs aus Freiburg im Breisgau. Eine Dokumentation (Freiburg i. Br. 2016).

Herwegen 1913
I. Herwegen, Germanische Rechtssymbolik in der römischen Liturgie (Heidelberg 1913).

Herwegen 1938a
I. Herwegen, Sinn, Geist und Ziel der liturgischen Erneuerung, in: Bibel und Liturgie 12 (1938) 386–396.

Herwegen 1938b
I. Herwegen, Die Hl. Schrift in der Liturgie der Kirche, in: Bibel und Liturgie 12 (1938) 396–401.

Junghanns 1979
A. Junghanns, Der Freiburger Dogmatiker Engelbert Krebs (1881–1950). Ein Beitrag zur Theologiegeschichte (Freiburg i. Br. 1979).

Klauser 1933
Th. Klauser, Die liturgischen Austausch-Beziehungen zwischen der römischen und der fränkisch-deutschen Kirche vom 8. bis zum 11. Jahrhundert, in: Historisches Jahrbuch 53 (1933) 169–189.

Köhler 2004
J. Köhler, Joseph Wittig, in: Schlesische Lebensbilder 8 (2004) 255–262.

Kramp 1929
J. Kramp, Religiös-psychologische Einstellung gegenüber der Eucharistie, in: Liturgische Zeitschrift 1 (1929) 81–86.

Krebs 1924
E. Krebs, Vom königlichen Priestertum des Volkes Gottes (Leutesdorf am Rhein 1924).

Krebs 1925
E. Krebs, Vom königlichen Priestertum des Volkes Gottes (Freiburg i. Br. 1925).

Langenbahn 2018
St. K. Langenbahn, Die Anfänge der modernen Liturgische Bewegung im deutschen Sprachraum und ihre „Akademische Phase" bei Romano Guardini im Spiegel der Quellen, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 60 (2018) 34–100; 61 (2019) 47–97.

Maas-Ewerd 1981
Th. Maas-Ewerd, Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die „liturgische Frage" in den Jahren 1939 bis 1944 (Regensburg 1981).

Mayer 1925
A. L. Mayer, Altchristliche Liturgie und Germanentum, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 5 (1925) 80–96.

Mayer 1926
A. L. Mayer, Die Liturgie im Geiste der Gotik, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 6 (1926) 68–98.

Mayer 1971
A. L. Mayer, Die Liturgie in der europäischen Geistesgeschichte. Gesammelte Aufsätze, hg. und eingeleitet von Emmanuel von Severus (Darmstadt 1971).

Morsey 2000
R. Morsey, Georg Schreiber (1882–1963), in: R. Morsey (Hg.), Zeitgeschichte in Lebensbildern 2 (Münster 2000) 177–185.

Morsey 2004
R. Morsey, Anton Baumstark und Georg Schreiber 1933–1948. Zwei gegensätzliche politische Positionen innerhalb der Görres-Gesellschaft, in: Jahres- und Tagungsbericht der Görresgesellschaft 2003 (Paderborn 2004) 103–129.

Morsey 2016
R. Morsey (Hg.), Georg Schreiber (1882–1963). Ein Leben für Wissenschaft, Politik und Kirche vom Kaiserreich bis zur Ära Adenauer (St. Augustin 2016).

Mühleisen, Burkard 2021
H.-O. Mühleisen, D. Burkard, Erzbischof Conrad Gröber reloaded. Warum es sich lohnt, genauer hinzuschauen (Lindenberg i.A. ^{2}2021)

Mühlek 1993
K. Mühlek, Art. Parsch, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 6 (1993) 1561–1563 (www.bbkl.de).

Naab 1992
E. Naab, Art. Krebs, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 4 (1992) 632–633 (www.bbkl.de).

Niebecker 1936
Engelbert Niebecker, Das allgemeine Priestertum der Gläubigen, Paderborn 1936.

Pacik 2001
R. Pacik, Art. Parsch, in: Neue Deutsche Biographie 20 (2001) 74f.

Parsch 1938
P. Parsch, Zum Geleit, in: Bibel und Liturgie 12 (1938) 361f.

Parsch 1940
P. Parsch, Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang (Klosterneuburg u. a. 1940).

Piesch 1933
H. Piesch, Germanischer Subjektivismus und deutsche Mystik, in: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 46 (1933) 76–89.

Pinsk 1930
J. Pinsk, Die Liturgische Bewegung im Rahmen der kirchlichen Innenpolitik, in: Liturgische Zeitschrift 3 (1930–1931) 1–7.

Pinsk 1934
J. Pinsk, „Religion im luftleeren Raum“ und ihre Überwindung, in: Liturgie und Leben 1 (1934) 11–17.

Pinsk 1935
J. Pinsk, Die Kirche Christi als Kirche der Völker (Berlin 1935).

Placidus 1938
Placidus, Maria Laach: eine Stätte deutscher Geschichte und urkirchlichen Lebens, in: Bibel und Liturgie 12 (1938) 363–369.

Potthast 2017
D. Potthast, „Zur Heiligung unserer nationalen Volksgemeinschaft“. Abt Ildefons Herwegen, die Abtei Maria Laach und die Erzbruderschaft St. Sebastianus, in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 69 (2017) 367–391.

Pries 2018
A. Pries, Ein Sonderfall: Gedenkblatt für einen „Obernazi“? Anton Baumstark, in: S. Happ, V. Jüttemann (Hg.), „Es ist mit einem Schlag alles so restlos vernichtet“. Opfer des Nationalsozialismus an der Universität Münster (Münster 2018) 993–1006.

Ratzinger 1969
J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie (Düsseldorf 1969).

Reinhardt 1983
R. Reinhardt, Art. Keppler, in: E. Gatz (Hg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon (Berlin 1983) 371–373.

Rivinius 1992
K. J. Rivinius, Art. Keppler, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 3 (1992) 1379–1383 (www.bbkl.de).

Rundschreiben 1946
Rundschreiben unseres Heiligen Vaters Pius XII., durch Gottes Vorsehung Papst, an die ehrwürdigen Brüder, Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe, Bischöfe und die anderen Oberhirten, die in Frieden und Gemeinschaft mit dem apostolischen Stuhle leben: Über den mystischen Leib Jesu Christi und über unsere Verbindung mit Christus in Ihm (Paderborn 1946).

Sauer 1935
J. Sauer, Cornelius Krieg, in: Badische Biographien 6 (1935) 474–479.

Sauser 1999
E. Sauser, Art. Wintersig [= Winterswyl], in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 16 (1999) 1576–1578 (www.bbkl.de).

Scheffczyk 2000
L. Scheffczyk, Das allgemeine Priestertum als theologischer Ort der Laien in der Kirche, in: *Studia missionalia* 49 (2000) 55–82.

Scherzberg 2020
L. Scherzberg, Zwischen Partei und Kirche. Nationalsozialistische Priester in Österreich und Deutschland (1938–1944) (= Religion und Moderne 20) (Frankfurt a. M., New York 2020) 153–155.

Scherzberg 2022
L. Scherzberg (Hg.), Gemeinschaftskonzepte im 20. Jahrhundert. Zwischen Wissenschaft und Ideologie (Darmstadt 2022).

Schmaus 1941
M. Schmaus, Katholische Dogmatik 3,2 (München 1941) 84–88.

Schneider 2002
B. Schneider, Feminisierung der Religion im 19. Jahrhundert. Perspektiven einer These im Kontext des deutschen Katholizismus, in: Trierer Theologische Zeitschrift 111 (2002) 123–147.

Schreiber 1937
G. Schreiber, Deutsche Bauernfrömmigkeit in volkskundlicher Sicht (Düsseldorf 1937).

Schubert 1929
Fr. Schubert, Zur Einführung, in: Liturgische Zeitschrift 1 (1929) 1f.

Shannon 2006–2007
M. Shannon, Damasus Winzen. A voice for the vernacular, in: The American Benedictine review 57 (2006) 353–379; 58 (2007) 68–87.

Smedt 1962
E.-J. De Smedt, Vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen, aus dem Flämischen übertragen von G. Hermanowski (München 1962).

Sohn-Kronthaler 2016
M. Sohn-Kronthaler u. a. (Hg.), Feminisierung oder (Re-)Maskulinisierung der Religion im 19. und 20. Jahrhundert? Forschungsbeiträge aus Christentum, Judentum und Islam (Wien 2016).

Sohn-Kronthaler 2009
M. Sohn-Kronthaler, Zu Gehalt und Relevanz der These von der „Feminisierung der Religion“ im 19. Jahrhundert: Beobachtungen an Fallbeispielen aus dem Bistum (Graz-)Seckau, in: S. Eder u. a. (Hg.), „… männlich und weiblich schuf er sie …“ (Gen 1,27). Zur Brisanz der Geschlechterfrage in Religion und Gesellschaft (Innsbruck 2009) 44–59.

Stefanski 1991
J. Stefanski, Consecratio mundi. Theologie der Liturgie bei Johannes Pinsk (St. Ottilien 1991).

Stonner 1933
A. Stonner, Germanentum und Christentum. Bilder aus der deutschen Frühzeit zur Erkenntnis deutschen Wesens (Regensburg 1933).

Stonner 1934a
A. Stonner, Nationale Erziehung und Religionsunterricht (Regensburg 1934).

Stonner 1934b/1935a
A. Stonner, Heilige der deutschen Frühzeit 1. Aus der Zeit der karolingischen und sächsischen Kaiser (Freiburg 1934, ²1938); 2. Aus der Zeit der salischen und staufischen Kaiser (Freiburg i. Br. 1935).

Stonner 1935b
A. Stonner, Die deutsche Volksseele im christlich-deutschen Volksbrauch (München 1935).

Stonner 1934c
A. Stonner, Von germanischer Kultur und Geistesart. Deutsche Vergangenheit als Bildungsgut (Regensburg 1934, Bonn ²1936).

Th.M. 1938
Th. M., Die Gegenwartsbedeutung der Abtei Laach. Zum 25. Jahrestag der Abtsweihe von Abt Ildefons Herwegen, in: Bibel und Liturgie 12 (1938) 370–374.

Thoma 1974
C. Thoma u. a., Judentum und Kirche: Volk Gottes (Zürich u. a. 1974).

Thorak 2006
Th. Thorak, Wilhelm Weskam und Johannes Pinsk. Theologische Innovationen im Spannungsfeld des „Antimodernismus“, in: Jahrbuch für mitteldeutsche Kirchen- und Ordensgeschichte 2 (2006) 177–199.

Ulitzka 1934
C. Ulitzka (Hg.), Lumen de caelo. Praktische Ausgabe der wichtigsten Rundschreiben Leo XIII. und Pius XI. mit Übersicht und Sachregister (Ratibor 1934) 289–310.

Unterburger 2001
K. Unterburger, Art. Pinsk, in: Neue Deutsche Biographie 20 (2001) 458.

Weber 2022
E. E. Weber u. a. (Hg.), Die Bischöfe Conrad Gröber und Joannes Baptista Sproll und der Nationalsozialismus. Historischer Kontext und historisches Erinnern (Ostfildern 2022).

Weiler 2005
Th. Weiler, Volk Gottes – Leib Christi. Die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluß auf das Zweite Vatikanische Konzil (Mainz 2005).

West 1995
Fr. S. West, The Comparative Liturgy of Anton Baumstark (Bramcote 1995).

Wintersig 1929
A. Wintersig, Die Hierarchie als Dienst am ewigen Leben. Nach den Weihegebeten des Römischen Pontifikale, in: Liturgische Zeitschrift 1 (1929) 8–14.

Winterswyl 1935
L. A. Winterswyl, Altgermanisches Kultwesen und christliche Liturgie, in: Liturgisches Leben 2 (1935) 29–41.

Winterswyl 1936
L. A. Winterswyl, Jahreskreis kirchlich und weltlich. Zur Unterscheidung des Christlichen in der Jahrfeier, in: Liturgisches Leben 3 (1936) 65–71.

Winzen 1933a
D. Winzen, Gedanken zu einer „Theologie des Reiches", in *Catholica* 2 (1933) 97–116.

Winzen 1933b
D. Winzen, Zur Theologie des Reichsgedankens, in: Werkblätter von Neudeutschland Älterenbund 6 (1933) 74–80 (erweiterte Fassung).

Winzen 1933c
D. Winzen, Kirche und Reich, in: Völkische Kultur 1 (1933) 325f.

Winzen 1934
D. Winzen, „Mythus des Blutes" und „Mysterium des Blutes", in: Liturgie und Leben 1 (1934) 2–10.

Wittig 1922
J. Wittigs, Die Erlösten, in: Hochland 19/7 (1922) 1–26.

Wójcik 2005
A.-F. Wójcik, Johannes Pinsk (1891–1957), in: Archiv für Sozialgeschichte 45 (2005) 165–214.

Zabel 1970
J. Zabel, Pius Parsch. Wegbereiter der liturgischen Erneuerung (Königstein 1970).

Blieb die katholische Liturgische Bewegung des 20. Jahrhunderts auf Abstand zum völkischen Zeitgeist?

Von Stefan Heid

Abstract: Did the catholic liturgical movement of the 20th century keep its distance from the "völkisch" mainstream? – The catholic liturgical movement of the 20th century in Austria and Germany has several main branches. With regard to National Socialist tendencies, the Abbey of Maria Laach and the "Volksapostolat" of Pius Parsch in Vienna are considered. Furthermore, individual personalities such as Anton Baumstark, Karl Adam and Alois Hudal deserve attention. Most problematic is the network of National Socialist priests operating in the German Reich since 1938, which pursued a "völkisch" liturgical reform with overlaps to the agenda of the Liturgical Movement, without having any personal ties to the latter. The Liturgical Movement, on the other hand, has no deeper ideological leanings towards National Socialism, but is an inner ecclesiastical movement. The reform-oriented Liturgical Movement is in parts in the line of modernism and in fact provides the National Socialists with arguments pushing for a general church reform. Conversely, liturgical reform is seen as an opportunity for the church to move closer to the "völkisch" mainstream (Karl Adam).

1 Die Bandbreite liturgiereformerischer Akteure

Das Thema verbindet im Modus der Frage die im 19. Jahrhundert wurzelnde Liturgische Bewegung mit dem national-völkischen Zeitgeist des 20. Jahrhunderts. Die Niederlage von 1918 mit dem demütigenden Frieden von Versailles hat in Deutschland nicht nur die nationale Frage drängender denn je gestellt. Der verlorene Krieg hat auch jede Politik eingetunkt in das aus den Tiefen des Darwinismus gurgelnde Gift völkischen Überlegenheitswahns. Hat sich die Liturgische Bewegung, die sich gewiss aus eigenen, innerkirchlichen Quellen speist, in ihrem Eifer für die Liturgie als „Volkswerk", als „Volksliturgie" mit „Volksaltar" u. s. w. in diesen völkischen Morast begeben? Hat sie vom braunen Zeitgeist profitiert? Hat sie sich abgegrenzt?

Vor 40 Jahren bemerkte Klaus Schatz: „Es gab Vertreter der liturgischen Bewegung und der ihr entsprechenden theologischen Richtung, die aus ihrer Gemeinschaftsmystik heraus 1933 zu Brückenbauern des NS wurden (Ildefons Herwegen, Karl Adam, Robert Grosche)".[1] Einige Jahre später fragt Arno Klönne – pikanterweise im Rückblick auf die

[1] Schatz 1986, 218.

Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils –, inwieweit die Liturgische Bewegung in Deutschland und Österreich „erblich belastet" sei.[2] Arnold Angenendt meint, die Liturgie-Begeisterung sei die katholische Form des Zeitgeistes und seiner Suche nach dem Objektiven und der Volksgemeinschaft gewesen, „sogar auch mit ‚deutschem' Akzent, aber ohne Rassismus".[3] Schließlich spricht Jürgen Bärsch von einer „problematischen Nähe der katholischen Liturgischen Bewegung zum Zeitgeist" der 1930er und 1940er Jahre,[4] fragt aber gleich nach, ob man wirklich die Liturgische Bewegung als Ganze als „erblich belastet" ansehen müsse.[5]

Unstreitig standen auch die Katholiken unter dem Paradigma einer gefühlten „Zeitenwende"[6], das den Reformeifer auf allen Seiten anheizte, weil man nicht den Kairós für die eigene Sache verpassen wollte. Im Großtrend lagen Schlagworte wie „Gemeinschaft/Volk", „Objektivität"[7] und „Mystik".[8] Den einen ging es darum, mit vereinten Kräften an der großen völkisch-nationalen Erhebung teilzuhaben. Den anderen ging es darum, mit denselben Stichworten die Liturgie zu reformieren. Profitierte also die Liturgische Bewegung lediglich von dem allgemeinen Trend? Oder gab es doch auch das ideologische Anbiedern an den völkischen Zeitgeist? Und wie sieht es mit liturgiereformerischen Akteuren außerhalb der etablierten Liturgischen Bewegung aus?

Auf die Schwierigkeit der Quellenlage macht schon Benedikt Kranemann aufmerksam. Ein denkbarer Ansatz wäre, die Lehre der Liturgieprofessoren der 1930er Jahre durchzugehen. Aber zu dieser Zeit gab es Liturgie als Lehrfach noch nicht an den theologischen Fakultäten.[9] Erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wird Liturgie zur akademischen Disziplin geadelt. Man kann aber sehr wohl Theologen der Liturgischen Bewegung finden und auf ihre Nähe zum Nationalsozialismus abklopfen. Noch mehr in die Breite ginge allerdings eine Untersuchung der vielen Pfarrer und Kapläne, die sich in der praktischen Seelsorge der Liturgischen Bewegung verschrieben: Wie sah deren Haltung zum Regime aus? Das kann hier

---

2 Klönne 1991. Vgl. Bärsch 2020a, 280.

3 Angenendt 2001, 82. Vgl. ebd. 87.

4 Bärsch 2020a, 281.

5 Bärsch 2020b, 85.

6 Maas-Ewerd 1981, 601.

7 Joseph Lortz etwa sah Konvergenzen im Katholischen und Nationalsozialismus wegen der „Wendung zum Objektiven, zur Autorität, zur Gemeinschaft und zum Glaubensmäßigen"; Burkard / Tonner 2019, 32f.

8 Casel will den rationalistischen Wissenschaftsbegriff im „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft" überwinden; Casel an Mayer, 20.08.1938 und 05.11.1938 (AML C I Allg. Korr. Mc). Zu den Stereotypen Objektivität, Organismus und Autorität siehe Bärsch 2020b, 82–86.

9 Vgl. Burkard / Weiss 2007–2011; Kranemann 1999.

alles nicht geleistet werden. Vielmehr stützen sich die folgenden Ausführungen auf die besser erschlossenen Vorgänge um die Maria Laacher Liturgische Bewegung, dann aber vor allem auf die spektakulären Forschungen von Lucia Scherzberg über das Netzwerk nationalsozialistischer Priester.

Der seit dem verlorenen Krieg siedende völkisch-nationale Zeitgeist trieb auch die Katholiken um und führte zu intensivem Nachdenken über ihren Beitrag für die deutsche „Volkwerdung".[10] Selbst die Liturgie wurde nicht ausgespart: Wie kann der eigene Gottesdienst besser dem nationalen Anliegen, dem „Aufbau des Volkes und des Staates" dienen?[11] Die im Folgenden behandelten Persönlichkeiten und Netzwerke haben im Bann der nationalen Frage die von der Liturgischen Bewegung schon lange geforderte und experimentierte Liturgiereform vorangetrieben. Die Unterschiede liegen im Grunde genommen nur in Akzentsetzungen. Das Spektrum reicht von einem rein religiösen Beitrag der Liturgie für das Volkswohl bis hin zu einer völkischen Liturgiereform im Dienst des Nationalsozialismus.

2 Komplizenschaft zwischen Liturgischer Bewegung und NS (Ildefons Herwegen, Anton Baumstark)

Bekannt ist der peinliche, immerhin einige Monate währende Kniefall der Abtei Maria Laach vor dem Nationalsozialismus. Schon vor 1933 war die rheinische Abtei eine Art Refugium der Reichstheologie mit ihrem Versuch, dem Katholizismus endlich eine tragende Rolle im Deutschen Reich zu geben.[12] Abt Ildefons Herwegen (1874–1946) maß hierbei nicht zufällig der Liturgie eine bedeutende Rolle zu.[13] Denn sein Kloster war aber nicht irgendeine Abtei, sondern ein pulsierendes Zentrum der Liturgischen Bewegung. Herwegen veröffentlicht 1932 drei Vorträge über Antike, Germanentum und Christentum, in denen er angesichts des „ungeheuren Zusammenbruchs Deutschlands und Österreichs" darüber nachdenkt, aus welchen Quellen das deutsche Volk die Kraft zum Sieg geschöpft hat.[14] Indem Herwegen die Stereotype des germanischen Individualismus und Subjektivismus bemüht,[15] suggeriert er, die Schwäche Deutschlands und des deutschen Volkstums in diesem Individualismus, nicht jedoch in seiner

[10] Ruster 1997, 253 bezeichnet „Volkwerdung" als das Zentralmotiv des geistigen Aufbruchs nach dem Ersten Weltkrieg. Vgl. Spahn 1920–1921.

[11] So fragt Kemper 1932–1933, 193.

[12] Vgl. Nichtweiss 1992, 764–772.

[13] Herwegen 1920–1921.

[14] Herwegen 1932, 7.

[15] Ebd. 19: „Dem Unendlichen gegenüber schafft der germanische Geist aus seinem Individualismus und Subjektivismus jene ungewöhnliche Ichbetonung, der alles deutsche Wesen untersteht".

Christianisierung zu suchen.[16] Vielmehr biete das Christentum dem deutschen Volk gerade den Gemeinschaftsgeist und das Objektive an, insofern die katholische Kirche das *Corpus Christi mysticum* sei, das wiederum sein Lebenszentrum in den Kultmysterien finde.[17] Auch wenn Herwegen es nicht ausführt, so sieht er doch genau hier die Bedeutung der Mysterienlehre seines Mitbruders Odo Casel für das deutsche Volk, insofern die mysterienhafte Liturgie sozusagen den germanischen Individualismus und Subjektivismus bändige und Deutschland zur alten Stärke zurückführen werde.

Nach der Reichstagswahl am 5. März 1933 und Hitlers Bekenntnis zum Christentum am „Tag von Potsdam" kennt die nationale Begeisterung keine Grenzen mehr. So versammeln sich am 26. April 1933 in Maria Laach Mitglieder des neugegründeten „Bunds katholischer Deutscher – Kreuz und Adler" sowie Geistliche und Intellektuelle, um die Grundzüge einer „Reichstheologie" zu entwerfen. Herwegen schwenkt jetzt auf die Linie Hitlers ein. Zweifellos verheerend ist die offene Parteinahme der Mönche für den Führer mit dem peinlichen Satz von Abt Herwegen im Juli 1933 auf der Maria Laacher Tagung „Christliche Ständeidee und ihre Verwirklichung":

> „Was auf religiösem Gebiet die Liturgische Bewegung ist, ist auf dem politischen Gebiet der Faschismus. – Der deutsche Mensch steht und handelt unter Autorität, unter Führerschaft, die sich in Stufung und Gliederung zur Hierarchie aufbaut […]. Sagen wir ein rücksichtsloses Ja zu dem neuen soziologischen Gebilde des totalen Staates, der durchaus analog gedacht ist dem Aufbau der Kirche".[18]

Gravierend an einer solchen Äußerung ist, dass besonnenere Geister wie Theodor Klauser, trotz Sympathie für den „nationalen Umschwung", bereits vor dessen antisemitischer Stoßrichtung warnen.[19] Die Abtei hat sich dann bald von Hitler abgewandt. Herwegen schreibt im Februar 1934 an Odo Casel: „Was Sie von den neuen Deutschen Heiden erwähnen, liesse sich in neuen Klageliedern des Jeremias fortsetzen nach der letzten Rede Rosenbergs. Man darf gar

---

16 Ebd. 67. Vgl. Herwegen 1920–1921, 7–9.

17 Herwegen 1932, 72f.

18 Albert 2004, 84; Bärsch 2020b, 85. Schon Spael 1964, 309; Angenendt 2001, 84. Ausführlich zu Herwegen und Nationalsozialismus Scherzberg 2017, 249–253.

19 Klauser an Casel, 26.04.1933 (AML C I 1): „Ich bin sehr traurig darüber, dass der an sich erfreuliche nationale Umschwung sich in eine antisemitische Aktion hinein verrennt, deren innen- und aussenpolitische Richtung sich in Formen vollziehen, die die ganze Welt gegen uns aufhetzt?"

nicht anfangen, von diesen Dingen zu sprechen, um sich nicht der Verzweiflung hinzugeben".[20] Trotzdem bleiben Abt und Abtei schwer kompromittiert.[21]

Ein besonderer Fall ist der engstens mit der Laacher Liturgischen Bewegung verbundene Orientalist Anton Baumstark (1872–1948).[22] Der Laie Baumstark, politisch zunächst wie Herwegen ein Deutschnationaler[23], sieht die „geistesgeschichtliche Zeitenwende" im Nationalsozialismus, tritt bereits 1932 in die Partei ein[24] und bezeichnet sich selber als kämpferisches Mitglied.[25] Als Professor in Münster soll er nicht nur täglich die Frühmesse besucht, sondern auch die Monstranz mit „Heil Hitler!" gegrüßt haben.[26]

---

[20] Herwegen an Casel, 25.02.1934 (AML C I 2 Korr. mit Laacher Äbten).

[21] Theodor Klauser an Erik Peterson, 05.11.1934 (Archivio Erik Peterson, Università di Torino): „Der Besuch in Laach war insofern interessant, als er mir zeigte, wie vollständig die Schwenkung dort ist. Der Abt hat durch sein Verhalten vor Jahresfrist ungeheuer viel an Kredit im rheinischen Klerus verloren; seine Umstellung kommt wohl zu spät".

[22] S. Heid, Karl Anton Joseph Maria Dominikus Baumstark, in: Heid / Dennert 2012, 138–140 (das hier gezeigte Foto ist Gustav Schnürer, nicht Baumstark). Baumstark an Herwegen, 15.11.1925 (AML III A 117): „die große Sache der liturgischen Bewegung". Ein ausführliches Bekenntnis zu Hitler und zum Nationalsozialismus siehe Baumstark an Mohlberg, 10.02.1938 (AML V A 15b).

[23] Baumstark favorisierte vor 1933 ebenso wie Herwegen und Casel die Deutschnationalen, nicht das Zentrum; vgl. Herwegen an Casel, 11.06.1932 (AML C I 2 Korr. mit Laacher Äbten). Baumstark an Mohlberg, 22.10.1920 (AML V A 15b): Baumstark plant in Absprache mit dem Abt Vorträge in Maria Laach zur „Eintracht und Annäherung unter allen christlich und deutsch gesinnten Anhängern verschiedener Parteilager". Das Unternehmen scheitert jedoch an Mohlbergs Absage. Baumstark an Mohlberg, 30.10.1920 (AML V A 15b): „Du [Mohlberg; S. H.] und die Leute Deines politischen Standpunktes hegt ja immer die Befürchtung antikatholischer Instinkte gegen unsere Partei, und wahr ist soviel natürlich, daß das ewige Sichidentifizieren des Zentrums mit der katholischen Kirche, der Skandal des deutschfeindlichen parteiischen Waltens eines Ratti und der Hetzarbeit des polnischen Klerus […], der Mißbrauch, den vollends ein moralisch gerichtetes Subjekt wie Erzberger mit Religion, Kirche und Papst treibt, bei den protestantischen Mitgliedern der Partei, in specie etwa den protestantischen Pastoren, den umgekehrten Verdacht wecken muß, als sei es die katholische Kirche, die überall der Regung Deutschvölkischer Begeisterung hemmend und feindlich gegenüberstehe. Gegen solche Vorurteile kämpfen wir gläubige Katholiken im Schoße der Partei mit Zähigkeit und Erfolg und wissen, dadurch das Beste für unsere Kirche wie für unser unglückliches Vaterland zu tun". Mit der „Partei" ist wohl die Deutschnationale Volkspartei gemeint; vgl. Baumstark an Ildefons Herwegen, 11.11.1920 und 13.06.1921 (AML III A 117) und Albert, Benediktinerabtei 22, 24, 28. Baumstarks spätere Sympathie für Mussolini und Aversion gegen das Zentrum siehe Baumstark an Mohlberg, 05.08.1926 (AML V A 15b).

[24] P. Bukovec, Anton Baumstark (1872–1948), in: ders. 2014, 497–549, hier 523.

[25] Selbstbezeichnung Baumstark an Herwegen, 29.12.1938 (AML III A 117). Nicht nach dem „Heldentod" zweier seiner Söhne, sondern nach Hitlers „theatralischem Hochzeits- und Selbstmordende" kam er zur Besinnung. Baumstark an Carl Maria Kaufmann, 05.05.1946 (Privatbesitz Annegret Wolf bzw. jetzt Nachlass Kaufmann im Diözesanarchiv Limburg). Vgl. Bukovec 2014, 538 Anm. 228.

[26] Bukovec 2014, 532.

Baumstarks nationalsozialistische Gesinnung ist nicht spurlos an seinen liturgiehistorischen Forschungen vorbeigegangen, sondern lenkt ihn auf die Bahn völkischen Denkens:[27] Die spezifische Ausprägung der Liturgiefamilien sei vom „Blut" der betreffenden Völker bestimmt worden. Zum römischen „Blut" gehöre das Bauerntum, der militärische Charakter, die strengen Rechtsformen und das Konservative. Hinzu komme in der Weiterentwicklung der römischen Liturgie die „germanische Blutart", für die Kriegsfreude und Innerlichkeit typisch seien. Solche Töne liest man in Baumstarks weit verbreiteten Büchlein „Vom geschichtlichen Werden der Liturgie", das schon 1923 in der Laacher Reihe „Ecclesia Orans" erschien.[28] Diese Richtung wird von Baumstark dann allerdings nicht erkennbar weiter ausgebaut. Jedenfalls meint Baumstarks Enkel Reinhold Baumstark (München) auf der Grundlage des Nachlasses: „Soweit ich mich in die Schriften meines Großvaters eingelesen habe, kann ich bestätigen, dass – gottlob – keine seiner unsäglichen politischen Überzeugungen Eingang in das wissenschaftliche Werk des Liturgie-Forschers gefunden haben. Seine Schriften sind damit nicht braun besudelt. Die Frage des ‚Völkischen' in ganz allgemeinem, nicht nationalsozialistischen Sinn bestimmt natürlich das Werk des Orientalisten, wie sich überhaupt Anton Baumstark vor allem in seinen kunsthistorischen Arbeiten als nicht unkritischer Weggefährte von Josef Strzygowsky erweist. Doch auch hier spielt die politische Überzeugung keinerlei Rolle in den diesbezüglichen Schriften".[29]

Trotzdem nimmt man in Maria Laach Baumstarks Parteizugehörigkeit zum Vorwand, den unbequemen Mann loszuwerden. Dazu kommt es, als Baumstark Odo Casel 1935 für das „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft", dessen Mitherausgeber er ist, einen Beitrag über den Römischen Messkanon anbietet.[30] Daraufhin schließt Casel nach Rücksprache mit Herwegen den unliebsamen Professor von der Redaktion aus. Ursache dürfte in erster Linie Baumstarks Distanz zur Mysterienlehre gewesen sein,[31] seine nationalsozialistische Propagandatätigkeit kam

---

27 Scherzberg 2017, 248f.

28 Baumstark 1923, 85.

29 Schreiben an Stefan Heid, 26.08.2019.

30 Vgl. Baumstark an Herwegen, 31.12.1934 (AML III A 117).

31 A. Mayer an Casel, 28.10.1935 (AML C I 1 Allg. Korr. Ma). Siehe aber auch Herwegen an Casel, 13.09.1934 (AML C I 2 Korr. mit Laacher Äbten): „Bei meiner nächsten Anwesenheit in H[erstelle] wollen wir die Angelegenheit des Titelblattes bezgw. [!] die Ausschaltung des Prof. Baumstark überlegen. Es wird jedenfalls gut sein, nichts zu überstürzen und vor allem in Aeusserungen mündlich und schriftlich sehr zurückhaltend und vorsichtig zu sein. Soeben höre ich, dass B[aumstark] sich von Münster und von der activen Tätigkeit als Professor zurückziehen und in Bonn sein Domizil aufschlagen will. Sollte sich das verwirklichen, so könnte ja schon sein Ausscheiden aus dem Lehramt [in Münster; S. H.] einen Vorwand bieten, um ihn aus der Reihe der Herausgeber zu entfernen". Casel an Baumstark, 28.03.1935 (AML C I 1) begründet Baumstarks Ausscheiden aus der Redaktion tatsächlich mit dessen Emeritierung. Herwegen an Casel, 25.01.1935 (AML C I 2 Korr. mit Laacher Äbten): „Was Prof. B[aumstark] betrifft, so ist das eine sehr gefährliche Sache, zumal hier in der

hinzu.[32] Das besagte Manuskript enthielt nämlich ein offenes Bekenntnis zum Nationalsozialismus. Und zwar sprach Baumstark einleitend von einer Zeitenwende der gesamten geistigen Haltung des abendländischen Menschen, insofern durch den Nationalsozialismus die Epoche des Intellektualismus und der rationalistischen Kritik ende.[33]

Derselbe Gedanke findet sich schon 1934 in einem Brief an Abt Herwegen. Baumstark schreibt dort:

> „Wenn man in die letzten Gründe der neuen nationalsozialistischen Seelenhaltung – wie ich mich statt des sehr missverständlichen ‚Weltanschauung' auszudrücken pflege – eindringt, so ist es ja allerdings höchst begreiflich, dass ihrer so ganz auf das Irrationale und die Gemeinschaft eingestellten Art nichts fremder und feindseliger oder doch verständnisloser gegenüberstehen kann, als der bislange [!] auf Deutschlands Hochschulen herrschend gewesene Rationalismus des liberalistisch-individualistischen Zeitalters. […] Insbesondere beschäftigt mich innerlich immer wieder die starke Wesensverwandtschaft, die gerade nach der Seite der liturgischen Bewegung hin mit deren Betonung des Mysteriums und der den religiösen Subjektivismus überwindenden Gemeinschaftsidee besteht. Ich gedenke, im nächsten Semester in einem einstündigen Publicum über ‚Nationalsozialismus als geistesgeschichtliche Zeitenwende' den Versuch zu machen, den Dingen, so wie ich sie sehe, bis in die letzten Gründe nachzugehen".[34]

Baumstark bringt dann die kulturkritischen Stereotypen des modernen Individualismus, Rationalismus und Technizismus. Dazu wäre es nicht gekommen, wenn sich Frühchristentum und „germanische Geistesart" direkt, ohne die griechischen Spätantike, miteinander verbunden hätten. Das Germanische ist also sozusagen verdorben worden und muss wiederhergestellt

Gegend und im übrigen Deutschland von den intimen Vorgängen nichts bekannt ist. Der kleine Kreis um Münster ist dafür nicht massgebend. Zudem schreibt mir B[aumstark] selbst zu Weihnachten, er werde jetzt wieder intensiv am Jahrbuch mitarbeiten und Ihnen demnächst einen langen Aufsatz schicken. Eine Zurückweisung B[aumstark]s könnte u. U. zu schweren Konflikten und Katastrophen führen. Ich bitte daher, in diesem Punkte nichts zu überstürzen". Herwegen an Casel, 05.05.1935 (AML C I 2 Korr. mit Laacher Äbten): „[…] dass es sich hier um eine interne Angelegenheit der Redaktion handelt, in die ich nicht eingreifen werde. Sollen sich weiterhin Schwierigkeiten ergeben, so können Sie ja die Herrn namhaft machen, die sich gegen die weitere Redaktionstätigkeit des H. Prof. Baumstark ausgesprochen haben".

32 Vgl. Scherzberg 2017, 253.

33 Baumstark an Mohlberg, 05.12.1937 (AML V A 15b).

34 Baumstark an Herwegen, 01.01.1934 (AML III A 117). Baumstark erwähnt auch, dass er womöglich als Funktionär der nationalsozialistischen „Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher" in Rom eingesetzt werde, um gegen die Ablehnung des NS-Staates auf kirchlicher Seite zu agitieren. Das Zitat schon bei Albert 22 Anm. 22; Scherzberg 2017, 249.

werden. Die Wiederherstellung der germanischen Gemeinschaftsidee sei nun die gemeinsame Bemühung der Liturgischen Bewegung Maria Laachs (durch seine Mysterienlehre) und des Nationalsozialismus.

Es ist erschreckend, in welchen Unsinn sich Wissenschaftler versteigen. Baumstark will damit den Laacher Mönchen doch noch den Nationalsozialismus schmackhaft machen. Herwegen und Casel fallen allerdings zu diesem Zeitpunkt nicht mehr auf eine solche Anbiederung herein. Der Nationalsozialismus entspricht nicht ihrer politischen Welt. Im Vordergrund steht auch 1935 bei Herwegen und Casel einfach der Wunsch, alle Autoren vom „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft" fernzuhalten, die nicht völlig mit der Mysterienlehre konform gehen. Da Casel Baumstark sein Bekenntnis zur Mysterienlehre nicht abkauft und ihn in Wirklichkeit für einen ihrer stärksten Kritiker hält, wird das der eigentliche Anlass gewesen sein, den unliebsamen Autor loszuwerden.[35] Anderenfalls wäre es ein Leichtes gewesen, die nationalsozialistischen Phrasen einfach aus dem Manuskript zu streichen und den Rest zu veröffentlichen.[36]

Baumstark ist allerdings zu verrannt, um die eigentliche Absicht Casels zu durchschauen. Er interpretiert seinen Rauswurf folgendermaßen:

> „Dann aber hat Pater Odo auf Drängen gewisser anonymer Kreise der ‚katholischen Wissenschaft' mich gegen meinen Willen aus der Trias der Herausgeber des Jahrbuches ausgebootet: nicht offen eingestandener Grund die sehr übelen [!] Ehrabschneidungen und Verläumdungen [!], zu deren Opfer unter der Aegide des großen Bischofs Clemens August von Münster mich der politische Katholizismus wegen meines – ich darf wohl sagen: mannhaften – Eintretens für die Sache der NSDAP machte, d. h. letztenendes [!] dieses Eintreten selbst".[37]

---

[35] Casel an Mayer, 21.09.1943 und Casel an Georg Englhardt, 08.07.1944 (AML C I Allg. Korr. Mc): Casel hält Baumstark für einen scharfen Gegner der Mysterienlehre und er sei daher (ebenso wie Klauser) von der Mitarbeit am „Jahrbuch" ausgeschlossen.

[36] Das geschah dann auf Vermittlung von Leo Kunibert Mohlberg (1878–1963) anderswo, nämlich in den römischen *Ephemerides Liturgicae*: Baumstark 1939.

[37] Baumstark an Mohlberg, 14.02.1937 (AML V A 15b). Baumstark an Herwegen, 23.04.1935 (AML C I 1): „Was ich befürchte, […] ist dieses, dass für den Wunsch, meinen Namen auf dem Jahrbuch verschwinden zu sehen, tatsächlich unmittelbar oder mittelbar eine Einflussnahme Sr. Excellenz des Bischofs von Münster massgeblich war, der mich wegen meines kämpferischen Einsatzes für die Nationalsozialistische Bewegung und den von ihr geschaffenen neuen deutschen Staat mit einem Hasse verfolgt, den ich leider im Hinblick auf die skrupellose Wahllosigkeit der angewandten auch gemeinsten Mittel nur als diabolisch zu bezeichnen vermag". Ähnlich Baumstark an Hans Lietzmann, 01.09.1935 (Aland 1979, 826). Siehe auch Albert 2004, 219 Anm. 101 und Morsey 2002, 48f, 137f, 180, 191, 194, 241. Baumstark an Mohlberg, 27.12.1937 (AML V A 15b) über Casel: „der Mysterienoberkoch und seine dunklen Hintermänner". Baumstark beendet durchgehend seine Briefe mit „Heil Hitler!".

Der gekränkte Baumstark tut Casel mit dieser Interpretation wohl doch zu viel Ehre an,[38] dem es immer nur um seine Mysterienlehre geht. Bestätigt wird diese Einschätzung am Beispiel eines anderen nationalsozialistischen Gegners der Mysterienlehre, Karl Adam. Casel beschwert sich keineswegs über dessen ideologische Verirrung, sondern über dessen Ignoranz gegenüber seiner Mysterienlehre:

> „Ich würde mich nicht wundern, wenn Adam tatsächlich die Mysterienlehre angriffe, die er nach eigenem Geständnis nie verstanden hat und auch aus seiner Theologie heraus nie verstehen wird, da er ja ein ganz anderes Bild von Christus hat, als es die Liturgie bietet. Ich las von ihm sein Buch über Jesus Christus und das Büchlein: ‚Christus unser Bruder' und fand in beiden ein sehr humanistisch verwässertes Christentum".[39]

Zu den Kuriositäten gehört es dann, wie Baumstark nach Kriegsende seine Entnazifizierung gelingt. Um sich gegenüber der britischen Militärregierung politisch reinzuwaschen, verweist er darauf, dass er immer Anhänger der Liturgische Bewegung gewesen und in Verbindung mit Maria Laach gestanden habe.[40] Und es ist dann ausgerechnet Herwegen, der ihm ohne Zögern den entsprechenden Persilschein ausstellt.[41]

3 Das Zeitgemäße und das Sperrige der Mysterientheorie (Odo Casel)

Der Benediktiner Odo Casel aus Maria Laach war ein Schützling Herwegens und teilte dessen Kritik an der modernen Kultur.[42] Er verbrachte die meiste Zeit seines Wirkens weit abseits im Kloster Herstelle. In die Liturgiegeschichte eingegangen ist er vor allem durch seine Mysterienlehre,[43] die er in seinem „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft" mit Leidenschaft gegen jedwede Kritik verteidigte.[44] Casel leitet das originäre christliche Liturgieverständnis aus den

---

38 Auch Häussling 1982, 7 Anm. 31 und 12 Anm. 56 glaubt Baumstark zu sehr.

39 Casel an Meister, 18.02.1944 (AML C I 1 Allg. Korr. LM).

40 Baumstark an Herwegen, 11.12.1945 (AML III A 117).

41 Herwegen an die Hohe englische Militärregierung, 18.12.1945 (AML III A 117). Vgl. Bukovec 2014, 540.

42 Insgesamt lesenswert zu Casel ist Ruster 1997, 247–268.

43 Casel besteht darauf, dass er und nicht etwa Herwegen die Mysterienlehre entwickelt habe. Casel an Mayer, 03.06.1947 und 25.08.1947 (AML C I Allg. Korr. Mc).

44 Kritik an dieser Monopolisierung des Jahrbuchs übt Klauser an Casel, 13.03.1925 (AML C I 1). Vgl. Fittkau 1953, 22.

antiken Mysterienkulten ab. Sein Ansatz spielt für die Liturgische Bewegung eine erhebliche Rolle.[45] Da nun von Herwegen und Baumstark eine Art Komplizenschaft der Liturgischen Bewegung und speziell der Mysterienfeier mit dem Nationalsozialismus postuliert wird, stellt sich die Frage, ob dies nur eine opportunistische Spinnerei ist oder ob hier wirklich eine Geistesverwandtschaft besteht.

M. E. kann eine solche Geistesverwandtschaft schwerlich behauptet werden. Richard Faber hat zwar auf die gesellschaftspolitisch konservative, prä-faschistische Textur der Laacher Mysterientheorie hingewiesen.[46] Aber der Nationalsozialismus war eben alles andere als konservativ; er war revolutionär und mit seiner Ideologie unerhört neu. Casel hat zwar anfangs gegenüber dem Nationalsozialismus eine gewisse politische Erwartungshaltung entgegengebracht,[47] ihn aber grundsätzlich abgelehnt.[48] Casel teilte zwar das verbreitete Gefühl einer Zeitenwende, aber er sah sie anders als der politische Mainstream. Für ihn vollzog sich, geradezu gegenläufig zur Nazi-Propaganda, eine Wende von der Vermassung und vom Individualismus zur wahren Gemeinschaft, wie sie in der Mysterienliturgie besteht.[49] Die Zeitgeschichte ist für ihn nur als

---

45 Zum ambivalenten Verhältnis Casels zur Liturgischen Bewegung siehe Krause 2007, 118–121.

46 Ruster 1997, 253f. Faber 1982.

47 Hans Lietzmann an Odo Casel: „Für Ihren Brief danke ich auch besonders und freue mich, mit Ihnen in der Beurteilung der politischen Lage überein zu stimmen. Wenn nur das Zentrum in eine vernünftige Bahn einschwenkt […]. Hätte man Hitler rechtzeitig zur Mitarbeit herangezogen, so würde manches im Wege ruhiger Entwicklung erreicht worden sein, was jetzt mit revolutionärem Zugriff erobert wird. Vor allem wünsche ich, daß die katholische Kirche, also der Episcopat, seine Stellung zu den Nazis revidiert. Denn so etwas wie einen Kulturkampf können wir jetzt am allerwenigsten gebrauchen"; H. Lietzmann an Casel, 20.03.1933 (AML C I 1 Allg. Korr. KL).

48 Kranemann 2014, 239 meint, Casel haben den NS „zutiefst verachtet". Letztlich war Casel dann auch durch das Regime gefährdet. „Die zwölf Jahre waren für uns nicht leicht, da unsere Existenz [im Kloster Herstelle] durch die Nazis immer bedroht war"; Casel an Helmut Hatzfeld, 26.08.1946 (AML C I 1). Casel an Quasten, 29.05.1946 (AML C I 1): „Mit Dank gegen Gott müssen wir sagen, dass wir die Jahre der Naziherrschaft und des Krieges ungeschädigt überstehen konnten. Wir schwebten immer freilich in Angst und Not, da jeden Tag die Ausweisung und Enteignung erfolgen konnte. Manchmal war es auch nahe davor; aber immer wieder hat Gottes Güte uns gerettet. Ich hatte auch immer die feste Zuversicht, dass die Sache der Bösen nie auf die Dauer siegen würde. Aber ich wusste auch, dass die Naziherrschaft nur von aussen gestürzt werden konnte". Vgl. Häussling 1982, 7 Anm. 31.

49 Casel an Quasten, 17.08.1940 (AML S7 Casel Manuskripte): „Wir stehen ja in einer großen Weltenwende, wo sich das Echte und Wahre unter vielen Kämpfen durchsetzen muß". Casel an Mayer, 07.04.1943 (AML C I Allg. Korr. Mc): „Da zur Zeit der Widerstand gegen die Liturgie und gegen die Mysterienlehre in unserem Vaterlande wohl am stärksten ist, scheint man also erst als Prophet ins Ausland gehen zu müssen". Casel an Abt-Präses, 16.01.1941 (AML S7 Casel Manuskripte) spricht nur von einem innerkirchlichen Kampf und einer innerkirchlichen Zeitenwende. Ähnlich Casel [an Herwegen], 28.02.1942 (AML S7 Casel Manuskripte).

„Wende zum Mysterium" zu verstehen.[50] Nur in diesem gänzlich a-politischen Sinne hofft er mit der Mysterienliturgie das anzubieten, was „in gegenwärtiger Stunde der allgemeinsten Not etwas zu sagen u. viel zu bieten hat".[51]

Dabei grenzt er sich durchaus, wenn auch nur mit leisen Tönen, vom Mystizismus des braunen Neuheidentums ab. Wie er nämlich jede abweichende Interpretation seiner Mysterientheorie in der Liturgischen Bewegung bekämpft, so sieht er sich auch in Opposition zu Versuchen eines völkisch-germanisch interpretierten Mysterienkults.[52] In diese Richtung weist seine Distanzierung von Johannes Pinsk (1891–1957) in Berlin, der zwar die römisch-hellenistische Mysterienlehre und die Kritik des germanischen Subjektivismus von Casel übernimmt,[53] aber die Kirche allzu eng auf einzelne Volkskulturen, speziell die germanische, anwenden will.[54] Das alles bleibt aber weit unterhalb der öffentlichen Wahrnehmung. In erster Linie bietet sich für Casel der Kult als Rückzugsort von der politischen Bühne in die innerliche Liturgiegemeinde an.[55]

Auch in anderer Hinsicht war Casel zu sperrig für eine nationalsozialistische Vereinnahmung. Casel verficht die Stereotype des individualistischen deutschen Mittelalters, das er nun gerade zugunsten der frühchristlich-griechischen Mysterienlehre liturgisch überwinden will.[56]

---

50 Scherzberg 2017, 253; Ruster 1997, 252f. Casel an Sr. Margarete Ulbrich, 21.02.1945 (AML S7 Casel Manuskripte): „Gerade die heutige Zeit ist ohne das grosse Christusmysterium gar nicht zu verstehen. Es findet ja heute eine Art Gericht über den egozentrischen Individualismus statt, freilich auch über die Vermassung, die das letzte Ergebnis der Vereinzelung ist; denn die Masse besteht schliesslich aus einzelnen. Wie ganz anders ist es im corpus Christi, wo jeder ein Glied ist, aber ein notwendiges und unersetzliches Glied in der grossen Einheit, deren Haupt der Kyrios ist, der sich für seinen Leib opfert". Das ist bereits die stärkste Aussage Casels über die Kriegszeit. Er hat nie die Mysterientheologie als ein Pharmakon gegen den Nationalsozialismus ins Feld geführt. Wie wenig er den Nationalsozialismus überhaupt wahrnahm, zeigt Casel an August Millberger, 31.08.1944 (AML C I 1 Allg. Korr. LM): „Aber wir müssen uns immer vor Augen halten, dass seit vielen Jahrhunderten das Mysteriumsdenken im Abendland sehr zurückgedrängt worden ist, da es dem gesamten Zeitgeiste widersprach. Wenn heute Gott uns das Mysterium offenbart, so ist das eine grosse Gnade, und wir dürfen uns nicht verwundern, wenn viele – auch Wohlmeinende – dagegen sind, weil sie eben in einer ganz anderen Denkweise erzogen worden sind".

51 Casel [an Herwegen], 28.02.1942 (AML S7 Casel Manuskripte).

52 So wohl zurecht Scherzberg 2017, 253f.

53 Pinsk 1935, 40.

54 Casel an Jos. Bernhart, 10.10.1935 (AML C I Allg. Korr. Mc). Vgl. Bernhart 1935–1936, 459. Pinsk 1935, 54 hofft gar, dass das deutsche Volk in Christi Kirche „zu seiner Vollendung im Irdischen kommt und dann die Spitze jenes einen Reiches bilden kann, in dem erst die eine Kirche Christi ihren ganzen strahlenden Glanz als Kirche der Völker ungebrochen wird entfalten können".

55 Ruster 1997, 263–268.

56 Herwegen 1926, 16, 26f. Zum Topos des individualistischen deutschen Mittelalters siehe auch Baumstark an Herwegen, 15.11.1925 (AML III A 117).

Er sieht bei der Christianisierung der germanischen Völker die ursprüngliche Mysterienliturgie entstellt.[57] Durch Einfluss der sentimentalen, individualistischen germanischen Denkweise seien außerliturgische Frömmigkeit und Volksfrömmigkeit in die Liturgie eingedrungen, die aber durch die Reformen Pius' V. und Pius' X. wieder entfernt wurden.[58] Weniger germanischer Einfluss war also für Casel wünschenswert. Nicht viel anders sieht es Casels enger Mitarbeiter Anton L. Mayer (1891–1982) in einem Beitrag über „Altchristliche Liturgie und Germanentum". Dieser hält den an sich verwerflichen germanischen Subjektivismus „einer dem Naturhaften noch näheren Rasse" zugute,[59] während sozusagen die heutigen Germanen für die objektive Liturgie reif seien. Ein anderer Anhänger der Mysterientheorie, der ehemalige Laacher Mönch Antonius Wintersig (1900–1942), sinniert darüber, weshalb sich die alten Germanen von ihrer „völkischen Religion" her schwertaten, die christliche Liturgie zu akzeptieren.[60] Wintersig hält die Missionierung Deutschlands deshalb für gescheitert, weil „für das Volk in seiner eigentlichen Lebensbreite die Liturgie nicht zum lebendigen Vollzug kam", sondern nur von Klerikern und Mönchen separiert vom Volk vollzogen wurde.

Im Grunde genommen verheddern sich hier die Verteidiger der Mysterienliturgie in völkischem Gedankengut[61] mit dem Resultat, das alles nur noch schlimmer wird. Denn sie bestärken in jeder Hinsicht den Eindruck, dass sich die Germanen mit der christlichen Liturgie schwertaten. Will man an der Mysterienliturgie festhalten, bleibt eigentlich nur, sie nun nachträglich so weit wie möglich zu germanisieren. Aber genau diesem Anliegen schiebt Casel einen Riegel vor, indem er Forderungen einer Verdeutschung der Liturgie eine Absage erteilt.[62] Interessant ist, dass holländische Benediktiner Casel so verstanden, als werde ein Pneuma-erfüllter Enthusiasmus eine neue,

---

57 Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 10 (1930) 188.

58 Mysterium. Gesammelte Arbeiten Laacher Mönche (Münster 1926) 61.

59 Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 5 (1925) 94.

60 Winterswyl 1935a, 31. Vgl. ders. 1935b; ders. 1935c.

61 Mohlberg an Casel, 30.06.1926 (AML C I Allg. Korr. Mc) bemerkt, Mayer idealisiere die Germanen und sei wohl unbewusst völkisch eingestellt. Mohlberg gibt hier die Meinung von Gustav Schnürer wieder. Mayer verhedderte sich einige Jahre später in dem Aufsatz „Liturgie und Volkskunde" in Unterscheidungen zwischen einem germanischen und einem östlich-slawischen Volkscharakter und dessen Einfluss auf die Mysterienliturgie; Mayer-Pfannholz 1931–1932.

62 Casel 1923, 143; ders. 1932, 91. Casel an Mayer, 07.09.1943 (AML C I Allg. Korr. Mc): „Ich bin übrigens keineswegs grundsätzlich dagegen, daß man unter gewissen Umständen die deutsche Sprache in der Liturgie z. B. einer Dorfgemeinde anwendet; nur muß prinzipiell die sakrale Sprache heute wohl mehr als je verteidigt werden". Birnbaum 1926, 149: Guéranger verteidigt die lateinische Kultsprache ganz ähnlich wie später Casel mit dem Mysterium, mit Polemik gegen die „sprachreinigungssüchtigen Christen". „Den profanen Blicken, gleich einer entehrten Jungfrau, ausgesetzt, hat die Liturgie, von diesem Augenblicke an, ihren geheiligten Charakter verloren, und das Volk wird bald finden, daß es nicht der Mühe wert ist, sich in seinen Arbeiten oder in seinem Vergnügen stören zu lassen, um reden zu hören, wie man auf dem öffentlichen Markte spricht" (Gueranger).

volkssprachliche Liturgie schaffen, die allerdings Gefahr laufe, als nationale Liturgie in eine individualistische Frömmigkeit zurückzufallen.[63] Genau diese Gefahr der Re-Subjektivierung sieht Casel, wenn die Liturgie verdeutscht wird. An den Obergefreiten Ladislaus-Michael Pawlicki im Felde, der wohl Anstoß am Latein nahm, schreibt Casel im Herbst 1944:

> „Sie wissen, dass das Wort auch für mich ein wahres sacramentum ist, bei dem es auch – wenn auch nicht in erster Linie – auf den Klang und die geradezu magische Kraft ankommt. […] Aber im vollen Sinne ist diese Kraft nur dort vorhanden, wo das Wort wirklich aus dem Munde Gottes kommt. Die neueren Versuche, Liturgie zu schaffen, lassen deutlich merken, dass nicht Gott selbst spricht, sondern dass der Mensch versucht, Gott nachzuahmen. Deshalb werden Sie gewiss mit mir der Meinung sein, dass in der wahren traditionellen Liturgie der Kirche allein die wahre Magie des Wortes zu finden ist. Solange freilich die neuere Wissenschaftlichkeit in der Theologie herrscht, wird der Sinn für das Wort nicht wiederkehren, da dieser mit der echten Gnosis verbunden ist".[64]

Mit seiner Ablehnung einer Verdeutschung macht Casel seine Theologie restlos inkompatibel mit jeder Germanisierungsidee und völkischen Lesart. Casel will den Ritus in keiner Weise verändern[65]. Die Liturgie ist für ihn wie die byzantinische „göttliche Liturgie" sakrosankt und gerade nicht wie der evangelische Kultus in ständiger „liturgischer Unruhe".[66]

Inkompatibel ist Casels Ansatz auch in Hinsicht auf das „Volk". Casel kann weder politisch etwas mit dem Volk anfangen,[67] noch kennt er ein biblisches oder liturgisches Volk (Gottes).[68]

---

[63] Adrian Korporaal an O. Casel, 26.06.1944 (AML C I 1 Allg. Korr. AB). Casel an Frau Genzmer, 14.08.1943 (AML S7 Casel Manuskripte) entfaltet Casels Argumente für die lat. Kultsprache, u. a.: „Wohin wir kämen, wenn heute etwa aus dem modernen Geiste heraus Liturgie geschaffen würde, daran kann man nur mit Schaudern denken. Man braucht nur so manche modernen Gebete zu lesen, die aus dem modernen Subjektivismus hervorgegangen sind". Ein Plädoyer für die Volkssprache siehe Adrian Korporaal an O. Casel, 25.12.1943 (AML C I 1 Allg. Korr. AB).

[64] Casel an Pawlicki, 05.09.1944 (AML S7 Casel Manuskripte).

[65] Casel 1932, 20. Casel 1926–1927, 19: „Die Liturgie soll nicht erneuert werden, erst recht nicht aus dem Geiste der Antike. Aber die Liturgie soll zu neuem Leben erwachen". Ebd. 14: Die Form der Messe ist erstarrt, gleichsam eingefroren, muss aber nur aufgetaut werden.

[66] Casel 1926–1927, 16.

[67] O. Casel, Ms. „Ideen und Männer" (1919/1920) (AML S7 Casel Korr.): Casel entwickelt seine politischen Ansichten, gegen Individualismus, Bolschewismus und Erzbergers „Volksstaat" mit „Volkssouveränität"; Letzteres hält er für undeutsch und unkatholisch.

[68] Das lässt sich leicht feststellen, insofern in den Stichwortregistern das „Volk" oder „Volk Gottes" oder „Volk Israel" im dem 1921 bis 1935 von Casel herausgegebenen Jahrbuch für Liturgiewissenschaft" weder unter dem Stichwort Kirche noch als eigenes Stichwort auftaucht. Das bleibt auch so in dem 1950 begonnenen „Archiv für Liturgiewissenschaft", das noch eine Reihe von Jahren als eine

Historisch gesehen steht sein Mysterienkonzept gegen jeden Staatskult.[69] Das Mysterium wendet sich nicht an die Rasse oder das Volk, sondern an den religiös bewegten Einzelnen, aber so, dass es ihn sofort „in eine Gemeinde einordnet".[70] Casel bezeichnet „die Kirche als die wahre christl[iche] Volksgemeinschaft, in der allein wir durch die Gemeinschaft der Mysterien das richtige Verhältnis zu allen natürlichen Seinsordnungen, zu Familie u. Staat, erlangen".[71] Weil Liturgie alles ist,[72] hat für ihn das politische Volk keine eigene Bestimmung. Solche Aussagen lassen durchaus eine Frontstellung gegen das Nazi-Regime erkennen. Aber deutlicher wagt sich Casel nicht abzugrenzen. Der lebenslange Seelsorger eines Benediktinerinnenklosters kennt nur den geschützten Raum der Kultgemeinde.[73] Das „Volk" bleibt für ihn letztlich eine Schablone und assoziiert das Wort „dumm": Das Volk sind jene, die erst noch über die Mysterienfeier aufgeklärt werden müssen. Darin besteht im Übrigen auch die ganze „liturgische Erneuerung": nicht in neuen Riten, sondern in der Einführung der Gläubigen in das Kultmysterium.[74] Ist diese Initation geschehen, finden sie im Kult die wahrhaft „volkstümliche" Liturgie, da das Volk die Mystik, das Irrationale liebe.[75] Das sind sicher elitäre Wunschträume.

Art Gralshüter der Casel'schen Mysterientheorie auftrat. Erstmals 1958 scheint Maria Laach das Volk Gottes wahrzunehmen, und zwar ausgerechnet in einer Rezension zu Joseph Ratzinger, Das Volk und Haus Gottes bei Augustinus (ALW 5,2, 1958, 449ff.). Als Dominikus Koster noch während des Krieges die alttestamentliche Vorstellung vom „Volk Gottes" aufbringt, reagiert Casel allergisch, weil er seine Mysterientheorie gefährdet sieht. „Derselbe Kampf tobt heute auf der ganzen Linie der Theologie, wie sich das vor allem aus dem Buch von P. Koster O.P.: ‚Ekklesiologie im Werden' ergibt, der freilich viel Zustimmung von Theologen empfängt, die das Wehen des neuen Geistes noch nicht bemerkt haben. Man will mit Gewalt die ganze Christusmystik des hl. Paulus und der Kirchenväter, die Lehre vom Corpus-Christi-mysticum und die damit eng zusammenhängende Lehre vom Kultmysterium beseitigen"; Casel [an Herwegen], 28.02.1942 (AML S7 Casel Manuskripte). Siehe insgesamt Keller 1970.

69 Casel 1923, 13f: Scharfer Gegensatz zwischen Mysterienkulten und formalistischem Staatskult. „Hier [in den Mysterienkulten] ist er nicht Staatsbürger, sondern einfachhin Mensch".

70 Casel 1932, 101.

71 O. Casel, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 13 (1933) 199, zu Herwegen 1931 mit dem Kapitel „Die Weihe der Volksgemeinschaft durch die Kirche".

72 Vgl. Ruster 1997, 255f. Casel an Sr. Margarete Ulbrich, 25.01.1944 (AML S7 Casel Manuskripte): Casel wehrt sich gegen den Vorwurf des Panliturgismus („Nur-Liturgie"), bestätigt ihn aber indirekt: „Faßt man aber Liturgie im ebengenannten Sinne [der Mysterienlehre], so kann es ja außerhalb der Liturgie nichts mehr geben". Totalitarismus auch insofern, als Casel das Christentum an sich als „Mysterium" bzw. Mysterienreligion erklärt (Casel 1932, 21, 27).

73 Vgl. Ruster 1997, 255.

74 Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 10 (1930) 188.

75 Casel 1932, 91. Casel an Mayer, 08.02.1944 (AML C I Allg. Korr. Mc) über einen Hirtenbrief, der die Eucharistie mit der Lehre von Billot begründet, „die doch jetzt längst überholt ist. Weshalb muß man denn dem Volk die einfache Wahrheit vorenthalten und ihm dafür eine komplizierte Theorie

Casel schwebt als geheimes Ideal die byzantinische Liturgie vor,[76] in der etwa die Ikonostase das Geheimnis den Blicken entzieht.[77] Er möchte auch keinen „Volksaltar": Der Altar soll nicht in die Mitte der Gemeinde gerückt werden.[78] Vor allem aber ist er strikt gegen jeden „Demokratismus" und „Laizismus".[79] In der Liturgie soll jeder an seinem hierarchischen Platz bleiben, ob Kleriker, Gottgeweihter oder Laie.[80]

Es gibt aber auch ein Element der Casel'schen Mysterientheorie, das in fataler Weise dem Nationalsozialismus entgegenkommt. Casel führt nämlich die römische Liturgie auf die hellenistischen Mysterienkulte zurück und trennt sie scharf vom Kult des Alten Bundes.[81] Das kann man nicht einfach damit erklären, dass es damals im katholischen Raum noch keine alttestamentliche Exegese gab.[82] Es ist vielmehr eine religionsgeschichtliche und latent antijüdische Entscheidung, die zu einer Verdrängung der jüdischen Wurzeln christlicher Liturgie führt.[83] Hingegen weist ausgerechnet der Nazi Baumstark entschieden auf das synagogale und alttestamentliche Erbe der christlichen Liturgie hin[84] und stellt die Mysterientheorie deshalb im Kern in Frage.[85] Mit seiner Schlagseite machte sich Casel angreifbar. Interessanterweise meint der „Modernist" Joseph Schnitzer (1859–1940), er freue sich außerordentlich über die Laacher Mysterienlehre, „da er auch davon überzeugt sei, dass Paulus durch die Einführung der hellenistischen Mysterien in das Christentum dieses vor dem Rückfall in das Judentum bewahrt

vortragen, die in sich unklar und deshalb unverständlich ist. Die volle Mysterienlehre ist doch viel einfacher und daher auch viel volkstümlicher".

76 Vgl. Umberg 1928, 395.

77 Casel 1923, 143.

78 Casel 1932, 92 Anm. 1. Klauser an Casel, 10.02.1930 (AML C I 1): Er zelebriert die Schulmesse in der Krypta des Bonner Münsters zum Volk gewandt.

79 Casel 1923, VII. Der „wahre Führer" ist die Kirche (ebd. VII). O. Casel, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 10 (1930) 192; Casel 1932, 92. Casel 1923, 40f: Das rationalistische Abendland neigt zur „demokratischen Republik".

80 Nebel 2014, 83.

81 Ruster 1997, 262f. Vgl. etwa Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 10 (1930) 188.

82 Vgl. Häussling 2011, 238.

83 Ruster 1997, 263; Scherzberg 2017, 246.

84 Baumstark 1923, 13–21.

85 A. Mayer an Casel, 28.10.1935 (AML C I 1 Allg. Korr. Ma): „Was Dr. B[aumstark] gegen das ‚Mysterium' als solches zu sagen hatte, scheint […] eigentlich nur zu sein, daß Taufe u. Abendmahl eigentlich nichts mit dem antiken Mysterium zu tun hätten, sondern mit dem AT zusammen zu nehmen sind. Hier suchte ich, so gut ich konnte, ihn von diesem einseitigen (ungewollten) Historizismus abzubringen, indem ich ihm das Wesen des Mysteriums schlechthin in den Mittelpunkt rückte". Herwegen an Casel, 16.12.1930 (AML C I 2 Korr. mit Laacher Äbten) kritisiert bei Casel die „Quasimysterien des alten Bundes, wo gesagt wird, dass [!] Paschalamm z. B. sei rein diesseitig gedacht. Dann wäre es ja überhaupt kein religiöser Akt".

habe".[86] Es war ein kurzer Weg von der Verdrängung des Jüdischen zu dessen Eliminierung. Casels Theorie wurde daher auch von nationalsozialistischen Priestern für ihre liturgiereformerischen Ansichten im Sinne einer „Entjudung" der Liturgie vereinnahmt.[87]

Insgesamt wird man urteilen, dass die Mysterientheologie, wie sie in Maria Laach und Herstelle seit der Zwischenkriegszeit vertreten wurde, zur binnenkirchlichen Reformbewegung gehört und keine Dynamik in Richtung Nationalsozialismus freisetzt. Sie ist viel zu sperrig für eine nationalsozialistische Adaption. Unter ihren Gegnern und Befürwortern gibt es keine politische Präferenz. Zu den Verteidigern der Mysterienlehre zählt der anfangs dem Nationalsozialismus gegenüber offene Dogmatiker Michael Schmaus.[88] Unter den Gegnern der Mysterientheologie findet sich der Nazi Baumstark, weit mehr begegnen unter den Kritikern Casels aber überzeugte Gegner des Nationalsozialismus, etwa Erik Peterson[89] und Leo Kunibert Mohlberg,[90] aber auch Theodor Klauser,[91] der die Mysterientheologie für wissenschaftlich widerlegt und akademisch völlig isoliert hält.[92]

---

86 I. Herwegen an O. Casel, 16.06.1926 (AML C I 2 Korr. mit Laacher Äbten).

87 Siehe unten Anm. 121.

88 Vgl. Scherzberg 2008, 146–148; dies. 2011, 71–74. Casel an Mayer, 30.10.1935 und 07.12.1938 (AML C I Allg. Korr. Mc). Casel an Mayer, 10.12.1942 und 17.11.1947 (AML C I Allg. Korr. Mc): Schmaus distanziert sich von der Mysterienlehre. Positiv zu Schmaus' Haltung zur Mysterienlehre hingegen ein Bericht von Herwegen an Casel, 07.11.1942 (AML C I 2 Korr. mit Laacher Äbten).

89 Nichtweiss 1992, 414f. Peterson 1936, 3.

90 Vgl. Nichtweiss 1992, 424–426. Casel an Mayer, 15.02.1938 (AML C I Allg. Korr. Mc): „Übrigens hat selbst Don Cuniberto Mohlberg in der letzten Nummer der Ephemerides nicht umhin gekommt, die Mysterienlehre anzuerkennen, wenn auch in einer sehr törichten und kindischen Weise. Er behauptet nämlich, die Substanz der Mysterienlehre hätte schon in seinem Katechismus vor 50 Jahren gestanden". Zu Mohlbergs Aversion gegen den Nationalsozialismus siehe Baumstark an Mohlberg, 10.02.1938 (AML V A 15b): Mohlbergs Ingrimm gegen Baumstarks nationalsozialistische Haltung. Zu Mohlberg und Guardini siehe Langenbahn 2017, 215–234.

91 Trotzdem zählt Klauser nach dem Krieg Baumstark neben Herwegen und Casel zu den maßgeblichen Betreibern der liturgischen Erneuerung; Th. Klauser / A. Stuiber, in: EphLit 63 (1949) 352. Klauser ist glaubwürdig Gegner des Nationalsozialismus gewesen (ebd. 350).

92 Klauser an Casel, 28.07.1934 (AML C I 1): „Nicht leugnen lässt sich die Tatsache, dass die Mysterienlehre wenigstens in der von Ihnen vertretenen Fassung von der weit überlegenen Mehrzahl der Theologen und Historiker, ja von den meisten Theologen Ihres eigenen Ordens (ich erinnere nur an S. Anselmo, Beuron, Maredsous) abgelehnt wird". Vgl. Klauser an Casel, 18.08.1934 (AML C I 1). Casel an Mayer, 30.07.1938 (AML C I Allg. Korr. Mc): Klauser versteht nicht die Mysterienlehre und erkennt sie nicht an. Klauser an Casel, 23.08.1938 (AML C I 1): … dass die Mysterientheologie „in der Väterlehre keine ausreichende Stütze besitzt (vgl. neuerdings wieder das Ergebnis der Löwener Tagung)". Casel an Mayer, 31.03.1942 (AML C I Allg. Korr. Mc): Klauser echot nur die Kritik Dölgers an der Mysterienlehre. Beide eint eine „rein historisch-positivistische Einstellung". Vgl. Casel an Mayer, 25.09.1947 (AML C I Allg. Korr. Mc); Casel [an Herwegen], 04.09.1938 (AML S7 Casel Manuskripte). Klauser an Mayer, 23.08.1938 (AML C I Allg. Korr. Mc und C I 1): „Eine einseitige Abstellung des Jahrbuchs auf die Mysterienlehre ist heute weniger denn je vertretbar. Die ihr von

4 Liturgiereform im Dienst des Nationalsozialismus (Richard Kleine, Franz Seidl)

Nach dem Anschluss Österreichs 1938 haben die Priester Johann Pircher aus Südtirol (1886–1953) und Richard Kleine aus Düsseldorf (1891–1974) die „Arbeitsgemeinschaft für den religiösen Frieden" gegründet, ein Netzwerk nationalsozialistischer Priester. Nach dem Verbot durch die österreichischen Bischöfe arbeitet die Gruppe als „Kameradschaft" subversiv weiter. Die Priester bezogen in ihre Bemühungen, die katholische Kirche dem nationalsozialistischen Regime anzunähern, auch die Liturgie ein. Auch wenn sie anders als das Gros der Liturgischen Bewegung ideologisch motiviert waren, gab es Berührungspunkte mit Vertretern der Liturgischen Bewegung in Österreich und Deutschland (s. u.).

Von dem Nazi und Antisemiten Richard Kleine[93] liegt ein aussagekräftiges Typoskript vom 16. Juni 1940 vor:

> „Das Vaterland und die Liturgie unserer Kirche
>
> In der Liturgie unserer Kirche fehlt das Vaterland. Es gibt weder eine Messliturgie ‚pro patria', noch kommt überhaupt das Wort ‚Vaterland' im Ganzen vor. Die beiden Votivmessen ‚Zur Kriegszeit' und ‚Um Frieden' sind in ihrer Textgestaltung so weitgehend von der Geschichte Israels und des Judentum gestaltet, dass sie für uns heute eine bare Unmöglichkeit darstellen. Um nur Eines aus der Vielfalt der Unmöglichkeiten dieser Formulare herauszugreifen: aus der Messe ‚Um Frieden'. Im Introitus heisst es: ‚erhöre die Bitten deines Knechtes und deines Volkes Israel!' Die Epistel beginnt also: ‚Den Brüdern, den Juden in Aegypten, wünschen Heil und viel Wohlergehen die Brüder, die Juden zu Jerusalem und im Lande Judäa. Es möge euch Gott segnen und des Bundes gedenken, den er mit Abraham, Isaak und Jakob, seinen treuen Knechten, geschlossen hat … er verlasse euch nicht in böser Zeit: er, der Herr, unser Gott!' (Es sind die gleichen Unmöglichkeiten wie etwa es in der Brautmesse heisst: ‚Sie (die Braut) sei liebenswürdig ihrem Manne wie Rachel, weise wie Rebekka, langlebend und treu wie Sara', und um Schluss:

Casel gegebene Prägung ist heute m. E. schon erledigt. Alle Versuche, ihre patristische Fundierung zu erweisen, sind gescheitert". Klauser an Mayer, 02.11.1938 (AML C I Allg. Korr. Mc): „Es wird in weiten Kreisen, zumindest in denen der wirklich Sachverständigen, begrüsst werden, wenn einmal eine Pause in der uferlosen Darlegung und Verteidigung der episodisch höchst bedeutsamen, aber in der Sache meiner Überzeugung nach doch nicht mehr zu rettenden Mysterienlehre eintritt". Casel an August Millberger, 31.08.1944 (AML C I 1 Allg. Korr. LM): Guardini hat sich anfangs positiv zur Mysterienlehre gestellt, versteht aber deren theoretische Darlegung nicht. Vgl. Guardini an Casel, 08.10.1921 (AML C I 1 Allg. Korr. FGH).

93 Spicer 2008, 154–202; Scherzberg 2020, 243, 246.

‚Der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs sei mit euch!'). In den Fürbitten der Karfreitagsliturgie steht noch als Ueberrest aus vergangenen Zeiten ein Gebet für den Kaiser des Römischen Reiches. In den ‚Gebeten für verschiedene Anliegen' finden sich Orationen ‚für den Kaiser' und ‚für den König'.

Es verbleibt also vorderhand dem Priester und der Gemeinde vorbehalten, wie sie allsonntäglich ihr völkisches Ringen und Opfern auf den Altar legen. Die katholischen Deutschen durchleben ja ebenso in innerster Seele diesen Freiheitskampf ihres Volkes wie alle anderen Volksgenossen. Das hl. Messopfer aber ist für jeden gläubigen Katholiken der feierliche Augenblick, in dem er alles, was ihn innerlich erfüllt, auf den Altar legt, um dieses sein Opfer mit dem Kreuzesopfer Jesu Christi zu vereinigen. Wer wollte daran zweifeln, dass in solchem Opfer gläubiger katholischer Gemeinden das unvergleichliche Heldentum unseres Volkes nicht ihre ganze Seele erfüllte und ihr ganzes Beten durchpulste? Als diese deutschen Menschen in ihrer heissen Liebe zu ihrem Führer, ihrem Volk und Vaterland, als diese opferbereiten, stolzen, beglückten jungen und alten Menschen sind sie herbeigekommen, um Gott zu danken und ihn für weiterhin um seinen Segen zu bitten. Alles andere rein Persönliche ist in ihnen versunken; nur dem Vaterland und seiner Zukunft gilt die Inbrunst ihrer frommen Gebete.

Der Ablauf der Liturgie des Kirchenjahres braucht deswegen keinesfalls aus den Angeln gehoben zu werden, zumal er, recht verstanden, in einem echten Einklang mit dem Lebenskampf eines Volkes verläuft. Immer wieder mag diese Wahrheit auch aus den sonntäglichen Texten aufleuchten. Trotzdem aber kann es nicht sein, dass all das, was unser Volk heute bewegt, in diese sonntägliche Liturgie nach der Wahl ihrer Texte aus dem Evangelium und den Episteln auch nur annähernd eingefangen oder auch erschöpfend ausgeprägt werden könnte. Die prachtvolle Kunst der Gestaltung unserer Liturgie würde geradezu verlästert, wenn man ihr unterschieben wollte, dass jeweils jede Sonntagsliturgie dem bestmöglichen Ausdruck des Opfers verkörpere, zu dem die Gemeinde gerade an diesem Sonntag und in diesem Volke zum Gotteshause gekommen sei. Auch und gerade die Liturgie unserer Kirche verlangt die ganze Ehrlichkeit des Bekenntnisses, dass sie immer nur ein Versuch von Menschen ist, aus bestimmten Voraussetzungen den Gottesdienst zu gestalten. Nicht die in gewissem Sinne zeitgebundene Zusammenstellung der einzelnen Texte ist das Wesentliche; das Wesentliche verbleibt für alle Zeiten und alle Völker, ob die einzelne Gemeinde möglichst glückhaft und vollkommen ihr Herzensanliegen, ihr Opfer, mit dem Opfer Jesu Christi zu vereinigen mächtig sein kann. Heute kommt alles darauf an, dass wir die früheren liturgischen Leistungen aus dem Glauben nicht dadurch um ihre Zeugungskraft für die Zukunft bringen, dass wir sie einfach wie ein Evangelium verabsolutieren, anstatt sie fortzuentwickeln, ihnen ebenbürtige an die Seite zu stellen, ja, sie sogar noch zu übertreffen. Erst in dieser noch

grösseren liturgischen Leistung würde sich das grössere kirchengeschichtliche Zeitalter ankündigen.

Diese Aufgabe kann nicht überstürzt werden. Wir haben von liturgischer Gestaltung die Auffassung, dass sie angesichts der Heiligkeit ihres Gegenstandes ein Höchstmass künstlerisch-gläubiger Schöpferkraft voraussetzt. Solche Leistungen kann man nicht kommandieren oder aus dem Boden stampfen; man muss auf sie warten, aber beileibe nicht in der schicksalhaften Unbekümmertheit, dass sie, wenn es Gott gefallen sollte, einfach wie ein Gotteswunder über uns hereinbräche. Wir müssen den Weg bereiten helfen. Dazu wird vor allem die Predigt berufen sein. Der Prediger ist ja nicht bloss der Kommentator der jeweiligen liturgischen Texte. Und er ist nicht bloss eben der bevollmächtigte Priester, der die Verbindung des Opfers der Gemeinde mit dem Opfer Jesu Christi verwirklicht, indem er durch sein Wort Brot und Wein konsekriert. Vielmehr wird er sich gerade heute in unserem Volke berufen fühlen müssen, auch den echten Einklang des Opfers seiner deutschen Gemeinde mit dem Kreuzesopfer Jesu Christi durch seine Predigt zu vollziehen. Es muss einem deutschen Priester heute vor allem darauf ankommen, durch die Predigt jene unmittelbare Verbindung seiner Gemeinde mit Christus und seinem Kreuzesopfer zu vollziehen, um derentwillen in diesem Augenblick deutsche Jugend, deutsche Frauen und Männer ihr Messopfer feiern wollen. Daraus werden dann schon die Impulse für eine schöpferische Fortentwicklung unserer Liturgie sich wie von selbst ergeben.

Die Messe für das Vaterland ist die Sehnsucht aller katholischen Gläubigen. Sie kann nur aus diesem unserem Volke gestaltet werden; denn es wäre uns unmöglich, in Texten, die von anderen Völkern ausgeprägt würden, unsere deutsche Vaterlandsliebe dem Vater im Himmel auszusprechen. Wir katholischen Deutschen sind dessen wohl mächtig, aus deutschem Vermögen und christlichem Glauben ein Meisterwerk dieser Art zu schaffen, dessen sich unsere Kirche wahrlich nicht zu schämen brauchte. Allerdings würden wir sie nicht in eine tote lateinische Sprache übersetzen, ehe sie uns als dieses Meisterstück erscheinen könnte; wir wollen sie dann auch im beseligenden Klang unserer Muttersprache erleben, um gerade in ihr unseres heiligen Glaubens ganz glücklich zu werden. Was in dieser grossen Gegenwart aus der Kraft des Glaubens gegenwärtiger Geschlechter geboren wurde, das sollte man als eine Offenbarung desjenigen zuversichtlich empfinden, dessen ‚Arm nicht verkürzt ist' und dessen ‚Geist weht, wo er will'.

Allen denen, die sich vor Gott und ihrem Glauben verantwortlich wissen, ist es längst klar geworden, dass Gott heute von uns mehr verlangt als eine blosse Behauptung und Verteidigung der Kirche und des Christentums. Christus hat seine Apostel scharf getadelt, als sie ihr und sein Schifflein in schlotternder Angst als dem Untergang preisgegeben wähnen wollten. Christentum und Kirche kam auch manchem Jünger Christi

> in unserer Zeit wie eine solche Nussschale auf hoher See vor oder, um in modernen Auffassungen zu sprechen, wie eine befestigte Bunkerstellung. Der Bunker trat in etwa für die altchristliche Katakombe ein. Wir erfahren es aber heute, wie wenig selbst die für schlechthin unüberwindlich gehaltenen modernsten Festungsstellungen eine Position verbürgen können. Mit der Durchstossung der stärksten Festungslinien der Welt durch unsere wackeren Soldaten dürfte es nachgerade allen klar geworden sein, dass eine blosse Verteidigung niemals der Ausdruck schöpferischer Werte zu sein vermag. Wer nicht mehr die Kraft aufzubringen vermag, Neues zu gestalten, und nur noch sich Neues im Gegenüber zu behaupten berufen zu sein wähnt, muss vom Schauplatz der Geschichte abtreten.
>
> Aus solchem wegweisenden Erlebnis heraus beginnt sich unter religiösen Nichtchristen und unter evangelischen Deutschen, die beide für den Inhalt dieser deutschen Zeitenstunde eine ehrliche Aufgeschlossenheit bezeugen, eine Leistung um den gemeinschaftlichen Gottesdienst anzubahnen, die uns katholische Deutschen mit aufrichtiger Bewunderung erfüllen muss. Wir gehören nicht zu denen, die solches Ringen aus der Tiefe unserer deutschen Volkseele [!] mit billiger Geringschätzung abtun oder gar mit eifersüchtigem Neid verfolgen. Wir können uns dieses Werdeganges nur aufrichtig freuen, weil er auf breitester Front nicht bloss eine rückläufige Bewegung von so viel Materialismus und Liberalismus der vergangenen Jahrzehnte beinhaltet, sondern vor allem die echt religiöse Mächtigkeit unser [!] deutschen Volksseele erweist, ohne die am allerwenigsten Christentum und Kirche eine Zukunft im deutschen Volke haben können. Diese in so hohem Masse zukunftsträchtigen Leistungen sind keineswegs im Gegensatz zu unserer katholischen Liturgie angetreten, aber sie werden sich zwangsläufig und ganz im Gegensatz zu ihrem ursprünglichen Wollen g e g e n die Liturgie unserer Kirche entfalten müssen, falls wir nicht bereit sein sollten, aus dieser völkischen Zeitenwende alle Folgerungen zu ziehen".[94]

Kleine wollte, wie Lucia Scherzberg zusammenfasst, nicht einfach eine Reform der Liturgie, sondern die Beseitigung des „Jüdischen" aus der katholischen Liturgie und eine völkische Inkulturation. Kleine ordnet die Liturgie dem Volks- und Führerkult unter. Die Liturgie hat einer völkischen Separierung zu dienen. Das „Volk Israel" ebenso wie etwa alttestamentliche Namen in der Brautmesse haben aus dem Rituale zu verschwinden. Es bedarf demnach einer Purgierung der liturgischen Texte und Anpassung an die zeitgeistige Verträglichkeit. Richtschnur ist dabei auffallend die „Gemeinde". Kleine verengt sein Kirchenbild auf die

[94] Johann-Adam-Möhler-Institut, Paderborn, NL Richard Kleine. Vgl. Scherzberg 2020, 264f. Ich danke Lucia Scherzberg für eine Kopie des Manuskripts.

Pfarrgemeinde und fragt, was dieser zumutbar sei. Die Liturgie sei im Sinne des Völkischen zu reformieren. Dabei müsse die Liturgie von der Gemeinde selbst „schöpferisch" „gestaltet" werden. Selbstverständlich gehe das nur mit einer rein deutschen Liturgie. Das Papier verrät riskante Konvergenzen von Liturgischer Bewegung und nationalsozialistischer Agenda, die noch Jahrzehnte mit unterschiedlicher Radikalität weiterwirken. Rom spielt in Kleines Liturgiereform verständlicherweise keine Rolle: Er warnt davor, eine Liturgiereform von oben zu diktieren. Sie könne nur in Deutschland selbst, aus der Gemeinde heraus, gemacht werden, weil „der Geist weht, wo er will". Auch die Tradition spielt für Kleine keine Rolle, vielmehr müsse „Neues gestaltet" werden. Konsequenterweise sieht er keine Probleme darin, notfalls die katholische Liturgie aufzugeben zugunsten einer Liturgie zusammen mit den „religiösen Nichtchristen" und den „evangelischen Deutschen".

Der Paderborner Priester und Moralprofessor Joseph Mayer (1886–1967), ebenfalls Mitglied der „Arbeitsgemeinschaft", den manche offenbar mit dem Liturgiefachmann Anton Mayer verwechselten,[95] warnte opportunistisch davor, mit der Liturgiereform zu beginnen, weil das zu unnötigem Streit führen werde.[96] Aber die „Kameradschaft" betrieb ihre liturgische Agenda im pseudo-ökumenischen Sinne weiter, indem sie den Schulterschluss mit den der Deutschen Evangelischen Kirche angehörenden „Deutschen Christen" und den Völkisch-Religiösen um Ernst Graf zu Reventlow (1869–1943) suchte.[97] Beide ideologisch, nicht organisatorisch nationalsozialistischen Gruppierungen erstrebten einen neuen, gemeinsamen Kult.[98] Die zweite der beiden Gruppen, die Völkisch-Religiösen, hielten die ganze christliche Religion als artfremd und entwickelten, etwa wie Ernst Bergmann (1881–1945), eine „Deutschreligion".[99] Es ging Bergmann darum, „verbrauchte Kult- und Dogmenformen" abzustreifen und sich schöpferisch eine eigene Religion[100] mit „deutsch-religiösem Kult" zu formen.[101] Er skizziert dann diesen Kult der „deutschen Volkskirche",[102] ein neuheidnisches Artefakt.

Es kam zu einem Treffen der wichtigsten Vertreter der drei Gruppen im April 1940 in Potsdam, dabei auch Richard Kleine. Der Kölner Laienkatholik und Nationalsozialist Alois Brücker (* 1894)[103] schreibt im Nachgang an Kleine, es müsse eine gemeinsame Liturgie entwickelt werden, die nicht an den Verstand (Dogma), sondern durch starke Symbolik an die

95 Vgl. Scherzberg 2020, 265.

96 Ebd. 266.

97 Ebd. 279, 351–393; Scherzberg 2012, 327–333.

98 Scherzberg 2020, 358.

99 Ebd. 358.

100 Bergmann 1934, 10.

101 Ebd. 23.

102 Ebd. 86–88.

103 Zur Person Scherzberg 2020, 227 Anm. 1.

Gefühle des Volkes appelliere, so wie es auch der Nationalsozialismus mit Erfolg praktiziere. Die drei Gruppen müssten für eine gemeinsame Liturgie an dem ansetzen, „was deutsche Menschen religiös bewegt", und dies „symbolisch in einer Kulthandlung" darstellen.[104] Als zentrale Feier eigne sich dafür eine angepasste Form der Abendmahlfeier:

> „Für sie eine deutsche Ausgestaltung zu finden und zwar nicht etwa dadurch, dass man lateinische Texte übersetzt, wie es die Altkatholiken getan haben, sondern dadurch, dass man sie zu einem Ausfluss deutschen Seelenlebens und Gottsuchens macht und mit einer Symbolik umkleidet, die arteigenes inneres Erleben widerspiegelt und auch den religiösen Nichtchristen befriedigt, wenn er auch an dem durch den metaphysischen Christenglauben bedingten Inhalt innerlich nicht teilhaben will".[105]

Eine Arbeitsgruppe mit Kleine solle eingerichtet werden; die Deutschen Christen sollten eine solche Liturgie öffentlich erproben.[106] Tatsächlich wurden unter dem Stichwort „Feiergestaltung" bzw. „Gottesfeier" bei weiteren Treffen zwischen den katholischen Priestern der „Kameradschaft" und den Deutschen Christen liturgische Neuerungen besprochen.[107] Das Ganze zielte auf eine überkonfessionelle Nationalkirche.[108] Ökumene wurde hier als Mittel zum Zweck des nationalsozialistischen Einheitsstaats eingesetzt.[109] Absicht der Deutschen Christen war zudem die völkisch-rassische Inkulturation und „Entjudung" der Kirche.[110] Über den Konfessionen solle sich der „Heilige Dom Deutscher Volksgemeinschaft" wölben. Der „Dienst am Volk" bilde die Brücke zwischen den Konfessionen.[111] Diese Aussage des Klosterneuburger evangelischen Pfarrers und Mitglieds der Deutschen Christen, Otto Riedel (1878–1965), ist überaus bezeichnend: Die in der Kathedrale gefeierte „Leiturgía" als „Dienst am Volk" wird nun völkisch umdefiniert und geradezu pervertiert. Dabei sollen aber der evangelische und katholische Kult im Prinzip nebeneinander in legitimer Vielfalt weiterbestehen.[112] Scherzberg resümiert, dass eine sichtbare Einheit von Evangelischen, Katholischen und Völkisch-Religiösen letztlich unrealistisch war. Der Laie Brücker war auf katholischer Seite der Radikalste, der vorrangig aller weiteren Fragen die organisatorische und kultische Einheit anstrebte, während

104 Nach ebd. 377.

105 Zitiert nach ebd. 378. Siehe auch Scherzberg 2012, 326.

106 Scherzberg 2020, 378.

107 Ebd. 379f, 383.

108 Ebd. 352, 394.

109 Ebd. 406, 480.

110 Ebd. 353. Auch Johann Pircher beklagte jüdische Formen im liturgischen Leben; ebd. 506.

111 Ebd. 403.

112 Ebd. 403.

der Priester Kleine eher zauderte, um nicht seine Suspendierung zu riskieren.[113] Kleine lehnte die Einrichtung einer Arbeitsgruppe zur Liturgiereform ab. Er wollte selber das Heft in der Hand behalten.[114]

Der Passauer Priester Franz Sales Seidl (1904–1994) gehörte ebenfalls zur „Kameradschaft"[115] und wurde 1941 als einer der wenigen katholischen Priester Mitglied des Arbeitskreises für katholische Fragen am Eisenacher „Entjudungsinstitut" der Deutschen Christen.[116] Er hielt sogleich ein dreiteiliges Referat über „Die völkischen Elemente der römischen Liturgie",[117] voller Antisemitismus und antirömischem Affekt.

Der erste Teil beginnt mit einer Einführung über die „Rassische Abhängigkeit der Kultformen". Bemerkenswert ist der gänzlich negative Einstieg in das Thema. Bereits der abgefallene Trappist Eugen Rugel (* 1883)[118] hat ähnlich negativ geurteilt, dass nämlich der „rein romanische Kult der römischen Kirche" „dem germanischen Volks- und Brauchtum" „blut- und landfremd" gewesen und geblieben sei.[119] Rugels Buch war verpflichtende Lektüre für die Lehrerausbildung zur Aufklärung über die volksfremde Religion. Seidl kommt zum selben Ergebnis, insofern der erste Teil der Messe („Vormesse") jüdisch-synagogal und der zweite Teil eine hellenistische Mysterienfeier sei. Die Messe ist deshalb zur Gänze „rassefremd". Das manifestiert sich auch in der lateinischen Kultsprache, die er als ein typisches Zeichen der Mysterienreligion auffasst: „Aber das Übel muß einmal von Grund auf behoben werden, die lateinische Kultsprache muß fallen – als Unsinn und Unart, ganz wörtlich genommen, weil der

113 Ebd. 426.

114 Ebd. 265f.

115 Ebd. 393.

116 Zum Einfluss des Eisenacher Entjudungsinstituts auf die Liturgie siehe Schuster 2014, 169–172.

117 Landeskirchenarchiv Eisenach, NL Grundmann, Nr. 85, Sitzungsberichte und Vorträge einzelner Arbeitskreise, 1941–1943. Eine Kopie des Typoskripts liegt mir vor. Scherzberg 2020, 484.

118 Zur Person: 06.04.1883 Geburt in Überlingen / Bodensee, 1900 Eintritt in die Trappistenabtei Oelenberg / Elsaß mit dem Ordensnamen Bonifatius, 25.07.1908 Priesterweihe in Straßburg, 1908–1911 Studium an der Gregoriana in Rom und im Ordensgeneralat wohnhaft, dort 1909 Dr. phil. und 1911 Dr. iur. can. (der Dr. phil. wurde ihm staatlicherseits anerkannt), 1911–1914 Novizenmeister in der Abtei Oelenberg, 1914–1915 als Feldgeistlicher im Ersten Weltkrieg exklaustriert eingesetzt, 1915 Austritt aus der Abtei und dem Orden; 1919–1922 Geistlicher der Altkatholischen Kirche: Pfarrverweser in Blumberg bzw. Pfarrer in Heidelberg; 1922 Austritt aus der Katholischen Kirche. Danach Lehrer, Journalist, Schriftsteller, im Verlagswesen und im staatlichen Sozialdienst tätig, wohnhaft in Mannheim, Heidelberg, Hamburg und Memmingen. 1960 Wiedereintritt in die Kirche und Aussöhnung mit der Abtei in Oelenberg, in deren Gästehaus er aufgenommen wurde. Für die biographischen Hinweise danke ich Hartmut Benz (Ruppichteroth).

119 Rugel 1938, 410. Wie er sich in dem neuen Christentum die Liturgie vorstellt, sagt er nicht, nur, dass alle Christen sich vereinen. Diese Einigung werde „weit über die Belanglosigkeiten religiöser Kultfragen und strittiger Glaubensinhalte hinausgehen"; sie werde „eine Schöpfung des Werkes und der Tat sein" (ebd. 515). Das Buch erreichte immerhin eine Auflage von 100 000.

Wortzauberglaube der römischen Kirche der klaren deutschen Art widerspricht". Seidl setzt sich deutlich von jenen „Liebhabern der Liturgie" ab, die die liturgischen Texte im Prinzip beibehalten wollen, statt eine umfassende Purgierung und Reform der Gebete, Lesungen, Rufe (Trishagion, Amen, Halleluja u. a.) und Lieder durchzuführen. Er hält die sog. Apologien des Priesters, etwa im Stufengebet, den Mönchschoral, die Kniebeuge und Prostration, die Händewaschung, Verwendung von Licht und Weihrauch sowie die Paramente für hellenistisch-orientalische Einflüsse und eine „erbliche Belastung" für den nordischen Menschen. Die „entartete Meßopferfeier" mache durch Kleidung und Riten den Priester zum alleinigen Akteur: Er trete aus dem Volk heraus, um vor Gott das Volk zu vertreten. Es müsse aber eine „gemeinsame Gottesfeier" werden, in der jedem seine sinngemäße Rolle zufalle. Es dürfe keine (unsichtbare) Ikonostase zwischen Priester und Volk wie in der Ostkirche und im „Judentempel" geben.[120]

Die Bemühungen der Liturgischen Bewegung, zum urchristlichen Herrenmahl im Gewand eines antiken Mysterienkults zurückzukehren, hält er für anachronistisch. Er möchte vielmehr die scholastische Deutung mit ihrer Privilegierung des Priesters beseitigen zugunsten einer „Messe als Gralsfeier":

> „der Gral ist feierliches Zeichen eines Geistes, der in symbolischem Spiel liturgischer Formen seine Haltung gegenüber Gott widerspiegelt und darin seine Aufgabe dargestellt findet. In solcher Sicht ist die Messe keine Kulthandlung mehr, der Liturge kein mit höherer Kraft begabter und bevorrechteter Priester, sondern die Feier wird in sich selbst künstlerischer Ausdruck des Gotterlebnisses und an den Liturgen ergeht die Forderung, der Interpret dieser Darbietung zusammen mit seinen Mitgestaltern zu werden. Kunst ist da nicht Magd der Religion, sondern Kunst ist ‚die lebendig dargestellte Religion' (Richard Wagner).
>
> Der Liturge tritt auf in Kleidung und Rolle eines Chorführers, unterstützt von den Meßdienern und dem Sängerchor.
>
> Feierliche Musik in Sang und Ton übersetzt die Schwingungen der gottinnigen Seele.
>
> Worte der Besinnung und Ausrichtung werden gesprochen nach den Schriften der großen Gottsucher der Vergangenheit und aus dem Munde der Jetztzeit.
>
> Gebete, wechselnd vom Vorsprecher und der Gemeinde vorgetragen, begleiten die sinnbildliche Handlung.
>
> Weihrauchwolken durchdringen, schimmernd im Lichterglanze der Kerzen, den Weiheraum, in dessen überirdischer Verklärung die Seele sich auf den göttlichen Auftrag besinnen soll, Licht in die Finsternis, das Himmelreich auf die Erde zu stellen" [121].

[120] Soweit der 1. Teil des Typoskripts.

[121] Vgl. Scherzberg 2020, 486.

> Der Vorsteher-Animateur soll also mit der Gemeinde das Gotteserlebnis als Gesamtkunstwerk inszenieren. Solche Liturgiereformen, die Konzepte des nationalsozialistischen Kultprogramms widerspiegeln[122], kamen aufgrund der Zeitumstände nicht mehr zur Umsetzung. Denn seit 1941 drohte die „Kameradschaft" zwischen Partei und Kirche zerrieben zu werden und verschob zusehends weitere Konkretisierungen auf die Zeit nach dem „Endsieg".[123]

5 Kirchen- und Liturgiereform mit Hilfe des Nationalsozialismus (Karl Adam)

Walter Birnbaum (1893–1987), evangelisch und später Mitglied der Deutschen Christen, fragt 1926, ob die katholische Liturgische Bewegung die Fortsetzung des Modernismus sei. Seine Antwort fällt je nach Definition des Modernismus einmal bejahend, einmal verneinend aus.[124] Nüchtern betrachtet, muss es nicht verwundern, dass eine so breite Bewegung wie die Liturgische auch modernistische Triebkräfte hatte bzw. die modernistische Theologie sich eine liturgiereformerische Agenda zu eigen machte. Wie tief man dabei im braunen Gedankengut versinken konnte, zeigt paradigmatisch der Fall des Priesters und Tübinger Professors Karl Adam (1876–1966).

1940 gewann ihn Kleine für die nationalsozialistische „Arbeitsgemeinschaft".[125] Adam, die Galionsfigur des „modernistischen" Flügels der deutschen Theologie, steht damit für dessen Anfälligkeit, eine gefährliche Komplizenschaft mit dem Nationalsozialismus einzugehen.[126] Wie Lucia Scherzberg titelte, sah Adam im Nationalsozialismus eine Hilfe für die erstrebte Kirchenreform.[127] Je mehr er im NS-Staat die treibende Kraft einer Kirchenreform erblickte, umso stärker absorbierte er auch dessen völkisch-religiöse und rassistische Ideologie.[128] Bereits

---

122 Vgl. Cornelius-Bundschuh 2011, 413f.

123 Scherzberg 2020, 482.

124 Birnbaum 1926, 140f. Der katholische Modernismus in Deutschland in seiner Opposition zum Ultramontanismus das Deutsch-Nationale betone, das romanische – römische! – Mittelalter zugunsten der Frühen Kirche ablehne und auf Verdeutschung der Liturgie dränge. Damit stehe der Modernismus unterschiedlichen Strömungen der Liturgischen Bewegung nahe. Darüber hinaus erwähnt er die Verwissenschaftlichung der Liturgie.

125 Spicer 2008, 186–189; Scherzberg 2011, 99–124; dies. 2020, 394f.

126 Angenendt 2001, 87 meint generell, die Modernisten seien keineswegs unanfällig gegenüber Diktaturen gewesen. Die lange Zeit gern geübte Stilisierung der Modernisten als Antifaschisten bewähre sich nicht.

127 Scherzberg 2001.

128 Scherzberg 2013, 130; dies. 2012, 319–321; dies. 2020, 474, 569. Vgl. D. Burkard, Die Katholisch-Theologische Fakultät Tübingen, in: ders. / Weiss 2007, 217–275, hier 243–247.

im Oktober 1936 schreibt er in einem pathetischen Vorwort zu dem Büchlein „Das Heil der Völker", in dem er geradezu „den Geist von Maria-Laach zu spüren" glaubt:[129]

> „Es ist ihm [dem Autor Hermann Franke (1878–1956); S. H.] nicht nur um die wichtige Feststellung zu tun, daß auch die Offenbarung des Alten und Neuen Bundes von Anfang an nicht so sehr auf das Heil des einzelnen, denn auf die Bereitung einer übernatürlichen Gemeinschaft, des ‚Gottesvolkes', zielte. Darüber hinaus unternimmt er vielmehr den Nachweis, daß diese im Bild Christi hergestellte übernatürliche Gemeinschaft ihren natürlichen Zusammenhängen nach wiederum völkisch unterbaut ist, daß der Anruf Christi an die ‚Völker' erging und daß auch die Kirche in Verkündigung und Liturgie das Einzel-Ich nicht anders als durch sein Volkstum, also unter grundsätzlicher Wahrung der völkischen Eigenart, dem Reich Christi einzugliedern sucht".[130]

Dabei meint Adam ausdrücklich „das Volk als biologische Größe in der Einheit seiner Blutmischung, seiner Erbanlagen", in der „Geschlossenheit eines Volkstums nach innen und außen".[131] Seine Gesinnung hatte Adam dann am 10. Dezember 1939 in einem vielbeachteten Vortrag in Aachen ausgedrückt, in dem es ihm um die Vereinbarkeit von Katholizismus und Nationalsozialismus ging.[132] Darin sagte er:

> „es möchte die Zeit nicht mehr allzuferne sein, wo die deutschen Bischöfe im Einvernehmen mit dem Hl. Stuhl dem deutschen Volke eine deutsche Liturgie zu schenken bereit sind, eine Liturgie die wenigstens dort, wo sie sich an das Volk wendet und das Volk zu den hl. Mysterien ruft, die Sprache des Volkes verwendet, unsere heimische, allvertraute, liebe, deutsche Muttersprache".[133]

Auch sollten deutsche Heilige mehr verehrt werden als bislang die vielen Heiligen anderer Nationen.[134] Adam wollte also die deutsche Kirche dem national-völkischen Mainstream anpassen, um nicht den gesellschaftlichen Anschluss zu verlieren.

Neben weitgehender Zustimmung seitens der Theologen stieß Adam auf Kritik unter den Bischöfen, etwa dem Augsburger Bischof Joseph Kumpfmüller. Ihm entgegnete Adam, man

---

129 Aber Odo Casel lehnt das Buch von Franke ab; Casel an Mayer, 23.03.1937 (AML C I Allg. Korr Mc).

130 Adam 1937, 6.

131 Ebd. 5f.

132 Arnold 2001-2002.

133 Zitiert nach Scherzberg 2011, 65.

134 Spicer 2008, 184; Scherzberg 2011, 65.

dürfe die „gottgeschenkte völkische Eigenart" in der Liturgie nicht „mit lateinischen Formeln überschütten", sonst riskiere man, dass diese Liturgien von den Nationalsozialisten verboten werden.[135] Adam verschärfte seine Forderungen und entwickelte eine „völkische Inkulturationstheologie", wonach dann auch „die ganze kirchliche Verkündigung mit allem Drum und Dran in Liturgie, Katechese, Pastoral, Theologenerziehung etc. etc. zu entromanisieren und zu verdeutschen" sei.[136] Dabei rezipierte er den nationalsozialistischen Antisemitismus, indem er verlangte, das Christentum von allen jüdisch-zionistischen „Anhängseln" zu befreien.[137] Das betraf auch die Liturgie, die von inopportunen alttestamentlichen Texten mit ihrer „jüdischen Vorstellungswelt", ihrer „eudämonistischen Ethik" und ihren „Haßausbrüchen" (Fluchpsalmen) befreit werden sollte.[138]

6 Der „Rheinische Kreis der Reformfreunde" (Arnold Rademacher, Josef Thomé)

An die „Kameradschaft" nationalsozialistischer Priester schließt sich der ähnlich anonym vorgehende Rheinische Reformkreis an, bestehend aus Priestern und Laien im Rheinland, in Westfalen und in norddeutschen Diözesen.[139] Es gab zwar keine direkte Zusammenarbeit beider Netzwerke, da der eine politisch, der andere innerkirchlich agierte, aber dennoch bestanden stabile Kontakte. Man handelte also eher nach der Devise: auf dem Weg der Kirchenreform getrennt marschieren und gemeinsam zuschlagen!

Richard Kleine, der umtriebige Propagandist der Priesterkameradschaft, pflegte jedenfalls eine „langjährige engste persönliche Verbindung und eine ausgedehnte wechselseitige Korrespondenz" mit seinem Bonner akademischen Lehrer, dem Priester und Professor für Fundamentaltheologie Arnold Rademacher (1873–1939),[140] der im Übrigen 1914 bis 1922 Generalsekretär der Görres-Gesellschaft war. Aus dem Umkreis Rademachers[141] kamen mutmaßlich die Beiträge für die beiden Bücher „Der Katholizismus – Sein Stirb und Werde" (1937)[142] und „Der

135 Nach Scherzberg 2011, 79.

136 Zitiert nach ebd. 109. Vgl. Lüttich 2008, 144; vgl. 154.

137 Lüttich 2008, 144.

138 Nach Scherzberg 2011, 160f.

139 Vgl. Maas-Ewerd 1981, 386f, 389.

140 Richard Kleine, zitiert nach Scherzberg 2020, 241.

141 So Maas-Ewerd 1981, 386 ohne Beleg.

142 Herausgegeben von dem evangelischen Religionswissenschaftler in Bonn, Gustav Mensching (1901–1978).

Katholizismus der Zukunft. Aufbau und kritische Abwehr“ (1940)[143]. Beide Bände firmieren unter einem katholischen Autorenkollektiv aus Priestern und Laien.

Richard Kleine lehnte die beiden Schriften ab, „weil sie nicht vom heutigen völkisch-deutschen Ringen und Erleben herkommen, sondern, wie sie selbst bekennen, aus einem gestrigen Liberalismus“.[144] Nicht wissend um deren Urheber, nahm er aber auf der Suche nach nationalsozialistischen Verbündeten Kontakt zu dem Reformkreis auf. Sein Ansprechpartner war der Kölner Priester Josef Thomé (1891–1980), ein Schüler Radermachers und Vertreter der Liturgischen Bewegung. Beide kannten sich persönlich und korrespondierten regelmäßig.[145] Thomé lag auf der Linie von Karl Adam, wenn er „eine weitgehende Parallelität“ des Priesterkreises zu den eigenen nationalkirchlichen Ideen und innerkirchlichen Reformanliegen sah.[146] Ein weiteres Mitglied des Reformkreises war der Priester Oskar Schroeder (1889–1974), der die nationalsozialistische Zeitenwende begrüßte.[147] Er und Thomé waren nicht frei von antijüdischen Ressentiments.[148] Mitglied des Reformkreises war auch der Augsburger Priester Anton Fischer (* 1875), ein Sympathisant des „Arbeitskreises für den religiösen Frieden“.[149]

Klar ist, dass der Reformkreis eine liberale, antirömische Position einnahm, immer auf der Woge des nationalen Zeitgeistes. Man schwärmte von „Entromanisierung“,[150] „germanischer Frömmigkeit“, „germanischem Geist“ und einer „nationalen deutschen Kultur“. Man nutzte die Verfolgungssituation der Kirche, um der eigenen Agenda zum Durchbruch zu verhelfen,[151] ohne freilich die geistige oder auch nur strategische Komplizenschaft mit dem Nationalsozialismus zuzugeben.[152] Zu dieser Agenda gehörte selbstverständlich auch die Forderung nach einer deutschen Liturgie.[153] Dass sich Vertreter der Liturgischen Bewegung „ganz entschieden“ von den Publikationen des Reformkreises distanzierten,[154] mag sein; es gab aber auch personelle Überschneidungen.[155]

---

143 Herausgegeben von dem evangelischen Konfessionskundler Hermann Mulert (1879–1950). Mulert positionierte sich klar gegen den NS.

144 Zitiert nach Scherzberg 2020, 546.

145 Spicer 2008, 177; Scherzberg 2020, 543–550. Siehe auch Burkard 2015a, 464f. Thomé kam ins Visier der Gestapo wegen „Vorbereitung von Hochverrat“ (ebd. 556)

146 Lautenschläger 2011, 457.

147 So Maas-Ewerd 1981, 386 ohne Beleg.

148 Scherzberg 2020, 567.

149 Ebd. 150.

150 Vgl. Maas-Ewerd 1981, 385.

151 Vgl. Maas-Ewerd 1981, 386.

152 Vgl. ebd. 385, 390.

153 Ebd. 386f.

154 So ebd. 386 ohne Beleg.

155 Thomé profilierte sich als Liturgiereformer.

Erwähnt sei noch ein katholischer „Pfarrer-Notbund", der 1939 publizistisch in Erscheinung trat, dessen Hintermänner aber schon damals nicht zu klären waren, so dass es sich womöglich um eine reine Propagandaaktion der NSDAP handelte. Das vermeintliche Priesterbündnis forderte, in der Liturgie alles abzuschaffen, „was den völkischen Gesetzen, die die Gesetze Gottes sind, widerspricht".[156]

7 Auf dem Weg in eine völkisch adaptierte Nationalliturgie (Alois Hudal)

Einen eigenen Abschnitt verdient der in Rom lebende österreichische Titularbischof Alois Hudal (1885–1963), der sich als Konsultor der Indexkongregation auch mit der Liturgischen Bewegung befasst und etwa ein Gutachten zu dem von Karl Bormann herausgegebenen Sammelband „Volksliturgie und Seelsorge" schrieb.[157] Er verfolgte – wider bessere Einsicht – die fixe Idee einer Versöhnung von christlicher und völkischer Weltanschauung,[158] war aber kein Nazi und stand mit dem nationalsozialistischen Priesterkreis nur punktuell in Kontakt.[159] Programmatisch ist sein Buch „Die Grundlagen des Nationalsozialismus" (1937). Hudal sieht im Nationalsozialismus den Kampf der germanischen gegen die römisch-lateinische Kultur. In der Lehre von Rasse und Blut als Religionsersatz sieht er eine Häresie.[160] Er kämpft gegen Rosenbergs „Mythos des 20. Jahrhunderts" und eine Ableitung der Religion aus der Rasse: Die christliche Religion mit ihrem Dogma, Kult und Aufbau könne nicht ausschließlich blutmäßig biologisch „wie ein Synkretismus gewisser Rassen oder Kulturkreise" verursacht sein.[161] Das Christentum sei demnach keine Nationalreligion, sondern vertrete eine universelle Gottes- und Heilsidee.[162]

Hudal referiert den Einwand, dass heute die drei Säulen Recht, Dogma und Liturgie dem romanischen Kulturkreis entstammten und „von germanischen Menschen als dem nordischen Fühlen artfremd empfunden werden".[163] Er selbst sieht jedoch keine „art- und rassebedingte(n)

156 Zitiert nach Scherzberg 2020, 435.

157 ACDF D.V. 1947, Prot. N. 115/1944, fol. 1–238, hier fol. 3, S. 35: Borgmann, Volksliturgie, Gutachten von Hudal. Siehe Borgmann 1942.

158 Brechenmacher 2015, 301.

159 Scherzberg 2020, 75, 294.

160 Hudal 1935, 11.

161 Hudal 1937, 99. Burkard 2015b, 237.

162 Hudal 1937, 99.

163 Ebd. 228. Ähnlich Hudal 1935, 12.

schicksalhafte(n) Spannung zwischen Deutschtum und Rom".[164] Er sieht es wie Form und Inhalt: Die reichen Geistesgaben des Germanentums müssen durch die objektive Ordnung des römischen Genius in Recht, Dogma und Liturgie gebändigt werden.[165] Aus seiner Sicht bringt daher der Katholizismus das Volkstum erst zum Blühen: „In der Kirche verliert eine Nation nicht ihr Volkstum, sondern findet es geläutert, gestärkt und vollendet wieder".[166] Hier sieht er einen großen, nicht ausgeschöpften Spielraum. So wie die römisch-katholische Kirche den Kopten, Syrern, Armeniern usw. ihre „volkskirchlichen Bestrebungen" gewähre, so sollte dies der deutschen Nation erlaubt werden.[167]

Ausgerechnet Theodor Klauser, der mit dem Nationalsozialismus nichts zu tun hatte, veröffentlicht 1933 im „Historischen Jahrbuch" der Görres-Gesellschaft einen wegweisenden Aufsatz über „Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkisch-deutschen Kirche", in dem er nun gerade den Siegeszug der fränkisch-deutschen Liturgiebücher in der „inzwischen erneuerungsbedürftig gewordene[n] römische[n] Kirche" nachzeichnet.[168] Es ist ein Thema, über das schon Baumstark referiert hat, ohne es zu veröffentlichen.[169] Man darf sich fragen, ob dieser Aufsatz nicht doch auch etwas opportunistisch war, da sich Klauser zweifellos mit diesem Aufsatz für einen Lehrstuhl an einer deutschen Universität empfehlen wollte. Jedenfalls wurde sein Aufsatz von Theoretikern einer Annäherung an den Nationalsozialismus dankbar herangezogen.

1935 schreibt Hudal unter Verweis auf Klauser:

> „Wenn wir uns heute des Ernstes der römischen Liturgie freuen mit ihrem klassischen Formgehalt und ihrer unerreichten sakralen Würde, so wollen wir nicht vergessen, daß bald nach Karl dem Großen ein Einbruch der fränkischen Liturgie auf römischen Boden erfolgte, der eine volle Umwälzung herbeiführte. Was wir heute römische Liturgie nennen, ist bereits in vielen Teilen vom deutschen Genius im 9. Jahrhundert mitgeformt worden. Zahlreiches germanisches Gut wurde so in das Ritualbuch der Gesamtkirche hinübergeleitet".[170]

---

164 Hudal 1935, 43.

165 Ebd. 54.

166 Hudal 1934, 51.

167 Hudal 1937, 228f.

168 Klauser 1933, 169.

169 Baumstark an Herwegen, 29.09.1922 (AML III A 117): Er plant die Veröffentlichung eines Vortrags „Die römische Liturgie unter germanischer Führung".

170 Hudal 1935, 20. Dasselbe A. Hudal, Begegnung mit Rom und ihre Rückwirkung auf die Blüte von Deutschtum und Abendland, in: Der Katholik. Sonntagzeitung im Geist und Dienst Katholischer Aktion, 5. Jg., Nr. 8 vom 17.02.1935 (ASMA K 16, fol. 444). Er verweist auf Klauser 1933.

Am 17. März 1936 hielt Hudal im Kulturbund Wien einen Vortrag über „Das Problem des Rasseneinflusses in der Entwicklung des abendländischen Christentums", der dann teilweise in sein Buch „Die Grundlagen des Nationalsozialismus" einfloss. Er sagte:

> „Etwa die Liturgie? Wir wissen aus den Forschungen des Wiener Orientalisten Bickells, dass in der Messliturgie der Passahritus der nachexilischen jüdischen Diasporagemeinden weiterlebt. Aber ebenso sicher ist, dass in die bereits römisch geformte Liturgie ein Einbruch der *germanisch-fränkischen* Liturgie bald nach Karl dem Grossen erfolgte, der wertvolle Bestandteile des germanischen Brauchtums hineinbrachte, die bis heute in der Gesamtliturgie der römischen Kirche weiterleben.
>
> So treffen wir in der römischen Liturgie das Zusammenwirken von 3 Kulturkreisen, die das römische Formempfinden in künstlerischer Gestaltung zu vereinen wusste. Die römische Liturgie ist also eine Synthese der Kulturen, ohne dass wir aber deshalb von einem Synkretismus im Christentum reden können. Wer die schlichte römische Liturgie mit den zahlreichen Mysterienkulten der Antike vergleicht, wird bald feststellen können, wie nüchtern und klar gerade hinsichtlich des Kultus das Christentum in Rom geblieben ist, obwohl in der antiken Weltstadt fast alle orientalischen Geheimkulte ihre Tempel besassen. […]
>
> Der Katholizismus ist also nicht die religiöse Ausdrucksform des römischen Genius, der romanischen Völker und der rassisch gesehen dekadenten Mittelmeerkulturen. Auch andere Völker haben zu der Weiterentwicklung des Christentums beigetragen".[171]

Hudal öffnet damit die Tür für eine weitere Germanisierung der Liturgie bzw. für eine nationale Liturgie.

> „Das Konzil von Trient, das den deutschen Reformatoren antwortete und bis heute bestimmend für viele katholische Frömmigkeitsformen, disziplinäre Vorschriften und kultische Bestimmungen wurde, war in Wirklichkeit ein Konzil der Romanen. Da nur sehr wenige deutsche Bischöfe auf dem Konzil waren, erhielten die Reformdekrete eine vorwiegend romanische Färbung".[172]

Zu Ende gedacht, bedeutet dies also, dass nun eine deutsche Überarbeitung der Liturgie zu erfolgen habe. Hudal stellt sich folgerichtig gegen einen zentralistischen „katholischen Ritus" und plädiert für die Selbständigkeit und Unabhängigkeit in der Liturgie.[173]

---

171 ASMA K 16, fol. 17–50, hier fol. 38. Vgl. Hudal 1937, 106.

172 Hudal 1937, 227f.

173 Ebd. 227.

Dabei legt Hudal im Grunde die Axt an die Wurzel der römischen Liturgie bzw. er öffnet die Tür für eine restlose Germanisierung, indem er sagt, der Katholizismus sei nur zufällig, nicht wesenhaft der römischen Kultur verbunden.[174] Somit kann es auch einen rein germanischen Katholizismus und damit auch eine germanische Liturgie geben. Er zieht diese Folgerung nicht, aber schließt sie auch nicht aus. Hudal stellt sich damit konträr zu Odo Casel, der in der *Romanitas* nun gerade das unaufgebbare Erbe der Liturgie sieht. Hudel hingegen meint, es dürfe kein – von Rom aus – „gleichgeschaltetes" Christentum geben, sondern jedes Christentum habe sich entsprechend dem „Volkstum" eigene Formen in „Volksbrauchtum" und „Volksfrömmigkeit" zu geben.[175]

Der mit Abstand wichtigste Aspekt auf dem Weg zu einer von der romanischen Kultur gelösten Liturgie ist die Einführung der deutschen Sprache. Schon die Reform der Reformation bestand unter anderem in der Einführung der deutschen Liturgiesprache. Ökumene ist notwendig, um das deutsche Volk zu einen.[176] Ein Baustein ist die deutsche Liturgiesprache, die Hudal entschieden fordert. In dem 1939 veröffentlichten Heft „Die 10 Gebote eines katholischen Auslanddeutschen" heißt es: „Volkstum und Muttersprache sind gottgewollte, unveräusserliche naturrechtliche Werte. Du kannst darauf nicht verzichten, ohne ein Verräter an deinem Volke zu werden" (Nr. 2), und: „Wenn in einer Gemeinde 40 oder 50 von Hundert deutscher Sprache sind, hast du ein heiliges Recht, Religionsunterricht, Predigt und Liturgie in deiner Muttersprache zu fordern, denn auch die Weltkirche hat heilige Verpflichtungen gegenüber nationalen Minderheiten" (Nr. 5).[177]

Wenn Hudal also deutsche Liturgie als ein heiliges Recht ansieht, geht er schon sehr weit. Dieser Übergriff ist festzuhalten, da er sich in einem Vortrag vor der Görres-Gesellschaft noch auf das natürliche Recht des Gebrauchs der Muttersprache in der Seelsorge beschränkt.[178] Hudals Position wird im deutschen Episkopat wahrgenommen. In einem Gutachten von 1943 an das Heilige Offizium, dessen Konsultor Hudal ist, erinnert Erzbischof Conrad Gröber von Freiburg an den Deutschkatholizismus, dem die Verdeutschung der Liturgie unter Ignaz Heinrich von Wessenberg vorausging, und warnt vor Hudals Sympathie für die Verdeutschung (der Liturgie) „im Interesse des ‚Nationalen'".[179]

---

[174] Ebd. 229. Ähnlich Hudal 1935, 18.

[175] Hudal 1937, 230.

[176] ASMA K 13, fol. 393–413. Vgl. fol. 417–431. Hudal 1935, 14 erkennt in gewissen „liturgischen Bestrebungen" innerhalb des von der liberalen Theologie enttäuschten Protestantismus eine Heimkehrbewegung nach Rom.

[177] ASMA K 13, fol. 356. ASMA K 14, fol. 223–326 (Der germanische Genius und Rom, 1936); fol. 309: deutsche Sprache. Vgl. Maas-Ewerd 1981, 238.

[178] Hudal 1935, 39.

[179] ACDF (Dubia Varia 1947) 1 Prot. 115/1944 vol. I, Mappe „Questioni di dottrina cattolica e di liturgia" mit losen Blättern, fol. 1–85, fol. 3–26: titelloses Typoskipt von Gröber über Beobachtungen zur

Es überrascht nicht, dass Hudal ein Freund der Liturgischen Bewegung in Österreich ist.[180] In Primizpredigten schwärmt er vom Priester und Volk, vom Opferdienst des Priesters inmitten des Volkes,[181] was in den Ohren und der Praxis der Liturgischen Bewegung ohne weiteres den Volksaltar assoziiert. Als der Trierer Priester August Doerner (1874–1951) die Liturgische Bewegung heftig kritisiert („Sentire cum Ecclesia", 1941), verteidigt Hudal sie und fordert die muttersprachliche Liturgie als Reaktion auf „das Erwachen des großdeutschen Nationalbewußtseins und die weitverbreitete Meinung, als ob die katholische Religion ein Fremdkörper innerhalb des eigenen völkischen Lebens wäre".[182] Doerner wiederum wehrte sich gegen Hudals „Überbetonung des nationalen Gedankens" und die Vorstellung, dass die Liturgie dem Zeitgeist angepasst werden müsse, um das Kirchenvolk in Treue zur Kirche zu halten.[183] Die Nähe der Vorstellungen Hudals zur Liturgischen Bewegung wird in Rom durchaus wahrgenommen und ähnlich interpretiert: Beiden gehe es um die Anpassung der Liturgie an den Zeitgeist und die Besonderheiten des Volkes.[184]

Liturgie, (fol. 2: Begleitbrief Gröbers, 18.01.1943). Fol. 24: „In meiner Erzdiözese war vor hundert und mehr Jahren unter Generalvikar von Wessenberg die Verdeutschung der Liturgie in einem solchen Umfang gediehen, dass im ganzen Konstanzer Rituale kein einziges lateinisches Wort mehr zu finden war. Und dann klopfte der Deutschkatholizismus an die Türe oder besser gesagt, er fand sie schon offen. Man sagt es nicht allein, nein, man weiss es gewiss, dass auch heutzutage deutschkatholische Strömungen vorhanden sind und selbst im Klerus da und dort Sympathien finden". Fol. 25: Verdeutschung der Messtexte: „Das müsste auch jenen einleuchten, die, verleitet von einer falschen Idee des allgemeinen Priestertums, mit dem Gedanken an eine deutsch gelesene Messe liebäugeln […]. Sie mögen sich daran erinnern, dass schon vor etwa 70 Jahren der sogenannte Altkatholizismus, auch mit Berufung auf die christliche Urzeit und das dringende Verlangen des Volkes, die deutsche Messe eingeführt hat. […] Es ist mir deswegen auch, sagen wir es gelinde, auffällig, dass sogar ein sehr geachteter, römischer Prälat und Titularbischof seine Sympathien für die Verdeutschung und dergleichen im Interesse des ‚Nationalen' in einem in weite Kreise gedrungenen Schreiben zum Ausdruck bringen konnte. Wenn der hochwürdigste Herr in Deutschland leben würde, wäre ihm dieser Gedanke nicht so leicht von der Feder geflossen".

180 A. Hudal, Die Kirche in Oesterreich. Ein Rückblick und eine Gegenwartsaufgabe, in: *Ecclesia militans*. Katholische Nachrichten für die Presse, Nr. 6, Juli 1936 (ASMA K 16, fol. 437): „Trotz aller Schwierigkeiten des Krieges und der Revolution wurden die aktiven Katholiken Oesterreichs sofort nach Abflauen des ersten Sturmes wiederum zur Arbeit im Volksbund der österreichischen Katholiken gerufen. […] Es folgten rasch andere vielversprechende Initiativen: die liturgische Bewegung, deren Zentren die Klöster Seckau und Klosterneuburg sind, die Bewegung der geistlichen Uebungen und die Wiedererweckung der alten Mysterienspiele".

181 ASMA K 13, fol. 216ff.

182 Zitiert nach Scherzberg 2020, 294. Vgl. Maas-Ewerd 1981, 238f.

183 Scherzberg 2020, 294.

184 ACDF (Dubia Varia 1947) 1 Prot. 115/1944 vol. I, Blaue Mappe „Dubia Varia 1947 n. 1": Lettera Enciclica „De Sacra Liturgia", Stampati vari, fol. 3, S. 190: „Adattamento della liturgia allo spirito del tempo e alle peculiarità del popolo. Movimento liturgico: tende alla medesima meta. Cfr. Lettera del Vescovo titolare dr. L. Hudal del 16 ottobre 1942" (von Dörner).

Es gibt also Stimmen, die die österreichische Liturgische Bewegung als geistige Trittbrettfahrerin des Nationalsozialismus sehen. Hier müssten wohl noch eingehendere Studien betrieben werden, um über bloße Eindrücke, wenn auch zeitgenössischer Beobachter, hinauszukommen. Die katholische Jugendbewegung in Österreich sammelte sich im Bund Neuland, der 1936 von Kardinal Innitzer aufgelöst wurde, weil Mitglieder der verbotenen NSDAP angehörten. Der deutlich antisemitische Bund Neuland war wiederum eng mit der Liturgischen Bewegung in Österreich, besonders um dem Augustinerchorherrn Pius Parsch, verbunden.[185] Sein Volksliturgisches Apostolat trat möglicherweise als Institution,[186] sicher aber mit Dr. Josef Casper,[187] dem engsten Mitarbeiter Parschs, 1938 in die „Arbeitsgemeinschaft für den religiösen Frieden" ein. Casper strebte vergeblich die Parteimitgliedschaft an.[188] Er und ein weiterer Unterzeichner des Apostolats begründeten ihren Aufnahmeantrag in die Arbeitsgemeinschaft damit, dass sie „christlich wie völkisch durchaus einheitlich empfinden, ebenso beruflich [im Volksliturgischen Apostolat; S. H.] ganz in dieser Weise arbeiten".[189] Erst als wenige Monate später die Bischöfe die Arbeitsgemeinschaft verboten, distanzierte man sich.

In der von Parsch herausgegebenen Zeitschrift „Bibel und Leben" finden sich keine Sympathiebekundungen für Hitler oder völkische Liturgieinterpretationen. In den Konsultationen zur Vorbereitung der Liturgieenzyklika *Mystici Corporis* (1943) ist allerdings nicht nur vom „Liturgieterror" in Österreich die Rede, sondern auch davon, dass ein Großteil der „Liturgisten" mit dem Nationalsozialismus sympathisiere.[190] Möglicherweise ist das nur Gerede eines Gegners des Volksliturgischen Apostolats. Schon 1931 schreibt der Augustinerchorherr Norbert Stenta, manche Kritiker vermuteten in der Liturgischen Bewegung „wegen Betonung der Volkssprache beim Gottesdienst sogar einen Ableger der [!] Nationalsozialismus".[191] Derselbe Stenta meint dann aber auch, angesichts der „nationalen Welle" wolle auch die Kirche zeigen, „daß sie mittut, daß völkisches Denken und katholisches Handeln miteinander nicht im Widerspruch stehen". Ja, er bemüht sogar Christliche Archäologen, die das Hakenkreuz schon an der Wiege des Christentums nachweisen.[192]

---

185 Scherzberg 2020, 80–85.

186 So ebd. 154f.

187 Ebd. 154, 181–184.

188 Ebd. 182f.

189 Zitiert nach ebd. 155. Vgl. Scherzberg 2017, 254f.

190 ACDF D.V. 1947, Prot. N. 115/1944, fol. 3, S. 30: „Sunt enim qui loquuntur de quodam ‚terrore liturgico' in Austria, nec ibi deesse exaggerationes deplorabiles, ut v.g. despectionem devotionis ergo SS. Sacramentum, SS. Cor Iesu, B. M. Virginem etc.; magnam quoque partem liturgistarum favere Nazismo".

191 Stenta 1931–1932, 25.

192 Stenta 1932–1933.

Es bleibt also der Eindruck, dass die politische Richtung des Volksliturgischen Apostolats interpretationsfähig war. Interessant ist hierfür ein Brief eines gewissen Franz Wörfel jr. aus Wien vom Juli 1937 an Alois Hudal. Darin bedankt sich der Schreiber für dessen Buch „Die Grundlagen des Nationalsozialismus". Er möchte aber die Lage der Kirche weniger pessimistisch als Exzellenz einschätzen. Denn trotz aller Bedrohung könne die katholische Kirche nicht durch den Nationalsozialismus vernichtet werden:

> „Unsere heilige Kirche hat für jeden Giftstoff der Zeit meist auch schon ein Gegengift bereit. Das ist in unserem Falle – meiner Meinung nach – die Volksliturgische Bewegung. Wollen mir Euer Excellenz gestatten, auf eine ganz seltsame Paralelle [!] zwischen beiden Bewegungen aufmerksam zu machen.
>
> Im Jahre 1884 vollende Nietzsche sein Werk ‚Also sprach Zarathusra'. Im gleichen Jahre übergabe [!] P. Anselm Schott O.S.B. sein Messbuch der Öffentlichkeit und gab damit den Anstoss zu einer liturgischen Bewegung. Beide Bewegungen wurden gross in der Nachkriegszeit. Im Gründungsjahre der N.S.D.A.P., 1920, trat Dr. Pius Parsch, Chorherr des Stiftes Klosterneuburg, mit dem Liturgiekalender hervor […]. Die Anregungen zu seinen volksliturgischen Bestrebungen empfing der hochwürdige Chorherr – im Schützengraben, wo er – die heiligen Geräte und Paramente im Rucksack – bis in die Feuerlinie vordrang. Das von ihm – allen Anfeindungen im eigenen Hause zum Trotz – so hoch entwickelte Volksliturgische Apostolat ist das erste und grösste im ganzen deutschen Sprachgebiet und wird in anderen Staaten nachgeahmt.
>
> Beide Bewegungen sind in gewissem Sinne reaktionär, sie lehnen den Liberalismus, Individualismus etc. [ab] und kehren zum Urquell ihrer Kraft zurück. Wiedererweckung der Symbolik, Kampf gegen Kitsch und Schund, für eine reine edle monumentale Kunst, Gemeinschaftsgedanke als Pflicht, sind gemeinsame Züge. Dazu kommt, dass das Apostolat streng darauf achtet, alle Übersetzungen in mustergültigem deutsch [!] zu bringen, aus allen Liedern jede fade Süsslichkeit auszumerzen und eine grade [!], männliche Sprache bevorzugt".[193]

Der Autor vertritt also eine typisch irenische Haltung: Nationalsozialismus und katholische Kirche werden aufgrund der Liturgische Bewegung um Pius Parsch zusammenfinden, da sie beide am selben Strang ziehen.

[193] Franz Wörfel jr. an A. Hudal, 18.07.1937 (ASMA K 9, fol. 253–254). Dank an Ignacio García Lascurain Bernstorff für diesen Fund.

8 Knie- und Sündenfall der Liturgischen Bewegung

Angesichts des unaufhaltsamen Siegeslaufs des Nationalsozialismus dem großdeutschen Episkopat die Liturgische Bewegung als ein Heilmittel, um die Jugend „um den Altar zu versammeln", damit „das deutsche Volk für die Kirche" nicht verloren geht. Die Bischöfe Albert Stohr von Mainz und Simon Konrad Landersdorfer von Passau konstatieren 1942, dass es den Nazis gelinge, „die christlichen gottesdienstlichen Feiern in Schatten zu stellen durch Veranstaltungen, die sie unmittelbar ins Leben hineinstellen", und dass man deshalb die Riten überarbeiten und verdeutschen wolle.[194] In Rom und auch in Deutschland sah man durchaus das Risiko einer Instrumentalisierung der Liturgischen Bewegung und einer Anpassung an den Zeitgeist. Man nahm zur Kenntnis, dass Karl Adam am 10. Dezember 1939 in Aachen einen Vortrag hielt, in dem er sich für eine stärkere Nationalisierung der Liturgie aussprach.[195] In einem Votum zur Liturgischen Bewegung in Deutschland, heißt es, die Gefahr der Liturgischen Bewegung bestehe nicht in ihrem liturgischen Anliegen, sondern dass unter den Liturgisten mehr oder weniger andere Absichten verfolgt werden, darunter von solchen, die der völkisch-nationalen Richtung anhängen, die eine möglichst große Angleichung des Kirchlichen an das germanische Volksempfinden wünsche, die Pflege des Volksbrauchtums.[196] Der Nuntius sieht die Gefahr, dass sich die liturgischen Erneuerungsversuche mit politischen Motiven vermischen.[197]

---

194 Zitiert nach Maas-Ewerd 1981, 528. Zur Konkurrenz der NS-Pseudo-Liturgien siehe ebd. 379.

195 ACDF (Dubia Varia 1947) 1 Prot. 115/1944 vol. I, Blaue Mappe „Dubia Varia 1947 n. 1": Lettera Enciclica „De Sacra Liturgia", Stampati vari, fol. 1, S. 4: Karl Adam, Vortrag vom 10.12.1939 in Aachen: „per una maggiore nazionalizzazione della liturgia".

196 ACDF (Dubia Varia 1947) 1 Prot. 115/1944 vol. I, Mappe „Circa il movimento liturgico in Germania ed in Olanda", fol. 1–133, davon fol. 12–21: Votum Patris Schäfer, 23.04.1942, hier fol. 13: „die völkisch-nationale Richtung, die eine möglichst grosse Angleichung des Kirchlichen an das Volksempfinden will, die Pflege des Volksbrauchtums". ACDF D.V. 1947, Prot. N. 115/1944, fol. 1–238: Lose Dokumentensammlung in einer offenen Mappe mit vielen Dokumente der Schemata, die in chronologischer Folge die Erarbeitung der Enzyklika bieten. Fol. 3, S. 16: „Votum Revmi Patris Schäfer, *De movimento liturgico* in Germania […]. c) Periculum movimenti liturgici non ita est in movimento praecise quatenus est liturgicum, sed quia in medio liturgistarum magis minusve promoventur aliae tendentiae: […] 2° eorum qui secundum tendentias stirpicas-nationales («völkisch-national») volunt maiorem assimilationem sentimenti ecclesiastici et sentimenti germanici". ACDF (Dubia Varia 1947) 1 Prot. 115/1944 vol. I, Blaue Mappe „Dubia Varia 1947 n. 1": Lettera Enciclica „De Sacra Liturgia", Stampati vari, fol. 2, S. 50–60: Gutachten von Zeiger zur Liturg. Bewegung in Deutschland, 23.04.1942, hier fol. 2, S. 51: „la tendenza popolare-nazionale (völkisch-nationale Richtung), che vuole una massima assimilazione dell'ecclesiastico al sentimento popolare".

197 ACDF (Dubia Varia 1947) 1 Prot. 115/1944 vol. I, Blaue Mappe „Dubia Varia 1947 n. 1": Lettera Enciclica „De Sacra Liturgia", Stampati vari, fol. 1, S. 4: Nuntius schreibt am 23.08.1940 an Papst: „[…] danni che potrebbero derivare alla Chiesa in Germania particolarmente se siffatte tendenze innovatrici venissero fomentate da ragioni politiche".

Die deutsche Sprache werde vor allem von den Jungen forciert, um die Liturgie ihren nationalen Aspirationen zugänglich zu machen.[198] Conrad Gröber meint, bewusst oder unbewusst stehe die Idee einer deutschen Nationalkirche hinter den liturgischen Neuerungen mit einer zu leichtfertigen Germanisierung.[199] Der Drang zur deutschen Sprache gehe nicht vom Volk aus, meint Gröber, sondern nur von wenigen, mit dem Geist des Liturgismus Infizierten.[200]

Hier gab es, wie schon zu sehen war, manche Kniefälle vor dem nationalen Ungeist. Ein veritabler Sündenfall der Liturgischen Bewegung waren jedoch geplante Neuerungen, bei denen die Verdeutschung der Liturgie mit der Entfernung gewisser Texte und Namen aus dem Rituale einhergehen sollte, „weil sie unter den heutigen Verhältnissen beim Volke eine starke Abneigung hervorrufen könnten".[201] Hier zeigt sich ein erschreckender Opportunismus mancher Bischöfe gegenüber dem „völkische(n) Empfinden des Volkes, den Klerus nicht ausgenommen",[202] mit dem bitteren Resultat, biblische Texte, die jahrhundertelang zur Liturgie gehörten, letztlich mit Rücksicht auf die Nationalsozialisten und ihre Sympathisanten zu eliminieren.[203] Hätte die Fuldaer Bischofskonferenz im August 1943 die Reformvorschläge ihrer Liturgiekommission beraten und verabschiedet, meint Lucia Scherzberg, „hätten die nationalsozialistischen Priester ihr Glück vermutlich kaum fassen können".[204]

Die Reformvorschläge wirkten in den nach dem Krieg umgesetzten Plänen der bischöflichen Liturgiekommission hinsichtlich des Einheitsrituale der „Diözesen Germaniens" (1950) nach.[205] Scherzberg kommt hier allerdings zu einem übertrieben scharfen Urteil:

> „Zwischen der Reform der Liturgie, welche die nationalsozialistischen Priester vorantreiben wollten, und den mit Billigung der meisten Bischöfe faktisch durchgeführten Reformen durch die Liturgische Kommission gab es eine große Schnittmenge hinsichtlich der Motive und der tatsächlich, wenn auch nur teilweise erfolgten ‚Entjudung' der

198 ACDF (Dubia Varia 1947) 1 Prot. 115/1944 vol. I, Blaue Mappe „Dubia Varia 1947 n. 1": Lettera Enciclica „De Sacra Liturgia", Stampati vari, fol. 1, S. 5: deutsche Sprache wird vor allem von Jungen forciert „foggiare la liturgia in senso meno straniero ai tedeschi, cioè più accondiscendente alle loro aspirazioni nazionali".

199 ACDF (Dubia Varia 1947) 1 Prot. 115/1944 vol. I, Blaue Mappe „Dubia Varia 1947 n. 1": Lettera Enciclica „De Sacra Liturgia", Stampati vari, fol. 1, S. 8.

200 ACDF D.V. 1947, Prot. N. 115/1944, fol. 1–238, hier fol. 3, S. 29f: „Observat autem Episcopus [Gröber; S. H.] populum qua talem ad id non aspirare, sed paucos solos spiritu liturgismi infectos".

201 So Kardinal Bertram 1943, bei Maas-Ewerd 1981, 537.

202 Maas-Ewerd 1981, 429, 529.

203 Ebd. 491, 585, 644. Gegen solche Tendenzen Conrad Gröber (ebd. 658).

204 Scherzberg 2020, 617. Vgl. Maas-Ewerd 1981, 403f.

205 Scherzberg 2020, 561. Zur *Collectio Rituum* […] *pro omnibus Germaniae Dioecesibus* (1950), die die volkssprachliche Feier der Sakramente und Segnungen vorsah, siehe Heinz 1990.

> liturgischen Texte und dem Wunsch nach einer Selektion der Psalmen. Dass sich selbst nach dem Ende des Nationalsozialismus solche ‚Reformen' (im deutschen Einheitsrituale von 1950; S. H.) durchsetzen ließen und die damit verbundene Problematik jahrzehntelang niemandem auffiel oder niemanden störte, lässt Rückschlüsse zu, wie die Entwicklung nach einem Sieg des nationalsozialistischen Deutschlands hätte weitergehen können. Die Priestergruppe war zwar nicht unmittelbar an der Durchsetzung der liturgischen Änderungen beteiligt, aber es gab etliche Kontakte zwischen den Protagonisten der einen und der anderen Seite, zum Beispiel Kleine mit Jaeger oder Bertram mit Kleine".[206]

Einschränkend muss hier gesagt werden, dass die *Collectio Rituum* als verbindliches, das heißt von den Priestern allein zu verwendendes Ritual den lateinischen Text angibt, der selbstverständlich unverändert bleibt (es gibt nur wenige ausschließlich deutsche Gebete). Die parallel abgedruckte deutsche Fassung ist nur als Handreichung für die Gläubigen gedacht, auch wenn anzunehmen ist, dass manche Priester den deutschen statt den lateinischen Text verwendeten. So fallen gerade bei der deutschen Übersetzungen Abweichungen vom lateinischen Text auf. Aus dem Brautsegen verschwinden genau jene alttestamentlichen Frauennamen, die schon Kleine für anstößig und „unmöglich" hielt:

> *Sit in ea jugum dilectionis et pacis: fidelis et casta nubat in Christo, imitatrixque sanctarum permaneat feminarum: sit amabilis viro suo,* ut Rachel: sapiens, ut Rebecca: longaeva et fidelis, ut Sara.

Auf ihren Schultern ruhe das Joch der Liebe und des Friedens. Treu und keusch sei sie in Christus vermählt. Sie folge allezeit dem Vorbild der heiligen Frauen, liebenswert ihrem Gatten, *weise und treu bis ins hohe Alter*".[207]

Dies ist kein reiner Zufall, denn das folgende Gebet mit den Anfangsworten *Deus Abraham, Deus Isaac et Deus Jacob* wird seltsamerweise nicht in deutscher Übersetzung geboten.[208] Der „Knecht Israel" im anschließenden Magnifikat bleibt zwar erhalten,[209] aber im Beerdigungsritus wird aus dem *Deus Israel* im Lobgesang des Zacharias „unser Gott".[210] Interessant ist

---

[206] Scherzberg 2020, 585; vgl. 294–300, 570–585. Zum deutschen Einheitsrituale von 1950 siehe Heinz 2011, 747–749.

[207] *Collectio Rituum* 97–99.

[208] Ebd. 98.

[209] Ebd. 101.

[210] Ebd. 126.

aber, dass die deutsche Übersetzung des Ehesegens den Friedenswunsch des Psalms 127 *Pax super Israel!* Mit „Friede auf Israel!" übersetzt.[211] Hier hat man also gerade nicht den Israel-Gedanken eliminiert. Umso irritierender ist, dass jener Priester, der das vom Autor eingesehene Exemplar der *Collectio Rituum* eifrig benutzt hat, mit Bleistift „Israel" durchgestrichen und stattdessen „Friede auf *Gottes Volk*" gebetet hat.[212]

9 Abschließende Bemerkungen

Die vorliegenden Beobachtungen ergeben weder eine vollständige noch einheitliche Antwort zur Frage, ob die katholische Liturgische Bewegung auf Abstand zum völkischen Zeitgeist blieb. Zum einen ist die Liturgische Bewegung vielgestaltig, zum anderen gab es auch liturgiereformerische Akteure, die nicht einfach der Liturgischen Bewegung zuzurechnen waren. Lucia Scherzberg ist zuzustimmen, wenn sie sagt, der gemeinschaftsbezogene und demokratiefeindliche Zug innerhalb liturgischer Reformbestrebungen konnten eine Annäherung an den Nationalsozialismus erleichtern.[213] Das gilt anfangs etwa für Maria Laach als Repräsentant einer konservativ-restaurativen Liturgiebewegung, die sich aber in Wirklichkeit theologisch und kirchenpolitisch gegen den völkischen Zeitgeist gesperrt hat. Das gilt aber auch für das anfängliche Liebäugeln des reformorientierten Volksliturgischen Apostolats von Pius Parsch mit der „Arbeitsgemeinschaft" nationalsozialistischer Priester. Auch diese braune Anwandlung war schnell vorüber. Die Liturgische Bewegung in Deutschland und Österreich wird in den Pfarreien wohl manche angebräunten Aktivisten aufzuweisen haben, aber ihre Leitfiguren suchen, zumindest nach derzeitigem Kenntnisstand, keine aktive Annäherung an den Nationalsozialismus. Das gilt sowohl für die innovative wie für die restaurative Richtung (Klosterneuburg bzw. Maria Laach), sieht man einmal von dem Sonderfall Anton Baumstark ab.

Eine echte, dauerhaft angestrebte Konvergenz der Liturgischen Bewegung mit dem Nationalsozialismus ist nirgends erkennbar, im Gegenteil: Die Vertreter der Liturgischen Bewegung haben, nachdem die Nazis die katholischen Jugendverbände verboten hatten,[214] in der pfarrlichen Gemeinschaftsmesse den letzten Rückzugsort der Seelsorge ausgemacht: Die „liturgischen Messen" wurden nun gerade zur Immunisierung der Jugend gegen ihre totale

---

211 Ebd. 93.

212 Eine weitere Glosse sagt „In beiden Sprachen". Der Priester hat also offenbar die Texte erst lateinisch, dann deutsch gelesen.

213 Scherzberg 2017, 257.

214 Maas-Ewerd 1981, 78, 80f.

Vereinnahmung durch den Nationalsozialismus eingesetzt.[215] Von einer „erblichen Belastung" der Liturgischen Bewegung als ganzer kann also keine Rede sein,[216] wohl aber von peinlichen Kniefällen einzelner Repräsentanten.

Gravierender belastet ist der progressive, kirchenreformerische Flügel deutscher und österreichischer Theologen, die teilweise dem nationalen oder gar völkischen Zeitgeist bis hin zum Antisemitismus erlagen. Ihr Anliegen war es, auch die Liturgie in ihr Reformprogramm einzubeziehen, letztlich auch die Liturgische Bewegung zu instrumentalisieren, um zu einer Versöhnung der Katholischen Kirche mit dem Nationalsozialismus beizutragen. Zu diesen Theologen gehörten Karl Adam und Alois Hudal,[217] die aber nicht als Vertreter der Liturgischen Bewegung gelten können.

Nicht zufällig gehörte Adam dann auch zu einem nationalsozialistischen Priesternetzwerk, das letztlich eine völlige kirchliche Umgestaltung anstrebte, einschließlich einer „braunen", das heißt völkisch-nationalen Liturgiereform, die parallel zu sehen ist zur „braunen Ökumene".[218] Diese Priester stammten freilich nicht aus dem Umfeld der Liturgischen Bewegung und bezogen sich auch nicht für ihre Ideen auf Modelle und Anliegen der Liturgischen Bewegung, sondern grenzten sich gegebenenfalls sogar von ihr ab. „Wer aber meint, die nationalsozialistischen Priester als ‚Spinner' abtun zu können, die als erfolglose Minderheit nicht weiter ernst genommen werden müssten, sei daran erinnert, wie nahe sie nachhaltigen wissenschaftlich-theologischen Diskursen und lehramtlich gestützten Veränderungsprozessen zeitweise gekommen sind".[219]

Archive

ACDF Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede

ACST Archiv Campo Santo Teutonico

AML Archiv der Abtei Maria Laach

ASMA Archiv Santa Maria dell'Anima (K = Nachlass Alois Hudal)

---

[215] Schatz 1986, 222; Maas-Ewerd 1981, 77; 86f, 88, 246, 331, 433, 464; Scherzberg 2017, 256.

[216] Bärsch 2020b, 85f: „Sicher stellte sie [die Liturgische Bewegung; S. H.] so etwas wie eine katholische Spielart der allgemeinen Suche nach dem Objektiven, nach Transzendenz wie nach Volksgemeinschaft dar. Sie trug dabei durchaus einen ‚deutschen' Akzent, aber wohl nicht mit rassistischem Verve".

[217] Bemerkenswert sind die Netzwerke der NS-affinen Theologen. Alois Hudal setzte sich für Adams Prälatur ein, da er die päpstliche Auszeichnung verdient habe. Vgl. Tagebuch August Schuchert, 19.02.1959 (ACST 21 001).

[218] Scherzberg 2005.

[219] Scherzberg 2020, 617.

Literatur

Adam 1937
K. Adam, Zum Geleit, in: H. Franke, Das Heil der Völker (Paderborn 1937) 5–7.

Aland 1979
K. Aland (Hg.), Glanz und Niedergang der deutschen Universität (Berlin / New York 1979).

Albert 2004
M. Albert, Die Benediktinerabtei Maria Laach und der Nationalsozialismus (Paderborn u. a. 2004).

Angenendt 2001
A. Angenendt, Liturgik und Historik (Freiburg i. Br. u. a. 2001).

Arnold 2001-2002
C. Arnold, Karl Adams Aachener Rede über „Die religiöse Situation des deutschen Katholizismus" (1939) und ihr Echo im Rheinischen Reformkreis, in: Geschichte im Bistum Aachen 6 (2001–2002) 253–275.

Bärsch 2020a
J. Bärsch, Erneuerung aus dem Geist der Liturgie. Maria Laach als Zentrum der Liturgischen Bewegung und das Problem des Rechtskatholizismus, in: Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte 72 (2020) 279–300.

Bärsch 2020b
J. Bärsch, Liturgische Bewegung im Horizont neuer Aufbrüche am Beginn des 20. Jahrhunderts. Die Bedeutung gesellschaftlicher, kultureller und theologischer Wandlungen für eine neue Sicht der Kirche und ihres Gottesdienstes, in: Liturgisches Jahrbuch 70 (2020) 71–95.

Baumstark 1923
A. Baumstark, Vom geschichtlichen Werden der Liturgie (Freiburg i. Br. [1–5]1923).

Baumstark 1939
A. Baumstark, Das „Problem" des römischen Messkanons. Eine Retractatio auf geistesgeschichtlichem Hintergrund, in: *Ephemerides Liturgicae* 53 (1939) 204–243.

Bergmann 1934
E. Bergmann, Die 25 Thesen der Deutschreligion. Ein Katechismus (Breslau 1934).

Bernhart 1935–1936
J. Bernhart, Die Kirche Christi als Kirche der Völker, in: Hochland 33 (1935–1936) 452–461.

Birnbaum 1926
W. Birnbaum, Die katholische liturgische Bewegung. Darstellung und Kritik (Gütersloh 1926).

Borgmann 1942
K. Borgmann, Volksliturgie und Seelsorge. Ein Werkbuch zur Gestaltung des Gottesdienstes in der Pfarrgemeinde (Colmar 1942).

Brechenmacher 2015
Th. Brechenmacher, Wider bessere Einsicht: Bischof Alois Hudal, Judentum, „Rassenkunde" und Antisemitismus, in: Römische Historische Mitteilungen 57 (2015) 273–323.

Bukovec 2014
P. Bukovec (Hg.), Christlicher Orient im Porträt – Wissenschaftsgeschichte des Christlichen Orients 1 (Hamburg 2014).

Burkard 2015a
D. Burkard, „… ein ebenso rabiater Kirchenmann wie Nationalist …“? Der Kirchenhistoriker Karl August Fink (1904–1983) und Rom, in: M. Matheus / S. Heid (Hg.), Orte der Zuflucht und personeller Netzwerke. Der *Campo Santo Teutonico* und der Vatikan 1933–1955 (Freiburg i. Br. 2015) 457–559.

Burkard 2015b
D. Burkard, Alois Hudal als Konsultor der Congregatio Sancti Officii (1930–1953), in: Römische Historische Mitteilungen 57 (2015) 235–272.

Burkard / Tonner 2019
D. Burkard / J. Tonner, Reformationsgeschichte katholisch. Genese und Rezeption von Joseph Lortz' „Reformation in Deutschland“ (1940–1962) (Freiburg i. Br. u. a. 2019).

Burkard / Weiss 2007
D. Burkard / W. Weiss (Hg.), Katholische Theologie im Nationalsozialismus 1,1 (Würzburg 2007).

Burkard / Weiss 2011
D. Burkard / W. Weiss (Hg.), Katholische Theologie im Nationalsozialismus 1,2 (Würzburg 2011).

Casel 1923
O. Casel, Die Liturgie als Mysterienfeier (Freiburg i. Br. $^{3-5}$1923).

Casel 1926–1927
O. Casel, Katholische Kultprobleme, in: Jahresbericht des Vereins zur Pflege der Liturgiewissenschaft e.V. (Sitz: Maria Laach Rhld.) über das Geschäftsjahr 1926/27, 3–22.

Casel 1932
O. Casel, Das christliche Kultmysterium (Regensburg 1932).

Cornelius-Bundschuh 2011
J. Cornelius-Bundschuh, Paul Graff (1878–1955), in: B. Kranemann / K. Raschzok (Hg.), Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert 1 (Münster 2011) 407–417.

Faber 1982
R. Faber, Politischer Katholizismus. Die Bewegung von Maria Laach, in: H. Cancik (Hg.), Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik (Düsseldorf 1982) 136–158.

Fittkau 1953
G. Fittkau, Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus. Eine Auseinandersetzung mit dem Begriff des „Kultmysteriums“ in der Lehre Odo Casels (Bonn 1953).

Häussling 1982
A. A. Häussling, Das „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. Register zu allen von 1921 bis 1941 erschienenen 15 Bänden (Münster 1982) 1–16.

Häussling 2011
A. A. Häussling, Odo Casel OSB (1886–1948), in: B. Kranemann / K. Raschzok (Hg.), Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert 1 (Münster 2011) 236–241.

Heid / Dennert 2012
S. Heid / M. Dennert (Hg.), Personenlexikon zur Christlichen Archäologie 1 (Regensburg 2012).

Heinz 1990
A. Heinz, Liturgiereform ohne Rom. Ein unbekanntes Kapitel aus der Vorgeschichte des deutschen Einheitsrituales (1950), in: H. Hammans u. a. (Hg.), Geist und Kirche (Paderborn u. a. 1990) 115–163.

Heinz 2011
A. Heinz, Heinrich von Meurers (1888–1953), in: B. Kranemann / K. Raschzok (Hg.), Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert 1 (Münster 2011) 740–749.

Herwegen 1920–1921
I. Herwegen, Die objektive Grundlage für den individuell zu gestaltenden Aufbau unseres religiösen Lebens, in: Student, Kultur und Katholizismus. Drei Reden (Mönchengladbach 1920–1921) 5–16.

Herwegen 1931
I. Herwegen, Von christlichem Sein und Leben. Gesammelte Vorträge (Berlin 1931).

Herwegen 1932
I. Herwegen, Antike, Germanentum und Christentum (Salzburg 1932).

Hudal 1934
Hudal, *Ecclesiae et Nationi.* Katholische Gedanken in einer Zeitenwende (Rom 1934).

Hudal 1935
A. Hudal, Rom, Christentum und deutsches Volk (Innsbruck u. a. ^{2}1935).

Hudal 1937
A. Hudal, Die Grundlagen des Nationalsozialismus. Eine ideengeschichtliche Untersuchung von katholischer Warte (Leipzig / Wien ^{5}1937).

Keller 1970
M. Keller, „Volk Gottes" als Kirchenbegriff (Zürich u. a. 1970).

Kemper 1932–1933
J. Kemper, Die Bedeutung der Liturgie für die neue Zeit, in: Liturgische Zeitschrift 5 (1932–1933) 191–195.

Klauser 1933
Th. Klauser, Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und fränkischen Kirche vom 8. bis 11. Jahrhundert, in Historisches Jahrbuch 53 (1933) 169–189.

Klönne 1991
A. Klönne, Die Liturgische Bewegung: „erblich" belastet? Historisch-soziologische Fragestellungen zur Vorgeschichte der Liturgiekonstitution, in: H. Becker u. a. (Hg.), Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform (St. Ottilien 1991) 13–21.

Kranemann 1999
B. Kranemann, Liturgiewissenschaft angesichts der „Zeitenwende". Die Entwicklung der theologischen Disziplin zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien, in: H. Wolf (Hg.), Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962 (Paderborn u. a. 1999) 351–375.

Kranemann 2014
B. Kranemann, „Wir glauben das Neue" – Forschungsperspektiven, in: A. Deeg / Ch. Lehnert (Hg.), „Wir glauben das Neue". Liturgie und Liturgiewissenschaft unter dem Einfluss der völkischen Bewegung (Leipzig 2014) 237–244.

Krause 2007
C. Krause, Mysterium und Metapher. Metamorphosen der Sakraments- und Worttheologie bei Odo Casel und Günter Bader (Münster 2007).

Langenbahn 2017
S. K. Langenbahn (Hg.), Vom Geist der Liturgie (Köln 2017).

Lautenschläger 2011
G. Lautenschläger, Die „Fachabteilung Römisch-Katholische Kirche" in Eisenach, in: D. Burkard / W. Weiss (Hg.), Katholische Theologie im Nationalsozialismus 1,2 (Würzburg 2011) 441–470.

S. Lüttich
S. Lüttich, Karl Adams Weg zu seiner katholischen Sicht der „Una Sancta", in: J. Ernesti / W. Thönissen (Hg.), Die Entdeckung der Ökumene (Paderborn / Frankfurt a. M. 2008) 139–158.

Maas-Ewerd 1981
Th. Maas-Ewerd, Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die „liturgische Frage" in den Jahren 1939 bis 1944 (Regensburg 1981).

Mayer-Pfannholz 1931–1932
A. Mayer-Pfannholz, Liturgie und Volkskunde, in: Liturgische Zeitschrift 4 (1931–1932) 194–210.

Morsey 2002
R. Morsey, Görres-Gesellschaft und NS-Diktatur (Paderborn u. a. 2002).

Nebel 2014
J. Nebel, Von der *actio* zur *celebratio*. Ein neues Paradigma nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: S. Heid (Hg.), Operation am lebenden Objekt. Roms Liturgiereformen von Trient bis zum Vaticanum II (Berlin 2014) 53–90.

Nichtweiss 1992
B. Nichtweiss, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk (Freiburg i. Br. u. a. 1992).

Peterson 1936
E. Peterson, Der Geist der apostolischen Kirche nach der Geheimen Offenbarung, in: Hochland 33,1 (1936) 1–10.

Pinsk 1935
J. Pinsk, Die Kirche Christi als Kirche der Völker (Paderborn 1935).

Rugel 1938
E. Rugel, Ein Trappist bricht sein Schweigen. Volksfremde Religion. Erkenntnisse aus einem 15jährigen Klosterleben (Berlin 1938).

Ruster 1997
Th. Ruster, Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik (Paderborn ^{2}1997).

Schatz 1986
K. Schatz, Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum. Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert (Frankfurt a. M. 1986).

Scherzberg 2001
L. Scherzberg, Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus. Karl Adam als kontextueller Theologe (Darmstadt 2001).

Scherzberg 2005
L. Scherzberg, Das kirchenreformerische Programm pro-nationalsozialistischer Theologen, in: dies. (Hg.), Theologie und Vergangenheitsbewältigung (Paderborn 2005) 56–70.

Scherzberg 2008
L. Scherzberg, Das kirchenreformerische Programm pro-nationalsozialistischer Theologen. Umwälzung kirchlichen Strukturen, zeitgemäße Theologie und Wiedervereinigung der getrennten Kirchen, in: S. Endlich u. a. (Hg.), Christenkreuz und Hakenkreuz. Kirchenbau und sakrale Kunst im Nationalsozialismus (Berlin 2008) 143–156.

Scherzberg 2011
L. Scherzberg, Karl Adam und der Nationalsozialismus (Saarbrücken 2011).

Scherzberg 2012
L. Scherzberg, Katholizismus und völkische Religion 1933–1945, in: U. Puschner / C. Vollnhals (Hg.), Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus (Göttingen ^{2}2012) 299–334.

Scherzberg 2013
L. Scherzberg, Karl Adam – vom Modernismus zum Nationalsozialismus, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 32 (2013) 113–130.

Scherzberg 2017
L. Scherzberg, Die katholische Liturgische Bewegung. Ein Diskurs über Form, Stil und Gestalt, in: A. H. Leugers-Scherzberg / L. Scherzberg (Hg.), Diskurse über „Form", „Gestalt" und „Stil" in den 20er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts (Saarbrücken 2017) 221–257.

Scherzberg 2020
L. Scherzberg, Zwischen Partei und Kirche. Nationalsozialistische Priester in Österreich und Deutschland (1938–1944) (Frankfurt a. M. 2020).

Schuster 2014
D. Schuster, Ein nicht nur geistiger Kampf gegen das Judentum. Die Umsetzung der Arbeiten des „Institutes zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben" im Gottesdienst, in: A. Deeg / Ch. Lehnert (Hg.), „Wir glauben das Neue". Liturgie und Liturgiewissenschaft unter dem Einfluss der völkischen Bewegung (Leipzig 2014) 155–172.

Spael 1964
W. Spael Das katholische Deutschland im 20. Jahrhundert. Seine Pionier- und Krisenzeiten 1890–1945 (Würzburg 1964).

Spahn 1920–1921
M. Spahn, Das deutsche Volkstum und die Kulturkräfte des Katholizismus, in: Student, Kultur und Katholizismus. Drei Reden (Mönchengladbach 1920–1921) 17–28.

Spicer 2008
K. P. Spicer, Hitler's Priests. Catholic Clergy and National Socialism (DeKalb, Ill. 2008).

Stenta 1931–1932
N. Stenta, Volksliturgische Erneuerung, in: Bibel und Liturgie 6 (1931–1932) 25–29.

Stenta 1932–1933
N. Stenta, Deutscher Brauch im Dienst der Liturgie, in: Bibel und Liturgie 7 (1932–1933) 370–373.

Umberg 1928
J. B. Umberg, Die These von der Mysteriengegenwart, in: Zeitschrift für katholische Theologie 52 (1928) 357–400.

Winterswyl 1935a
L. A. Winterswyl (A. Wintersig), Altgermanisches Kultwesen und christliche Liturgie, in: Liturgisches Leben 2 (1935) 29–41.

Winterswyl 1935b
L. A. Winterswyl (A. Wintersig), Die christliche Liturgie bei den Germanen, in: Liturgisches Leben 2 (1935) 218–226.

Winterswyl 1935c
L. A. Winterswyl (A. Wintersig), Germanische Geistigkeit und christliche Liturgie, in: Liturgisches Leben 2 (1935) 302–306.

IV. Gottesdienstgemeinde im Kirchenraum

Veneremur cernui

Messandachten in privaten Gebetbüchern zwischen Schaufrömmigkeit und Gnadenströmen

Von Andreas Bieringer

Abstract: *Veneremur cernui. Mass devotions in private prayer books between piety and streams of grace* – Despite countless reform efforts, the principle expressed by the writer Iso Carmatin (* 1944) was valid in many places in the Mass well into the 20th century: "The secret of transformation at the front, the secrets of popular prayer at the back – it was a parallel action that was not based on community, but on separate activities in the exercise of faith." The article takes up this constellation by asking about the role of believers in the Mass in private Catholic prayer books in the first half of the 20th century. At article focuses on the almost completely forgotten mass devotions. For centuries they not only determined the participation of the faithful in the Mass, but to this day they also provide information about how deep devotion to the Eucharist developed on the long eve of the Second Vatican Council. At the end there is an attempt to update the heritage of the Mass devotions for the needs of today's believers.

Stanislaus Stephan (1867–1926), Priester und Pionier der liturgischen Erneuerung in Schlesien, schildert auf der Breslauer Diözesansynode 1925 einige Beobachtungen zur Rolle der Gläubigen in der Messe:

> „Es war im Sommer 1924, wo ich mich bei Gelegenheit liturgischer Vorträge in einer ganz katholischen Stadt Schlesiens an einem Wochentage, wo also die Eifrigeren und doch auch die mehr Unterrichteten zum Meßopfer kommen, während desselben zwischen die Leute in die Bänke hineinsetzte, um aufzupassen, womit sie sich in der Zeit beschäftigen würden.
>
> Da betete einer bis zur Wandlung Gebete zum hl. Antonius, dann fing er die ‚zweite Meßandacht' an. Ein zweiter hatte bis zum Credo eine Sakramentsandacht vor setzte dann mit dem Rosenkranz fort. Ein dritter fängt mit der ersten Meßandacht an, ist damit bis zum Sanctus fertig, nimmt dann Gebete um Gedeihen der Feldfrüchte vor bis zum Paternoster, dann sieht er sich in der Kirche um. Ein vierter betet erst eine Litanei zum hl. Josef, dann bis zur Wandlung sein Morgengebet, dann eine Meßandacht, ist

> aber, wo der Priester bei der Kommunion ist, beim Evangelium, am Schluß des Meßopfers bei der Wandlung, usw."[1]

Wenn ich diese Passage in meiner Eucharistievorlesung zitiere, sind viele Studierende erstaunt, wie lange sich die Trennung zwischen Klerus und Volk in der Messe halten konnte.[2] Trotz Reformbemühungen galt vielerorts bis weit ins 20. Jahrhundert der vom Schweizer Schriftsteller Iso Carmatin (* 1944) so treffend ins Wort gebrachte Grundsatz: „Geheimnis der Verwandlung vorne, Geheimnisse des Volksbetens hinten – es war eine Parallelaktion, die nicht auf Gemeinsamkeit beruhte, sondern auf getrennten Aktivitäten in der Ausübung des Glaubens."[3]

Wie es um die liturgische Beteiligung der Laien in der Messe tatsächlich bestellt war, lässt sich aus „offiziellen" Quellen oft nur unzureichend erschließen. Lange konzentrierte sich die Liturgiewissenschaft auf präskriptive Primärquellen, meist waren dies liturgische Bücher oder Kirchenordnungen.[4] Mit ihrer Hilfe lassen sich Gottesdienste zwar idealtypisch rekonstruieren, über die tatsächliche liturgische Realität sagen sie mitunter wenig aus.[5] Aus diesem Grund möchte ich die Aufmerksamkeit auf eine deskriptive Quelle lenken, die in der Liturgiewissenschaft bis dato kaum eine Rolle spielt.[6] Im Zentrum dieses Beitrags stehen private katholische Gebet- und Andachtsbücher aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die konkrete Rückschlüsse auf die Beteiligung der Gläubigen in der Messe am langen Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils zulassen.

Um in die Quelle einzuführen, stelle ich im ersten Teil des Beitrags mein Quellenkorpus vor und erläutere kurz den Zusammenhang zu den sog. Messandachten. Im zweiten Teil ordne ich die analysierten Messandachten fünf Typen zu und frage, welche Rolle den Gläubigen in diesen Andachten zukam. Im dritten und letzten Teil werden die Messandachten im Licht der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils betrachtet und mögliche Schlüsse für die heutige Praxis gezogen.

---

1 Stephan 1925, If. Das Zitat verdanke ich Alexander Zerfaß (Universität Salzburg).

2 Siehe dazu die kompakte Zusammenstellung mit weiterführender Literatur von Bärsch [2]2017, 62–84.

3 Carmatin 2008, 36.

4 Siehe dazu überblickshaft Gerhards, Kranemann [2]2008, 110–124.

5 Vgl. Messner [2]2009, 35–54.

6 Wertvolle Einsichten und Hinweise zu Gebetbüchern als Quelle der Liturgiewissenschaft verdanke ich dem Mainzer Liturgiewissenschaftler und Hymnologen Ansgar Franz. Vgl. Franz 2020, 313–337. Siehe auch die nicht gedruckte Dissertation von Gisevius 2015.

1 Messandachten als Ausdruck sog. Breitenreligiosität

Wer sich mit dem Genre „Gebetbuch" wissenschaftlich beschäftigt, stößt auf ein „kaum zu durchdringende[s] Quellendickicht".[7] Die hier analysierten Bücher entstanden nicht auf kirchenamtliche Initiative, sondern gingen fast ausschließlich auf Privatpersonen zurück, auch wenn diese fast ausnahmslos Kleriker, Ordensleute oder Theologen waren.[8] Als weitverbreitetes Massenmedium erreichten die Bücher zwar enorm hohe Auflagen, zentral gesammelt wurden sie aufgrund ihrer nichtoffiziellen Herkunft und ihrer Schnelllebigkeit jedoch kaum.[9] Die Vielfalt der Bücher in Bezug auf Form, Inhalt und Ausstattung erschwert ihre systematische Erforschung zusätzlich. Vor einigen Jahren erkannte der Mainzer Liturgiewissenschaftler und Leiter der „Forschungsstelle Kirchenlied und Gesangbuch" Ansgar Franz den liturgiewissenschaftlichen Wert dieser Bücher und baut seither als Ergänzung zum bereits etablierten „Gesangbucharchiv" (GBA) ein „Andachtsbucharchiv" (ABA) auf, das mittlerweile 1300 Exemplare umfasst.[10] Ich konnte für meine Arbeit auf die Mainzer Sammlung zurückgreifen und wählte als Textkorpus für diesen Beitrag 20 charakteristische Exemplare aus, das älteste stammt aus dem Jahr 1894, das jüngste aus 1961.[11]

Klassische katholische Gebetbücher dokumentieren aber nicht bloß den Reformstau der lateinischen Messliturgie am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils.[12] Vielmehr bezeichnet die Kirchengeschichtsforschung das private Gebetbuch ab der Reformation als zentrales Kommunikationsmedium, das „der Errichtung eines transzendenzbezogenen Beziehungsdreiecks galt, innerhalb dessen die Betenden nicht nur Rezipienten einer einseitigen Kommunikationsleistung der geistlichen Eliten waren, sondern ihrerseits zu einem – wenn auch streng normierten – kommunikativen Austausch mit ‚dem Heiligen' (Rudolf Otto) ermächtigt

---

7 Franz 2020, 315.

8 Die hier analysierten Gebet- und Andachtsbücher erschienen zwar mit kirchlicher Approbation („Imprimatur"), wurden aber nicht offiziell im Auftrag eines Bischofs erstellt und waren damit meist auch nicht auf eine bestimmte Diözese beschränkt. Vgl. Franz 2020, 314f.

9 Vgl. Holzem 2004, hier bes. 253–258.

10 Vgl. https://www.gesangbucharchiv.uni-mainz.de/gesangbucharchiv/ (Zugriff am 22.03.2022).

11 Die 20 für diese Studie ausgewählten Gebetbücher sind mit Franz der Kategorie „Vollständiges Gebetbuch: Gebet- und Andachtsbuch" zuzurechnen. Vgl. Franz 2020, 316f. Für seine „Typologie der Gebetbücher" greift der Mainzer Liturgiewissenschaftler wiederum zurück auf Gahn 2007. Eine ausführliche Auflistung der hier analysierten Gebetbücher ist am Ende dieses Beitrags angeführt. Im Verlauf des Beitrags werden die einzelnen Exemplare wie folgt zitiert: **Kurztitel*. Ort und Jahr, (Listennummer) und ggf. Seite. Die Auflistung am Ende enthält naturgemäß mehr als 20 Bücher, da zur besseren Darstellung auch auf Bücher verwiesen wird, deren Druck nicht unmittelbar in die erste Hälfte des 20. Jh. fällt.

12 Vgl. Bärsch, Schneider 2006.

wurden."[13] Wenn ich im Folgenden nach der Eucharistiefrömmigkeit von Gläubigen in ausgewählten Gebetbüchern der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts frage, geht es mir ebenso um einen Beitrag zur Erforschung sogenannter „Breitenreligiösität", also jenes komplexen Phänomens, das lange Zeit als „Volksfrömmigkeit" firmierte.[14]

Wie sich das Beziehungsdreieck zwischen Gott, Gläubigen und Klerikern in den Gebetbüchern konkret niederschlug, darüber geben die eingangs bei Stephan beschrieben Messandachten Auskunft. Messandachten bestehen aus einer feststehenden Folge verschiedener Gebete, mit Hilfe derer die Gläubigen einer priesterzentrierten Messliturgie meditativ-assoziativ folgten. Insgesamt machen sie aber nur einen geringen Teil der in den Gebetbüchern abgedruckten Frömmigkeitsübungen aus. In der Regel werden die Messandachten im ersten Drittel der Bücher abgedruckt; sie stehen zwischen den Morgen- bzw. Abendgebeten und den Beicht- bzw. Kommunionandachten. Um die schwer überschaubare Vielfalt der Messandachten einigermaßen systematisch abzubilden, greife ich auf eine Kategorisierung von Ansgar Franz zurück, der mit Blick auf die Beteiligung der Gläubigen von fünf verschiedenen Typen spricht.[15]

2 Die Rolle der Gläubigen in unterschiedlichen Typen von Messandachten

Typ 1: Messandachten vom Leiden Christi

Die erste und älteste Messandacht reicht bis ins frühe Mittelalter zurück.[16] Mit ihrer Hilfe betrachteten die Gläubigen den Ablauf der Messe als Stationen der Passion Christi. Dieses als Messallegorese in die Liturgiegeschichte eingegangene Verfahren geht auf Amalar von Metz zurück.[17] Der Fokus dieses Typs liegt nicht auf den Texten der Messe selbst, sondern auf den äußeren Vollzügen, die den Gläubigen visuell zugänglich sind. Die Interiosierungsbemühungen der *Devotio moderna* trugen am Beginn der Neuzeit ihren Teil dazu bei, dass sich die Messallegorese weit über das Mittelalter hinaus halten konnte und in der Barockzeit einen neuen Aufschwung erlebte.

---

[13] Holzem 2004, 228f. Vgl. zum gesamten Komplex ebenso Eck 2018.

[14] Siehe zur Diskussion um den umstrittenen Begriff „Volksfrömmigkeit" u. a. Holzem 2002, 258–270.

[15] Vgl. Franz 2020, 317–332.

[16] Vgl. Hacker 1950, 80–82.

[17] Vgl. Jungmann [5]1962, 143–156. Franz 1902, 339–457. Vgl. darüber hinaus zu Amalar von Metz Steck 2000.

„Der Priester geht an den Altar; Christus geht mit seinen Jüngern an den Oelberg. [es folgt jeweils ein entsprechendes Gebet]. –

Der Priester betet am Fuße des Altars; Christus betet am Oelberg und schwitzt Blut. –

Der Priester küßt den Altar, geht auf die Epistelseite, und betet; Christus wird mit einem Kusse verraten, gefangen, gebunden und zu dem Hohepriester Annas geführt, wo er einen Backenstreich erhält. –

Der Priester geht in die Mitte des Altars und betet das *Kyrie eleison*; sodann das *Gloria in excelsis*; Christus wird zu Kaiphas geführt, von Petrus verleugnet, von den Juden verspottet und gelästert. –

Der Priester wendet sich zum Volke und spricht *Dominus vobiscum*; Christus wird zu Pilatus geführt und angeklagt. –

Der Priester geht in die Mitte des Altars und betet; alsdann geht er auf die andere Seite und liest das Evangelium; Christus wird von Pilatus zu Herodes geschickt, von diesem aber verlacht und verspottet. –

Der Priester geht in die Mitte des Altars; alsdann wendet er sich zum Volke und spricht *Dominus vobiscum*; Christus wird von Herodes wieder zu Pilatus geschickt, daselbst fälschlich angeklagt und dem Mörder Barrabas nachgesetzt. –

Der Priester deckt den Kelch ab und opfert Brot und Wein; Christus wird seiner Kleider beraubt, an eine Säule gebunden und grausam gegeißelt. –

Der Priester deckt den Kelch zu; Christus wird mit Dornen gekrönt. –

Der Priester wäscht seine Hände; Pilatus wäscht die Hände und erklärt Christus für unschuldig. –

Der Priester spricht *Orate fratres*; Christus wird dem Volke vorgestellt mit den Worten: *Ecce homo*. – Der Priester betet die Präfation bis zum *Sanktus*. Christus wird unschuldig zum Tode verurteilt. –

Der Priester betet nach dem *Sanktus* in der Stille; Christus trägt sein Kreuz bis auf den Kalvarienberg. –

Der Priester segnet das Brot und Wein. Christus wird an das Kreuz genagelt. –

Der Priester hebt die heilige Hostie in die Höhe; Christus wird am Kreuze hangend erhöht und dem Volke gezeigt. –

Der Priester hebt den heiligen Kelch in die Höhe; Christus vergießt sein heiliges Blut. –

Der Priester betet nach der Wandlung; Christus hängt drei Stunden lang am Kreuze. […] –

Der Priester zerteilt die heilige Hostie; Christus stirbt. –

Der Priester schlägt an die Brust und spricht *Agnus Dei*; viele bekehren sich bei dem Tode Christi, Christus läßt seine Seite öffnen. –

Der Priester kommuniziert; Christus wird begraben. –

> Der Priester geht auf die Epistelseite, wendet sich zum Volke und betet dann die letzten Kollekten; Christus steht auf von den Toten, erscheint den Seinigen und bleibt 40 Tage lang bei ihnen. –
>
> Der Priester gibt den Segen und liest das letzte Evangelium; Christus fährt in den Himmel auf und sendet den heiligen Geist."[18]

Wie problematisch eine Messdeutung ist, die exklusiv auf das Leiden und Sterben Christi abzielt, zeigt sich an der mehr als fragwürdigen Parallelisierung zwischen Altar- und Judaskuss oder dem dreimaligen Kyrie-Ruf, währenddessen die Gläubigen an die Verleumdung durch Petrus denken sollen. Es verwundert weiter nicht, dass Josef Andreas Jungmann SJ (1889– 1975) für den Kontext von Barock, Aufklärung und Restauration darauf hinweist, dass die Messallegorese „aber im grellen Licht eines schon auf Empirie und Naturerkenntnis gestellten Zeitalters […] ihre eigentliche Kraft verloren [hat]. Sie genügte dem Volk nicht mehr. Sie vermag den Sinn der Gläubigen nicht mehr so zu fesseln, daß sie schweigend dem Vorgang folgen könnten."[19] Wie die eben eingeblendete Passage aus dem Gebetbuch **Herr, erhöre uns!* von 1934 belegt, waren „Messandachten vom Leiden Christi" trotz der angeführten Bedenken bis weit ins 20. Jahrhundert verbreitet.[20]

Typ 2: Die Messe, wie der Priester sie betet

Auch wenn die Wurzeln der „Messe, wie der Priester sie betet" in die Aufklärung zurückreichen, findet auch dieser Typ über seine eigentliche Entstehungsepoche hinaus Verwendung, wie ein Auszug aus **Himmelsleiter* von 1909 dokumentiert. Zu Beginn einer entsprechenden Messandacht heißt es dort: „Es ist sehr zu empfehlen, an den Sonn- und Feiertagen dem Hochamte beizuwohnen und sich dabei der nämlichen Gebete zu bedienen, welche der Priester am Altare zu verrichten hat. […]"[21] Nicht mehr fromme Paraphrasen, sondern die Messtexte selbst sollen den Gläubigen für das messbegleitende Gebet zur Verfügung stehen.[22]

---

[18] **Herr, erhöre uns!* Kevelaer 1934 (Nr. 16), 12–35.

[19] Jungmann [5]1962, 191f.

[20] Franz gibt mit **Gott ist mein Vertrauen!* (Nr. 17) ein noch etwas jüngeres Beispiel an. Zu berücksichtigen ist hier allerdings, dass die entsprechende Messandacht „Zur Ehre des bitteren Leidens und Sterbens Jesu Christi" auf die Parallelisierung von Messablauf und biblischem Passionsbericht verzichtet und die Allegorese in die Gebete verschiebt. Vgl. **Gott ist mein Vertrauen!* Kevelaer 1935 (Nr. 17), 126f.

[21] **Himmelsleiter*. Dülmen 1909 (Nr. 6), 32.

[22] „Alles ganz wörtlich mit zu beten und zu sprechen, was der Priester selbst betet. […] Es war immer traurig, wenn der andächtige Christ während des heiligen Meßopfers die geistlichen Andachtsgefühle des Priesters gerne getheilt hätte, aber wegen seiner Unbekanntschaft mit der lateinischen Sprache

Um dieses Ziel zu erreichen, galt es zunächst, die durch das Latein errichtete Sprachbarriere mit Hilfe deutscher Übersetzungen zu überwinden.[23] Das Mitbeten mit dem Priester geht so weit, dass einige Bücher den Laien sogar empfehlen, die Priestergebete beim Anlegen der Gewänder (wie Humerale, Albe, Zingulum, Manipel, Stola, Kasel) mitzubeten. Nur wenn es freilich um das Mitsprechen des Hochgebets (Messkanon) und hier vor allem um die *Verba Testamenti* (Wandlungsworte) geht, kommt es in einigen (wenn auch nicht in allen) Büchern zu Einschränkungen. In **Himmlische Gnadenquelle* von 1928 heißt es dazu:

> „(Da die Worte der Wandlung nur im Munde des opfernden Priesters Kraft und Bedeutung haben, so stehen hier statt derselben die folgenden Gebete.)
>
> Beherzige dabei mit lebendigem Glauben und tiefer Demut das erhabene Geheimnis und bete deinen unter den Gestalten des Brotes und Weines verborgenen Heiland an.
>
> Jesus Christus, Du Sohn des lebendigen Gottes, ich glaube, daß Du mit Fleisch und Blut, mit Gottheit und Menschheit wahrhaft, wirklich und wesentlich hier gegenwärtig bist; denn Du, die ewige Wahrheit, hast es selbst gesagt. Du bist Bürge.
>
> In tiefster Ehrfurcht und Demut bete ich Dich an; Du bist meine Zuflucht, meine Hoffnung, meine Liebe. Jesus, sei mir gnädig! Jesus, sei mir barmherzig! Jesus, verzeihe mir meine Sünden! […].“[24]

Das knappe Wandlungsgebet steht exemplarisch für jene Form der katholischen Eucharistiefrömmigkeit, wie sie über Jahrhunderte hinweg in den Gebetbüchern tradiert wurde. Die zentralen Stichworte beim Hochheben von Hostie und Kelch lauten aus Perspektive der Gläubigen: Anbetung, Fürbitte und Sündenvergebung. Hinzu tritt ein Bekenntnis zur Realpräsenz, das in der hier abgebildeten Form an Volkskatechismen erinnert.

Ob und aus welchen Motiven der Messkanon und die Wandlungsworte übersetzt werden, lässt sich nicht eindeutig beantworten, da die überlieferte Praxis zu inhomogen ist. Während die Aufklärer wörtliche Übersetzungen noch für unumgänglich hielten, brechen ab Mitte des 19. Jahrhunderts Kontroversen über deutsche Übersetzungen von Kanon und Einsetzungsbericht aus. Als wohl prominentester Betroffener gilt der Beuroner Benediktinerpater Anselm Schott (1843–1896). Für die erste Auflage (1884) seines berühmten Volksmessbuches übersetzte er, wie im deutschsprachigen Raum bis dahin üblich, das Hochgebet samt den *Verba Testamenti* wortwörtlich ins Deutsche. Für die zweite Auflage musste er den Kanon aufgrund

daran verhindert wurde; nun aber ist durch dieses Buch jenes Hindernis aus dem Wege geräumt.“ **Die Heilige Messe.* Kempten 1829 (Nr. 1), Vorrede III. V–VI.

[23] Vgl. Haunerland 2001, 871.

[24] **Himmlische Gnadenquelle*. Kevelaer 1928 (Nr. 14), 51f.

interner Streitigkeiten mit seinem Abt durch eine Paraphrase ersetzten.[25] So wichtig (erste) muttersprachliche Übersetzungen der Messe in den Gebetbüchern auf dem Weg zu einer umfassenden Teilnahme der Gläubigen auch waren, rückblickend darf nicht übersehen werden, dass Typ 2 der Messandachten noch ganz auf die individuelle Erbauung der Einzelnen abzielte, die stumm oder nur murmelnd am Opfer des Priesters teilnahmen.

Typ 3: Freie Gebete und Paraphrasen

Es konnte bereits gezeigt werden, dass die unterschiedlichen Typen von Messandachten über eine ungleiche Nähe zum Ablauf bzw. zu den Texten des Messverlaufs verfügen. Die besonders frei flottierenden Formen – ohne eine enge Bindung an den Messordo – sind bis ins 20. Jahrhundert hinein die weitverbreitetsten. Meist bestehen sie aus einer Abfolge unterschiedlicher Gebete, die in sieben bis fünfundzwanzig Stationen (Vorbereitungsgebet, Zum Eingang, Zum Gloria, Zur Kollekte etc.) die liturgischen Texte paraphrasierend umschreiben. In den zwanzig hier analysierten Gebetbüchern ist dieser Typ in nicht weniger als neunzehn Exemplaren zu finden.[26]

Vergleicht man die Bücher des 20. mit denen des 18. oder 19. Jahrhunderts sind dennoch graduelle Unterschiede zu erkennen. Zum festen Bestandteil barocker Gebetbücher gehört noch die Empfehlung, nach dem Schuldbekenntnis den Rosenkranz zu beten und sich erst wieder zur Wandlung in den Messablauf einzuklinken. So empfiehlt etwa das Münchner Gebetbuch **Die allerbesten Gebethe* von 1833 nach einem „Gebeth bey dem Anfang der heil. Messe" folgenden Ablauf:

> „Unter der heiligen Messe bethe das Vater Unser, S. 3. Den englischen Gruß, S. 10. Den apostolischen Glauben, S. 15. Bey den drei Theilen des heiligen Opfers sammle dich aufs neue, und bete folgendes: [Es folgen die Gebete „bey der Opferung", „bey der Wandlung" und „bey der Kommunion".] Nach diesen drey Theilen der heiligen Messe wird die Litaney, wie oben, gebethet, welche in einer Pfarrmesse auch öffentlich kann vorgebethet werden."[27]

Auch wenn sich diese Praxis, wie die zitierten Berichte von Stephan und Carmatin nahelegen, bis weit ins 20. Jahrhundert halten konnte, verschwinden die völlig freien Formen ohne

---

[25] Häussling 1983, 348. Vgl. darüber hinaus zur gesamten Fragen der Übersetzung des Messbuches ins Deutsche Häussling 1984.

[26] Als einzige Ausnahme ist hier zu nennen: **Im Herrn*. Freiburg 1951 (Nr. 20).

[27] **Die allerbesten Gebethe*. München 1833 (Nr. 2). Diesen Hinweis verdanke ich Franz 2020, 324.

Anbindung an den Messordo sukzessive aus den Gebetbüchern. In den von mir analysierten Büchern orientieren sich die paraphrasierenden Messandachten bereits allesamt am Verlauf der Messe.

Darüber hinaus steht der eben zitierte Ausschnitt paradigmatisch für die Fixierung der Frömmigkeit auf den Einsetzungsbericht. Aus Perspektive der Gläubigen wird die Messe beinahe ausschließlich von Opferung, Wandlung und (geistiger) Kommunion rhythmisiert. Nur nebenbei sei erwähnt, dass der Kommunionempfang während der Messe auch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine Ausnahme darstellt. Der Wortgottesdienst als konstitutives Element der Messe spielt, wenn überhaupt, eine sekundäre Rolle, wie **Auf zu Gott!* Winterberg u. a. 1894 anschaulich belegt:

> „Bei der Epistel und dem Evangelium.
>
> Wie der Priester jetzt am Altare fromme und lehrreiche Auszüge aus der heil. Schrift liest und zu Herzen nimmt, so gib, o Gott, dass auch uns deine Lehre wie die besten Beispiele deines göttlichen Sohnes Jesu Christi und seiner treuen Nachfolger, der seligsten Jungfrau Maria und aller Heiligen, recht vor Augen treten, damit dieselben stets einen heilsamen Eindruck auf uns machen, und wir darnach recht gottesfürchtig, andächtig, friedfertig, geduldig, rein und ehrbar, fleißig und eifrig in allem Guten leben und so überhaupt auch als treue Nachfolger Jesu Christi seiner tröstlichen Verheißungen für Zeit und Ewigkeit würdig werden. Amen."[28]

Anstelle der Schriftlesungen treten beinahe in allen Messandachten moralisch gefärbte Gebete, die den Kontrast zwischen der Unwürdigkeit des sündigen Beters und der Majestät Gottes betonen, die Bibel selbst spielt keine direkte Rolle. Als erstes Resümee bleibt vorerst festzuhalten, dass das Bewusstsein für die Synchronisation zwischen Priester und Laien am Beginn des 20. Jahrhunderts steigt, je näher wir uns mit den Gebetbüchern an das Zweite Vatikanum herantasten. Laut **Ehre sei Gott* war es 1961 aber immer noch möglich, einer Messe „beizuwohnen", ohne im Wortgottesdienst ein direktes Wort aus der Heiligen Schrift zu hören bzw. lesen.[29]

---

28 **Auf zu Gott!* Winterberg u. a. 1894 (Nr. 3.), 63–65.

29 **Ehre sei Gott*. Kevelaer 1961 (Nr. 23), 136–166. Zwar findet sich in derselben Ausgabe eine sog. „Liturgische Messe" (44–135) mit Lesung und Evangelium; die klassische Messandacht (136–166), die nur aus Paraphrasen bestehen und auf jeglichen Bibeltext verzichtet, gehört immer noch zum fixen Repertoire des Gebetsbuches.

Typ 4: Singmessen und Messliedreihen

Nach dem zeit- und epochenübergreifenden Typ 3 „Freie Gebete und Paraphrasen", wende ich mich erneut einer Kategorie mit Wurzeln in der Aufklärung zu. Die fehlende Synchronisierung zwischen Klerus und Volk zog eine Individualisierung der Eucharistiefrömmigkeit mit sich, die den gemeinschaftlichen Charakter der Messe verdunkelte. Um die Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie zu steigern, setzt die liturgische Aufklärung auf den Gemeindegesang. „Unter den Bedingungen einer stillen ‚Missa lecta' greift die Aufklärung auf den volkssprachigen Gemeindegesang zurück und transformiert ihn zu einer Art Begleitgesang zur Liturgie des Priesters."[30] Wie drängend das Anliegen selbst im 20. Jahrhundert noch war, legt das Vorwort des Gesang- und Gebetbuchs der Diözese Ermland (Ostpreußen) von 1939 nahe. Es stammt aus der Feder von Bischof Maximilian Kaller (1880–1947), der sich nach dem Zweiten Weltkrieg als Vertriebenenbischof einen Namen machte und das eben zitierte Anliegen nochmals auf den Punkt bringt:

> „Aus dem gleichen Gefühl der Gemeinschaft sollen die Lieder von allen gesungen werden und nicht nur von den Kindern auf der Orgelempore, nicht nur von den besonders sangesfreudigen Gemeindemitgliedern. Das gleiche gilt auch für jene zahlreichen Gläubigen, die zu meiner Freude Schotts Messbuch benutzen. Diesen darf es nicht darauf ankommen, alle Teile der Messeliturgie, auch die als stille Gebete des Priesters gedachten, mitzubeten. Sie werden vielmehr um der Gemeinschaft willen mit der ganzen Gemeinde die Meßlieder singen und an Hand des Meßbuches den vom Priester vorgetragenen Teilen der heiligen Liturgie sich anschließen."[31]

Nicht das Gebet des einzelnen Subjekts, sondern die gemeinschaftliche Teilnahme am Tun des Priesters – vor allem durch Gesang – steht im Mittelpunkt dieses Typs. Dass sich ausgerechnet Kaller für Messliedreihen einsetzt, hat mit seiner oberschlesischen Herkunft zu tun. Aufgrund der Habsburgermonarchie war Schlesien bis weit ins 20. Jahrhundert von der josephinischen Kirchenliedtradition geprägt. Noch in den 1930er Jahren bemühte er sich, den ermländischen Klerus mit einer josephinisch geprägten Seelsorge vertraut zu machen, was sich im eben zitierten Gebet- und Gesangbuch niederschlug.[32] Im Inhaltsverzeichnis finden sich neben einer Choralmesse, sechs deutsche Singmessen und weitere Lieder während der Stillmessen („Vier

30 Franz 2020, 326.

31 **Lobet den Herrn.* Braunsberg 1939 (Nr. 19), Vorwort VI.

32 Vgl. Bendel, Karp 2017, bes. 145–172.

Lieder: während der Vormesse (Kirchenjahr), Opferbereitung, nach der Wandlung, zum Opfermahl").[33]

Zwei der dort angeführten Singmessen sind in Österreich und Süddeutschland bis heute in Gebrauch: die sog. Haydn-Messe „Hier liegt vor deiner Majestät" (Landshuter Gesangbuch von 1777) sowie die Schubert-Messe „Wohin soll ich mich wenden" (Wien 1826).[34] Dabei handelt es sich um sog. „Zum-Lieder", also Gesänge, die *zum* Eingang, Gloria, Credo, Sanctus etc. auf Deutsch gesungen wurden, um die lateinische Liturgie des Priesters zu begleiten.

In der Regel bestehen die Messliedreihen aus acht Stationen und sind aus einer Hand komponierte Paraphrasen auf Motive und Inhalte der liturgischen Texte.[35] Die Restaurationsbewegung des 19. Jahrhunderts verdrängte dieses Liedgut aus den katholischen Gebet- und Gesangbüchern fast vollständig. Von zwanzig Gebetbüchern zwischen 1894 und 1961 finden sich immerhin in sechs „deutsche Singmessen".[36] In den vom österreichischen Kulturkreis beeinflussten Regionen konnten sich die Singmessen bis heute halten.

Typ 5: Dialogisches

Auf meiner Tour d'horizon durch die westliche Liturgiegeschichte im Spiegel der Messandachten kommen wir mit Typ 5 endgültig in der Zeitgeschichte an. Trotz erneuter Wurzeln in der Aufklärung stehen die „dialogisch" geprägten Messandachten exemplarisch für die Entwicklungen im 20. Jahrhundert, wie sie von der Liturgischen Bewegung propagiert wurden. In den privaten Gebetbüchern schlägt sich diese Entwicklung freilich erst relativ spät nieder.[37]

Greifbar wird das neu erwachte Rollenbewusstsein mit der Etablierung eines neuen liturgischen Dienstes: Ein/e Kommentator/in (in den Büchern als *V.* gekennzeichnet) vermittelt nun zwischen Gläubigen und Priester.[38] Im Namen der Gemeinde betet er/sie fast alle Texte laut auf Deutsch vor, die der Priester immer noch leise auf Latein vollzieht. Zu ihrer Vermittlerrolle gehört ebenso das Vortragen von Epistel und Evangelium in der Landessprache, hinzu treten meist auch noch liturgieerklärende Kommentare. Entscheidend für diesen Typ ist, dass

---

33 **Lobet den Herrn.* Braunsberg 1939 (Nr. 19), Vorwort XVII.

34 Vgl. Eder 2006, 123–129 und Zieroff 2010, 289–304.

35 Die acht Stationen lauten zumeist: Zum Eingang, zum Gloria, zum Credo, zur Aufopferung, zum Sanctus, nach der Wandlung, zum Agnus Dei, zur Kommunion.

36 „Deutsche Singmessen" finden sich in den Gebetbüchern Nr. 3, 4, 5, 8, 16, 19.

37 Als prototypischer Vorgänger der sog. „Gemeinschaftsmesse" gilt Romano Guardinis 1920 erstmals veröffentlichte „Gemeinschaftliche Andacht zur Feier der heiligen Messe". Guardini 1920. Vgl. zur Entstehungsgeschichte und liturgiehistorischen Bedeutung Maas-Ewerd 1990, 450–468.

38 Vgl. Berger [5]2013, 215f.

die Gläubigen nun erstmals miteinander in Dialog treten. In zwei Gruppen geteilt, beten sie gegenchörig das Stufengebet, Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Vater unser und Agnus Dei auf Deutsch.[39] Ein direkter Austausch zwischen Gläubigen (als *A*. vermerkt) und Priester (als *Pr.* ausgewiesen) bleibt jedoch auf einige wenige Stellen beschränkt. Die sonst noch immer üblichen Paraphrasen werden fast ausnahmslos durch wörtliche Übersetzungen ersetzt.

Das nachfolgende Beispiel **Die beste Stunde des Tages* von 1955 illustriert die neue Struktur anschaulich, verrät aber zugleich, dass Mischformen aus Übersetzungen, Paraphrasen und Erklärungen nicht ausgeschlossen sind.

> **„Kollekte**
> **Priester**: Dominus vobiscum.
> **A**. Et cum spiritu tuo.
> **V**. Der Priester betet jetzt die Kollekte. –
> Er sammelt die Gebete und Bitten, die Anliegen und Sorgen der betenden Gemeinde und betet für sie mit ausgespannten Armen – in dringlichem, himmelstürmendem Beten – zum Vater in den Himmel hinauf. –
> Wir sehen den Priester beten. –
> In Wahrheit betet der Heiland. Mit größtem Vertrauen legen wir ihm unsere Bitten, Anliegen und Sorgen in die Hände, – damit er auch diese mithinaufbete zum Vater.
> Herr, erhöre mein Gebet.
> **A.** Und laß mein Rufen zu dir kommen.
> **A.** Lasset uns beten. O Gott, unsere Zuflucht in aller Not. –
> Erhöre gnädig die Bitten, –
> die wir zu dir in aller Zuversicht emporsenden. –
> Gib, – o allmächtiger und allgütiger Gott, – daß wir auch wirklich erlangen, –
> um was wir gläubig bitten. –
> Durch Jesus Christus, unsern Herrn. Amen.
> **V.** Gegrüßet seist du, Maria …
> (Eines oder mehrere bis zum Evangelium, jedes in seinem besonderen Anliegen.)“[40]

[39] Diesem Modell folgt u. a. Guardini: „Nach dem Vorbild und im Geiste des liturgischen Chores teilt sie die Anwesenden in Chor und Gegenchor und nimmt noch einen Vorbeter dazu. Bald kommt der Priester allein zu Wort (Abkürzung: *Pr.*), bald der Vorbeter (*V.*), bald der rechte Chor (*C.*), bald der linke (Gegenchor *G.*) oder alle zusammen (*A.*). Dem Vorbeter ist zudem eine Aufgabe zugewiesen ähnlich der, die einst der Diakon hatte: er weist auf die Abschnitte in der heiligen Handlung hin.“ Guardini 1920, 9.

[40] **Die beste Stunde des Tages.* Würzburg 1955 (Nr. 21), 171–184, 173f.

Als wenig innovativ lassen sich diese Typen von Messandachten bezeichnen, wenn es um das Sprechen des Hochgebets bzw. die Wandlung geht. Die entsprechenden Texte werden – wie schon bei Typ 2 veranschaulicht – zwar in Übersetzung angeboten, laut dürfen sie jedoch nicht vorgetragen werden. In **Im Herrn* von 1951 heißt es dazu:

> „**Zur heiligen Wandlung.**
> Unsere Opferfeier wird zum Opfer Christi. Der verklärte Christus wird durch das Wandlungswort des Priesters auf dem Altare gegenwärtig und bringt unter den Gestalten von Brot und Wein sein Fleisch und Blut wie einst am Kreuz dem himmlischen Vater dar. Still beten wir Christus, der nun auf dem Altare gegenwärtig ist, an."[41]

Auch wenn die einseitige Opferrhetorik hier noch längst nicht überwunden ist, bleibt als innovatives Moment festzuhalten, dass die Gläubigen nicht bloß als Gruppe wie bei den Singmessen auftreten, sondern erstmals eine gegliederte Gemeinschaft bilden.[42]

3 Messandachten im Licht der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils – Versuch einer Aktualisierung

Ein liturgiewissenschaftlicher Kommentar zu den Messandachten aus postvatikanischer Perspektive kann bei unterschiedlichen Stationen des Messablaufs ansetzten.[43] Der Wortgottesdienst kommt dafür ebenso in Betracht, wie die Präsidialgebete oder der Kommunionteil. Die einseitige Fixierung der Messandachten auf den Wandlungsteil bzw. die Elevation von Hostie und Kelch legen nahe, die Rolle des Hochgebets nochmals näher zu beleuchten.[44] Im Unterschied zum Messbuch treten die Texte zum Messkanon in keiner einzigen Messandacht als klar identifizierbare Einheit zutage. Vor allem die Fragmentierung in Gebete vor bzw. nach der Wandlung widerspricht dem inneren Zusammenhang des Gebets. Die Zersplitterung in Einzelteile, ohne miteinander in Verbindung zu stehen (z. B. Präfation und Sanctus), fördert Unsicherheiten in Bezug auf den Gebetsadressaten. Während liturgische (Präsidial-)Gebete aus gutem Grund (in den allermeisten Fällen) den Vater adressieren, wird in den Elevationsgebeten der Messandachten die Orientierung häufig durchbrochen, indem

---

41 **Im Herrn*. Freiburg 1951 (Nr. 20), 131–153, 145.

42 Vgl. zusammenfassend hier nochmals Franz 2020, 332f.

43 Siehe zum Kommentar als „angemessenes Vorgehen der Liturgiewissenschaften" Messner ^{2}2009, 32–34.

44 Siehe hier nochmals Hacker 1950, 93–100.

Jesus („Jesus, dir leb ich.“) und sogar Maria oder die Heiligen angerufen werden. Nicht selten wird bereits vor der Wandlung ein umfassendes Totengedenken eingelegt, das die Messe einseitig als Instrument der Sühne für Sünden von Lebenden und Toten (vor allem für die armen Seelen im Fegefeuer) erscheinen lässt. Letztlich prolongieren die Messandachten ein mittelalterliches Eucharistieverständnis, das auf Schaufrömmigkeit basiert und die biblischen Texte und Gebete in den Hintergrund treten lässt.[45] Im Vordergrund steht der Empfang einer bestimmten „Menge“ an Gnadenfrüchten, die als Wirkung des Sakraments auf die einzelnen Gläubigen übergeht.[46] Die Entkoppelung von „*sumptio*, verzehrender Kommunion, und *adoratio*, schauender Anbetung“ trug ihren Teil zur Individualisierung der eucharistischen Liturgie bei.[47]

Mit Fug und Recht lässt sich behaupten, dass die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils die Mehrheit der hier angesprochenen Defizite beseitigt hat. Durch die neu akzentuierte Rollenverteilung (SC 29) und die aktive Teilnahme der Gläubigen (*participatio actusa* SC 14), um nur ein zentrales Programmwort der Liturgiekonstitution aufzugreifen, gelang es wenigstens äußerlich, die liturgische Trennung zwischen Gläubigen und Priester zu überwinden.[48] Völlig verstummt ist die Kritik an der gesamten Thematik freilich nicht. Der Innsbrucker Liturgiewissenschaftler Reinhard Meßner attestiert der Sakramententheologie immer noch eine einseitige Konzentration auf die Konsekrationsworte: „Die Heiligung der Gaben in Christi Leib und Blut geschieht durch das Gebet im ganzen, nicht durch eine einzelne Konsekrationsformel […].“[49] Er versteht das Hochgebet nicht bloß als Text, der von einem Priester in der Messe laut vorgetragen wird, sondern als „Gebetshandlung [actio] der ganzen Gemeinde, somit ein Geschehen.“[50] Wie kann aber ein Text zum Leben erweckt werden, lautet die abschließende Frage, dass die Beteiligten ihn tatsächlich als „Geschehen“ erfahren? Oder nochmals pointierter formuliert: Wie können „vorgegebene, unveränderliche, vielleicht uralte Texte heute persönliche Glaubensäußerungen“ werden?[51] Angelus A. Häußling OSB, der 2017 verstorbene Nestor der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft, prägte dafür den Begriff der „anamnetischen Rollenidentifikation“.[52] Etwas kompliziert definiert er sie als „Selbstklärung in zitierender Übernahme der Rollen der geschichtlichen Leitgestalten der normativen Heilszeit aus situativer Identität“ und meint damit zunächst, dass

45 Vgl. Browe 1933, 26–69.

46 Vgl. ebd. 181–185.

47 Zerfass 2015, 627.

48 Vgl. dazu u. a. Haunerland 2009, 585–595.

49 Messner ^{2}2009, 202.

50 Ebd. 200.

51 Messner 1999, 342.

52 Häussling 1997b, 334–344.

der betende und feiernde Mensch in der Liturgie die Rollen der biblischen Figuren für sich übernehmen kann.[53] Letztlich geht es darum, das je eigene Leben in den biblischen Texten und Gebeten wiederzufinden und daraus Hoffnung für Gegenwart und Zukunft zu schöpfen. Was Häußling ursprünglich für die Schriftverkündigung im Gottesdienst entwickelte, lässt sich nicht ohne Modifikation auf das gesamte Hochgebet anwenden. Wer jedoch in das dreimalige Heilig der Seraphim (Jes 6) einstimmt, übernimmt die Rolle all derer, die lobend und preisend vor dem Thron Gottes stehen.

> „Christlicher Glaube ist Anamnese, ist Gedenken der kanonischen Geschichte eines auf den ersten Blick partikulären Handeln Gottes: an Israel und, die Geschichte Israels vollendend und universal ausweitend, an Jesus Christus. In dieser Geschichte, und deren Glaubenszeugen zitierend, sich in sie hineinbergend, findet noch der heutige Beter die letzte Wahrheit seiner eigenen Lebensgeschichte."[54]

Wenn der Eindruck nicht täuscht, herrscht immer noch reges Interesse an einer Fragestellung, mit der sich die Liturgiewissenschaft seit ihren Anfängen beschäftigt. Bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts brach innerhalb der liturgischen Erneuerungsbewegung eine Kontroverse über das Verhältnis von Gemeinschaft und individueller Frömmigkeit in der Liturgie aus.[55] Die damalige Debatte lässt sich in diesem Kontext um die Frage erweitern, wie objektive Vorgaben der Liturgie unter heutigen Bedingungen von den Gläubigen subjektiv eingeholt und nachvollzogen werden können. Die Systematikerin Eva-Maria Faber fordert kürzlich in einem bedenkenswerten Beitrag die Liturgiewissenschaft auf, die persönliche und individuelle Dimension der *participatio actuosa* wieder deutlicher zu akzentuieren.[56] Ihrer Ansicht nach besteht in der Liturgie ein hoher Bedarf an „offene(n) Räume(n) für die je individuellen Sinndeutungen und -erfahrungen […]."[57] Reinhard Meßner wiederum bedauert den „faktischen Verlust des stillen Gebets im Gottesdienst".[58] Er sieht darin ebenso wie Faber die Gefahr, dass

---

53 Häussling 1997a, 5.

54 Messner 1999, 341.

55 Vgl. dazu u. a. die Kontroverse zwischen Odo Casel und Romano Guardini. Kompakt und übersichtlich zusammengefasst von Zerfass 2015, 627–628 und Langenbahn 2013, 24–64. Das Verhältnis zwischen Liturgie und Volksfrömmigkeit aus aktueller Perspektive beleuchtet Böntert 2015, 3–26.

56 „Diese Ausrichtung auf die Einzelnen muss darum auch in der Liturgie zum Tragen kommen, denn den Einzelnen ist kein anderer Ort gegeben, an dem das nicht nur gelesene, sondern verkündigte Wort und die Vollzüge der Sakramente ihnen wiederfahren und sie zu einer persönlichen Aufnahme herausfordern könnten." Faber 2016, 212f.

57 Faber 2016, 217.

58 Messner 1999, 342f.

individuelle Frömmigkeit und Liturgie immer weiter auseinanderdriften. Als Konsequenz fordert auch er mehr Platz für die „ganz persönliche Lebensgeschichte und Lebenserfahrung" der einzelnen Gottesdienstteilnehmer. Albert Gerhards spricht im selben Zusammenhang von einem Mangel an „‚Zwischenräumen', in denen persönliche Gottesbegegnung stattfinden kann."[59]

Sechzig Jahre nach Verabschiedung der Liturgiekonstitution scheint das Pendel in puncto Beteiligung wieder in die andere Richtung auszuschlagen. Ohne hier im Detail darauf eingehen zu können, werden die Rufe nach persönlichem Gebet im Gottesdienst immer lauter und eindringlicher. Wahrscheinlich wurde, so könnte man im Umkehrschluss sagen, die *participatio actuosa* zu lange mit einem liturgischem „Aktivismus" gleichgesetzt, dem es bloß darum geht, möglichst jede und jeden mit einer liturgischen Rolle zu versehen. In den eben zitierten Beiträgen verlangt niemand die Rückkehr zu längst überkommenen Formen. Freilich dürfte es auch nicht reichen, das schon bestehende gemeinschaftliche Gebetsangebot in der Liturgie um private Elemente zu ergänzen. Vielmehr geht es um einen Kulturwandel, in dessen Zentrum eine „Suchbewegung" steht, die nach unbesetzten Räumen in der Liturgie fragt, die für die Selbstexplikation des persönlichen Glaubens und Gottesbegegnungen offenstehen. Die Beschäftigung mit Messandachten kann den Blick schärfen, welche Chancen und zugleich Risiken mit interiorisierenden Frömmigkeitsformen verbunden sind. Mit Eva-Maria Faber möchte ich den Ertrag meiner Beschäftigung mit den Messandachten nochmals pointiert zusammenfassen:

> „Es ist der Liturgie nicht entsprechend, wenn Menschen sich parallel dazu ihren persönlichen Andachtsformen widmen. Es ist ihr aber auch nicht entsprechend, wenn sie innerhalb der Liturgie zu wenige Orte finden, in persönliches Gebet hineinzufinden. Es könnte geradezu die gemeinsame Schwäche der vorkonziliaren wie der nachkonziliaren Liturgie sein, dass sie den Menschen nicht selbst jene Formen bietet, in diesen sie hinreichend in persönlicher Weise präsent sein können".[60]

[59] „Um Quelle der Spiritualität zu sein, braucht die Liturgie ‚Zwischenräume', in denen persönliche Gottesbegegnung stattfinden kann". Gerhards 2012, 317.

[60] Faber 2016, 228.

*Verzeichnis der benutzten Gebetbücher (im Fließtext mit * markiert)*

Nr.	Jahr	Vollständiger Titel
1.	1829	*Die heilige Messe an allen Sonn= und Feiertagen des Jahres, aus dem Latein ins Deutsche übersetzt mit einem Anhange von Beicht=, Communion= und anderen Gebeten.* Achte verbesserte und vermehrte Auflage. Kempten 1829
2.	1833	*Die allerbesten Gebethe, welche von Sr. päpstl. Heiligkeit Pius VI. (glorreichen Andenkens) erklärt und ausgelegt worden sind. Neueste mit Morgen-, Abend-, Meß-, Beicht-, und Kommunion-Gebethen ec. Nebst einem Anhange zur Gestaltung eines vollständigen Gebethbuches nach dem Zeitbedürfnisse* vermehrte Auflage von Michael Joseph Zimmermann, Benef. C. zu St. Peter in München. Mit 13 Bildern. München 1833.
3.	1894	*Auf zu Gott! Ein katholisches Gebetbuch, welches verschiedene Morgen=, Abend=, Meß=, Beicht=, Kommunion=, Kreuzweg= und Bruderschafts= Andachten, wie auch viele Gebete für heilige Zeiten und Lebensverhältnisse enthält.* Verfaßt von Dr. Kaspar Erhard, weil. Pfarrer zu Paar. Verbessert von Andreas Scheueregger, Pfarrer zu Anzing. Winterberg, Wien und New=York 1894
4.	1902	*Lob Gottes. Gebet= und Andachtsbüchlein.* Von einem römisch=katholischen Priester. Elfte Auflage. Kevelaer 1902.
5.	1909	*Brot der Engel. Gebet= und Betrachtungsbuch für alle Verehrer des hocheiligen Altarsakraments.* Von Dr. Aug. Wibbelt, Pfarrer. Kevelaer 1909.
6.	1909	*Himmelsleiter. Vollständiges Gebet= und Andachtsbuch für katholische Christen.* Von Dr. A. Tappehorn, Ehrendomherr. Dülmen i. W. 1909
7.	1911	*Liebe zu Gott. Katholisches Gebetbüchlein für Kirche und Haus.* Von Dr. Jos. Anton Keller, Pfarrer in Gottenheim. Einsiedeln, Waldshut, Köln a. Rh. 1911.
8.	1915	*Gott mit uns. Vaterländisches Gebetbuch für katholische Christen.* Von einem Priester der Erzdiözese München=Freising. München–Leipzig–Wien 1915.

9.	1917	*Weg zum Himmel. Katholisches Gebet= und Andachtsbuch.* Herausgegeben von Geistlichem Rat Ludwig Skowronek, Pfarrer in Bogutschütz. Ratibor 1917.
10.	1917	*Das fromme Kind am Tisch des Herrn. Vollständiges Gebetbuch für jüngere und ältere Kommunionkinder mit 10 Kommunionandachten und vielen Belehrungen.* Herausgegeben von P. Hermann Fischer S.V.D. 16. Auflage. Steyl 1917.
11.	1918	*Bei Jesus in der heiligen Messe. Meß= und Kommunionbüchlein für Kinder.* Von Albert Binsteiner, Kooperator. Mit 48 Bildern von Philipp Schumacher. Donauwörth 1918.
12.	1919	*Samenkörner der Ewigkeit.* Dargeboten von Lukas Bürkle, Beichtvater der Barmherzigen Schwestern in Schwäb. Gmünd. Klagenfurt 1919.
13.	1926	*Kelch und Krone. Gebetbüchlein als Begleiter durch das Leben.* Von Dr. Johannes Jann, Priester der Erzdiözese Bamberg. München 1926.
14.	1928	*Himmlische Gnadenquelle. Gebet- und Andachtsbuch.* Von Pfarrer Josef Melcop. Kevelaer 1928.
15.	1929	*Jesus der himmlische Gärtner. Ein Gebet= und Erbauungsbuch für katholische Christen.* Durchgesehen und ergänzt von Franz Brehm, Geistl. Rat. 12. Auflage. München 1929.
16.	1934	*Herr, erhöre uns! Gebetbuch, enthaltend ausgewählte Gebete, Beicht= und Kommunionandacht, Meßandachten, sowie eine Meßandacht, in welcher man zugleich die heilige Kommunion empfängt*, von Pfarrer J. Jansen. Kevelaer 1934.
17.	1935	*Gott ist mein Vertrauen! Vollständiges Gebet= und Andachtsbuch für gottliebende Seelen.* Durchgesehen und revidiert von P. Dominikus, R.M.M. Kevelaer 1935.
18.	1938	*Paradies der Seele. Gebetbüchlein enthaltend: Morgen=, Abend=, Meß=, Beicht=, Kommunion= und andere Gebete* von Prof. A. Müller. Kevelaer 1938.

19.	1939	*Lobet den Herrn. Gesang= und Gebetbuch für die Diözese Ermland.* Herausgegeben im Auftrag des hochwürdigsten Herrn Bischofs Maximilian Kaller. Braunsberg Ostpr. 1939.
20.	1951	*Im Herrn. Gebete im Geist des königlichen Priestertums*, herausgegeben von Otto Pies S.J. Freiburg i. Br. 1951.
21.	1955	*Die Beste Stunde des Tages. 12 Meßandachten nebst einer Beicht= und Kommunionandacht und Tagesheiligung.* Von Leo Drenkard, Geistlicher Rat, 57. Auflage. Würzburg 1955.
22.	1956	*Führer zum Himmel. Ausgewählte Gebete und Andachten für alle Stände*, von P. Langenberg, Redemptorist. Kevelaer 1956.
23.	1961	*Ehre sei Gott. Gebetbuch. für kath. Christen,* von P. Guido Jorna C.M.M. Kevelaer 1961.

Literatur

Bärsch 2017
J. Bärsch, Kleine Geschichte des christlichen Gottesdienstes (Regensburg [2]2017).

Bärsch / Schneider 2006
J. Bärsch / B. Schneider (Hg.), Liturgie und Lebenswelt. Studien zur Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte zwischen Tridentinum und Vatikanum II (Münster 2006).

Bendel / Karp 2017
R. Bendel / H.-J. Karp, Bischof Maximilian Kaller 1880–1947. Seelsorger in den Herausforderungen des 20. Jahrhunderts (Münster 2017).

Berger 2013
R. Berger, Art. Kommentator, in: Pastoralliturgisches Handlexikon (Regensburg [5]2013) 215f.

Böntert 2015
S. Böntert, Das „Direktorium über die Volksfrömmigkeit und die Liturgie" von 2001. Eine kritische Relecture vor aktuellem Hintergrund, in: Liturgisches Jahrbuch 65 (2015) 3–26.

Browe 1933
P. Browe, Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter (München 1933).

Carmatin 2008
I. Carmatin, Die Geschichten des Herrn Casparis (München 2008).

Eck 2018
S. Eck, Katholische Gebetbücher für das Bistum Münster (1850–1914). Historische Kontextualisierungen und heilsmediale Analysen (Münster 2018).

Eder 2006
P. Eder, Das Lob Gottes in der Muttersprache. Johann Michael Haydns Deutsches Hochamt „Hier liegt vor deiner Majestät", in: Heiliger Dienst 60 (2006) 123–129.

Faber 2016
E.-M. Faber, Persönliches in Gemeinschaft. Liturgisches Beten in der Spannung von Intimität und öffentlich-sozialer Handlung, in: I. Dalferth / S. Peng-Keller (Hg.), Beten als verleiblichtes Verstehen. Neue Zugänge zu einer Hermeneutik des Gebets (Freiburg i. Br. u. a. 2016) 197–229.

Franz 1902
A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens (Freiburg i. Br. 1902).

Franz 2020
A. Franz, Die Rolle der Gläubigen im Spiegel der Messandachten privater Gebetbücher des 18. bis 20. Jahrhunderts, in: H. Bricout u. a. (Hg.), Die Dynamik der Liturgie im Spiegel ihrer Bücher. Festschrift für Martin Klöckener (Münster 2020) 313–337.

Gahn 2007
Ph. Gahn, Johann Michael Sailers Gebetbücher. Eine Studie über den lebenslangen Versuch, ein Dolmetsch des betenden Herzens zu sein (Tübingen 2007).

Gerhards 2012
A. Gerhards, Symbol – Ritus – Erfahrung. Liturgie als Quelle von Spiritualität, in: ders. (Hg.), Erneuerung kirchlichen Lebens aus dem Gottesdienst. Beiträge zur Reform der Liturgie (Stuttgart 2012) 311–320.

Gerhards / Kranemann 2008
A. Gerhards / B. Kranemann, Einführung in die Liturgiewissenschaft (Darmstadt [2]2008).

Gisevius 2022
J. Gisevius, „Den Gläubigen sollen diese Schätze nicht verschlossen bleiben." Liturgische Bildung im Spiegel von Gebetbüchern des 19. Jahrhunderts (Dissertation Bochum 2015), abrufbar unter: https://hss-opus.ub.ruhr-uni-bochum.de/opus4/frontdoor/deliver/index/docId/4910/file/diss.pdf (Zugriff am 23.02.2022).

Guardini 1920
R. Guardini, Gemeinschaftliche Andacht zur Feier der heiligen Messe (Düsseldorf 1920).

Hacker 1950
J. Hacker, Die Messe in den deutschen Diözesan-Gesang- und Gebetbüchern. Von der Aufklärungszeit bis zur Gegenwart. Mit einem Überblick über die Geschichte dieser Bücher (München 1950).

Haunerland 2001
W. Haunerland, Art. Volkssprache in der Liturgie, in: Lexikon für Theologie und Kirche[3] 10 (2001) 871.

Haunerland 2009
W. Haunerland, *Participatio actuosa*. Programmwort liturgischer Erneuerung, in: Internationale katholische Zeitschrift „Communio" 38 (2009) 585–595.

Häussling 1983
A. A. Häussling, Einhundert Jahre „Schott". Anselm Schott und sein Meßbuch, in: Erbe und Auftrag 59 (1983) 342–350.

Häussling 1984
A. A. Häussling, Materialien zur Rezeptionsgeschichte der lateinischen Meßliturgie im deutschen Sprachgebiet bis zum Zweiten vatikanischen Konzil 1. Bibliographie der Übersetzungen in Handschriften und Drucken (Münster 1984).

Häussling 1997a
A. A. Häussling, Liturgie. Gedächtnis eines Vergangenen und doch Befreiung in der Gegenwart, in: ders., Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche (Münster 1997) 4–10.

Häussling 1997b
A. A. Häussling, Gemeinschaft aus Identität und Erfahrung. Über eine notwendige Voraussetzung des Gebetes in der Liturgie, in: ders., Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche (Münster 1997) 334–344.

Holzem 2002
A. Holzem, „Volksfrömmigkeit". Zur Verabschiedung eines Begriffs, in: Theologische Quartalschrift 182 (2002) 258–270.

Holzem 2004
A. Holzem, Das Buch als Gegenstand und Quelle der Andacht. Beispiele literaler Religiosität in Westfalen 1600–1800, in: ders. (Hg.), Normieren – Tradieren – Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion (Darmstadt 2004) 225–262.

Jungmann 1962
J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*. Eine genetische Erklärung der römischen Messe 1 (Wien u. a. [5]1962).

Langenbahn 2013
S. K. Langenbahn, Romano Guardini und Maria Laach aus der Perspektive Kunibert Mohlbergs. Drei unbekannte Quellentexte zu den Anfängen der Liturgischen Bewegung und systematischer Liturgiewissenschaft in Deutschland, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 55 (2013) 24–64.

Maas-Ewerd 1990
Th. Maas-Ewerd, Auf dem Weg zur „Gemeinschaftsmesse". Romano Guardinis „Meßandacht" aus dem Jahre 1920, in: Erbe und Auftrag 66 (1990) 450–468.

Messner 1999
R. Messner, Christliche Identität aus der Liturgie. Ein bedeutender Beitrag Angelus A. Häußlings zu einer Hermeneutik der Liturgie, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 41 (1999) 336–346.

Messner 2009
R. Messner, Einführung in die Liturgiewissenschaft (Paderborn u. a. [2]2009) 35–54.

Steck 2000
W. Steck, Der Liturgiker Amalarius. Eine quellenkritische Untersuchung zu Leben und Werk eines Theologen der Karolingerzeit (München 2000).

Stephan 1925
S. Stephan, „Tuet dies" oder „Macht was ihr wollt"? Gedanken über die christliche Opferfeier (Marklissa 1925).

Zerfass 2015
A. Zerfass, Das *Tantum ergo* des 3. Jahrtausends? Nightfever im Spiegel von Kommunionfrömmigkeit und Eucharistietheologie, in: Stimmen der Zeit 140 (2015) 623–632.

Zieroff 2010
G. Zieroff, *admittuntur* – jedoch nicht zum öffentlichen Kirchengebrauche". Liturgiewissenschaftliche Reflexionen zur Popularität der „Schubert-Messe" in der gottesdienstlichen Praxis, in: Heiliger Dienst 64 (2010) 289–304.

Kult und Gemeinschaft

Evangelischer Kirchenbau der Zwischenkriegszeit bei Otto Bartning

Von Markus Schmidt

Abstract: *Cult and Community: Protestant church building of the interwar period by Otto Bartning* – Otto Bartning's church buildings in the interwar period mark a new approach in Protestant church architecture. The architect developed it from his theologically based understanding of sacrality. In doing so, Bartning defined "sacrality" in the community of the praying and celebrating congregation. This article uses selected examples to analyze Bartning's basic decisions and demonstrates his understanding of a "cult of the people". Comparisons to the Protestant church architecture of that time, to the church architecture of the Liturgical Movement and to the National Socialist church architecture are included as well.

Otto Bartning, vielleicht der bedeutendste evangelische Kirchenbauer des 20. Jahrhunderts, definierte das Kirchengebäude als sakralen Raum – ein im Protestantismus keineswegs selbstverständlicher Ansatz, tut sich jener doch eher schwer, Gebäuden, Räumen oder Gegenständen etc. Sakralität zuzusprechen.[1] Doch der Architekt Bartning argumentierte nicht einfach mit halbwahrem theologischen Allgemeinwissen, sondern entwickelte in seiner – im Jahr der Bauhausgründung 1919 erschienenen – Programmschrift „Vom neuen Kirchbau"[2] *kirchenbautheoretisch* und *liturgietheologisch* bedeutsame Überlegungen. Er knüpfte dabei Sakralität weder an Kultgegenstände noch an gottesdienstliche Funktionen, sondern an die *Gemeinschaft*:

> „Zweck des Bauens ist allerdings die Versammlung der Gemeinde; das *gemeinsame* Hören der Predigt und das gemeinsame Gebet und Abendmahl vollzieht sich aber nicht nur praktisch einfacher in der Kirche, sondern es ist auch stärker als das Lesen und Beten des Einzelnen; kurz die Gemeinschaft der Beter ist nicht nur Addition, sondern eine Potenz

[1] Eine differenzierte theologische und kunsthistorische Sicht auf das Verständnis von Heiligkeit im frühneuzeitlichen reformatorischen Kirchenbau bietet Leeb 2015.

[2] Bartning 2019. Vgl. dazu meine Rezension der Neuausgabe: Schmidt 2020.

> der Seelen. Der Kirchbau soll nun nicht mehr nur zweckmäßiges Gehäuse, sondern Ausdruck dieser Potenz sein".[3]

Im Folgenden zeichne ich diese These anhand inhaltlicher Entscheidungen und praktischer Entwürfe Bartnings nach. Erstens wird gezeigt, wie Bartning sich u. a. an der Torgauer Kirchweihpredigt Martin Luthers orientierte und die Sakralität des Kirchengebäudes von der Sakralität der Gemeinde her ableitete.

Zweitens stehen Bartnings Kirchenbauten der Zwischenkriegszeit im Fokus. Mit seinem Ansatz der liturgischen und architektonischen Spannung im Raum setzte er sich sowohl vom Eisenacher Regulativ (1861) als auch vom Wiesbadener Programm (1890/91) ab, zugleich baute er auf dem letzteren auf. Ebenso werden Gemeinsamkeiten und Unterschiede zum Kirchenbau der Liturgischen Bewegung erkennbar sowie in den 1930er Jahren die Differenzen zum nationalsozialistischen Kirchenbau.

In einem abschließenden dritten Schritt wird die Linie zum Notkirchenprogramm nach dem Zweiten Weltkrieg gezogen, durch welches Bartning berühmt geworden ist, das aber in seinem Kirchenbau der Zwischenkriegszeit wurzelt. Immer wird deutlich, dass Bartnings Verständnis des Sakralbaus auf der Sakralität der feiernden Gemeinschaft beruht.

1 Der evangelische Sakralbau als Erscheinung des Allgemeinen Priestertums

1.1 Bartnings Entdeckung der Gemeinde als Formprinzip der Sakralarchitektur

Otto Bartning (1883–1959) entstammte einer badischen evangelischen Familie.[4] Geboren in Karlsruhe ist er mit dem dortigen Klassizismus aufgewachsen und hat den protestantischen Predigtgottesdienst kennengelernt. 1902 begann er mit dem Architekturstudium in Berlin-Charlottenburg, das er 1907 abbrach, um als freischaffender Architekt zu wirken, als der er offenbar schon seit zwei Jahren leben konnte. Im Alter von 22/23 Jahren errichtete er seine erste Kirche in Peggau nördlich von Graz (1905–1906, Abb. 1).[5] Mit dieser Kirche, der bis 1912

[3] Bartning 1922a, 26 (Hervorhebung im Original gesperrt).

[4] Zur Biographie vgl. Gerbing 2007.

[5] Vgl. Wagner-Conzelmann 2019, 125.

weitere 16 auf dem Gebiet Österreich-Ungarns folgen sollten,[6] orientierte er sich am Wiesbadener Programm sowie an der Idee des Gemeindezentrums (des sog. Gruppenbaus) nach Emil Sulze (1832–1914). Das Wiesbadener Programm war selbst von Sulze beeinflusst.[7] 1906 wurden dann Sulzes Ideen auf dem Zweiten Deutschen protestantischen Kirchenbaukongress in Dresden sowie 1908 auf der Deutschen Evangelischen Kirchenkonferenz rezipiert.[8]

Abb. 1: Evangelische Friedenskirche Peggau (Österreich), 1906 (UniA DA 938 Nr. 2006F00081; Foto: © Universitätsarchiv der TU Darmstadt, Nachlass Bartning)

Zur Zeit des Ersten Weltkrieges aber begann Bartning sein Jugendwerk kritisch zu betrachten. Der Besuch seiner ersten Kirche nach etwa einem Jahrzehnt wurde ihm quasi zum Bekehrungserlebnis.[9] Bartning sah nun seine Peggauer Kirche als funktionalen Zweckbau an, der – wie jedes andere Haus – nur ein bloßer Ort individueller Religionsausübung sei, von daher

6 Zu diesen und allen Kirchen Bartnings vgl. das Verzeichnis: Wittig 2009. Vgl. Fotos und Skizzen in: Durth / Pehnt / Wanger-Conzelmann 2017, 21–25.

7 Vgl. Gmelin 2021.

8 Zu Sulze vgl. Raschzok 2002; vgl. Brennecke 2010, 61f.

9 Brennecke 2010, 63 nennt es „einen radikalen Bruch mit der eigenen Vergangenheit".

beliebig bleibe und die Gestalt der Religion nicht unabhängig von wandelbaren individuellen Bezügen verkörpern könne:

> „es war nur ein nur Gehäuse des Glaubens, ein Gehäuse der Predigt, heute dieser, morgen jener individuellen Predigt, und ohne Predigt eine Schale ohne Kern. Unsere Frömmigkeit war nicht in diesem Haus enthalten, sie hatte sich nur darin aufgehalten. Unsere Kunst war weltlich gewesen, sie war neben, sie war außer der Religion gewesen".[10]

Bartning formulierte die Erkenntnis, dass Funktionalität nicht ausreicht, um ein Gebäude zur Kirche zu machen. Es müsse stattdessen durch Sakralität gekennzeichnet sein, was er wie folgt definiert:

> „Sakral, d. h. heilig nennen wir einen Raum, wenn in ihm ein heiliger Vorgang nicht nur aus praktischen Gründen […] sich vollzieht, sondern wenn in ihm dieser Vorgang besser, reiner und vollkommener gelingt und den Ort dauernd erfüllt, sodaß der Aufenthalt an diesem Ort […] ein Akt der religiösen Hingabe selbst und damit die höchste Aufgabe der Baukunst und in ihr aller Künste wird".[11]

Der Begriff eines Sakralbaus, dem eine an den Ort gebundene Heiligkeit eignet, ist im Protestantismus alles andere als eine Selbstverständlichkeit. Auch für Bartning liegt Sakralität nicht *materialiter* im Gebäude oder dessen Ausstattung. Der Kirchenraum ist ein heiliger Raum, weil er Versammlungs- und Feierort der Gemeinschaft der Glaubenden und Betenden ist. Nicht die darin stattfindenden Vollzüge als solche qualifizieren ihn, sondern die Gemeinschaft derer, welche als die von Gott aus Gnaden Gerechtfertigten diese Vollzüge tragen und sich durch diese Vollzüge konstituieren. So führt der urevangelische Gedanke des Allgemeinen Priestertums zum evangelischen Sakralraum.

Gemäß dem Prinzip der modernen Architektur „form follows function" (nach dem Chicagoer Architekten Louis Sullivan, 1856–1924) muss für Bartning eine evangelische Bauform der evangelischen Gemeinde entsprechen: „Die Form ist sichtbare Erscheinung des Inhaltes".[12] Form und Inhalt gehören zusammen.

Bartning knüpft explizit an Martin Luthers Predigt zur Einweihung des ersten evangelischen Kirchenneubaus, der Torgauer Schlosskirche, von 1544 an.[13] Luthers Predigt ist dafür

---

[10] Bartning 2019, 18.

[11] Bartning 1922a, 27.

[12] Bartning 2019, 24.

[13] Ebd. 39f.

bekannt, *in nuce* dessen Verständnis von Gottesdienst und Kirchenbau zu enthalten, indem sie sagt, „das nichts anders darin geschehe, denn das unser lieber Herr selbs mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir widerumb mit jm reden durch Gebet und Lobgesang“.[14] Diese sog. Torgauer Formel enthält eine Definition dessen, was den evangelischen Gottesdienst bzw. ein evangelisches Kirchengebäude ausmacht: nämlich Gottes Rede und Antwort des Menschen, das Wechselgespräch zwischen Gott und Mensch in Wort und Sakrament, zu beherbergen.

Allerdings scheint Luthers Kirchweihpredigt gerade für die Nicht-Sakralität von Kirchengebäuden zu sprechen, denn das gottesdienstliche Kommunikationsgeschehen sei nicht exklusiv an bestimmte Orte gebunden: „Kan es nicht geschehen unterm dach oder in der Kirchen, so geschehe es auff eim platz unter dem Himel, und wo raum dazu ist“[15]; „Fiele aber die not fur, das man nicht wolte oder kuendte hierin zusamen komen, so moecht man wol draussen beim Brunnen oder anders wo predigen“.[16] Nach Luther wäre genau genommen ein Kirchengebäude für den Vollzug eines Gottesdienstes nicht einmal nötig.

Das Besondere an Bartnings Überlegungen ist, dass er Luther nutzt, um die allgemeine protestantische Raumtheologie bzw. Nichtraumtheologie zu überschreiten. Bartning bezieht sich auf einen Satz der Predigt Luthers, welcher bis dato für die evangelische Begründung des Gottesdienstes und des Kirchenbaus kaum eine Rolle spielte (und erst neuerdings im Kontext einer Entdeckung der Theologie des Gebets rezipiert wird):[17] „Man kan und sol wol uberal, an allen orten und alle stund beten, aber das Gebet ist nirgend so krefftig und starck, als wenn der gantze hauffe eintrechtiglich mit einander betet“.[18] Genau darin sieht Bartning das Sakrale des evangelischen Sakralbaus. Dessen Funktion liege darin, die Gemeinde zu versammeln. Damit wendet sich Bartning von Luthers Torgauer Spitzenaussage der Ortsungebundenheit des Gottesdienstes ab:

> „Man kann an den Kirchenbau nicht herangehen mit dem Gedanken, es wäre schließlich gleich, wo wir den Gottesdienst abhalten, zu Hause, am Brunnen oder wo es sonst sein mag, sondern es dreht sich darum, daß durch den Bau dieser Gottesdiensthäuser der Besuch gesteigert wird, daß er dauernde Gestalt erhält, und daß, auch wenn der Gottesdienst nicht abgehalten wird, doch als Symbol der Raum vorhanden ist“.[19]

---

14 WA 49, 588,15–18.

15 Ebd. 592,19–21.

16 Ebd. 592,33–35.

17 Vgl. Meyer-Blanck 2019, 14; vgl. auch Zimmerling / Köpf 2011, 27f.

18 WA 49, 593,24–26.

19 Diskussionsbeitrag von Otto Bartning auf dem Dritten Kongress für evangelischen Kirchenbau 1928 in Magdeburg im Anschluss an den Vortrag von Friedrich Brathe, in: Brathe 1928, 53f, das Zitat 54.

Sakral werde der Kirchenraum dadurch, dass nach Bartning „das *gemeinsame* Hören der Predigt und das gemeinsame Gebet und Abendmahl […] in der Kirche […] stärker als das Lesen und Beten des Einzelnen" ist.[20] Gemäß dem Prinzip „form follows function" könne das Sakrale alles andere als unsichtbar bleiben.

1.2 Bartnings Entdeckung der raum- und zeitübergreifenden Gemeinschaft

Die Sakralität der Gemeinschaft bestimmt die Sakralität des Gebäudes, sodass sie gar zum Gebäude selbst gehört und an ihm erfahrbar werden kann, weshalb die Architektur diese zu gestalten hat. „Der Bau umgreift nicht nur die Heiligkeit, den Geist der Stätte, sondern er stellt in seiner Wohlgestalt oder in seiner Willensgebärde den Geist der Stätte selbst dar, er ist die Erscheinung, die Form dieses Geistes".[21] Es müsse also gelingen, im Raum den „baulichen Ausdruck der Religion" zu gewinnen,[22] d. h. die Sakralität der Gemeinde müsse in der Gestalt des Raumes selbst erscheinen.

Bartning spricht von „Gemeinschaft" oder „Gemeinde". Damit meint er mehr als die kontingente Summe der jeweils Anwesenden, sondern hat die übergreifende Gebetsgemeinschaft der Kirche, eines Volkes aus allen Völkern, im Blick:

> „Tausend Menschen zu einer Gebetsgemeinschaft vereinigt, das ist ein Ding, ein Neues. Es sind nicht nur tausend Seelen, es ist ein Stück der Weltseele. Viele tausend Steine zu Mauern vereinigt, sind auch ein Ding. Sie bilden einen Körper und einen Raum, der ein sichtbares Stück des unendlichen Raumes ist".[23]

In dieser durch Gott gebildeten Gemeinschaft sieht Bartning die gesuchte Einheit der Menschheit verwirklicht. Denn, so der Architekt nach dem Ersten Weltkrieg, die sog. „Menschheitsidee" werde nicht erfüllt in Ideen der humanen Selbsterlösung, sondern im Göttlichen, das wie ein magischer Ring „über Nationen, Rassen und Konfessionen hinweg die arme Menschheit umfaßt zu einer Gemeinschaft der Schuldigen aneinander, der Hilfsbereiten, der Liebenden, der schuldig Unschuldigen in Gott".[24] Will man von Kult des Volkes bei Bartning sprechen, so ist es der Kult des Volkes aus allen Völkern. Zwar findet man im Zusammenhang mit

[20] Wie Anm. 3.

[21] Bartning 2019, 23.

[22] Ebd. 19.

[23] Ebd. 56.

[24] Vgl. ebd. 86f, das Zitat 86.

Gottesdienst und Kirchenraum den Begriff „Volk" bei Bartning nicht (wohl aber den des Kultes,[25] häufiger noch der Feier). Dem Gedanken entspricht aber die architektonische Figur des Kreises, weshalb Bartning ab Ende der 1910er Jahre den Zentralbau als Form des evangelischen Kirchenbaus favorisierte.

„Das Lebendige ist rund und allseitig", formulierte Bartning 1922.[26] Lebendig sei die Gemeinde, die sich um Gottes Wort sammelt, das Abendmahl feiert und Gott mit Gebet und Lobgesang antwortet. Sie finde sich ein im zentral umschlossenen Raum, der ihrer Lebendigkeit Sichtbarkeit verleiht, „dem Raum der Begegnung der Geschöpfe mit dem Schöpfer, also dem heiligen Be-zirke, das heißt: der Kirke".[27] Bei dieser etymologisch nicht zutreffenden Verbindung von „Kirche" und „Zirkel" war zwar nur der Wunsch Vater des Bartningschen Gedankens, nichtsdestotrotz zeigt er, was die *Form des Baus* leisten soll: die Gottesbegegnung. Die Form des Baus spiegelt die Heiligkeit der Gemeinschaft wider; zugleich wirkt diese Form, indem sie Gemeinschaft wieder konstituiert.[28]

Mit seinen Überlegungen gelingt Bartning dreierlei. Erstens: Er adaptierte nicht nur den Leitsatz „form follows function", sondern überschritt ihn. Funktionalität legte er nicht funktionalistisch, d. h. rein handlungs-, nutzungs- und zweckorientiert aus, sondern verband sie mit dem Gedanken der Sakralität. Daher gehört die Sakralfunktion des Kirchenraumes zur architektonischen Raumgestalt selbst und wird auch außerhalb des gefeierten Gottesdienstes erfahrbar. Auf dieser Grundlage kritisierte Bartning zweitens die evangelischen Kirchenbauten seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, auch seine eigenen, als zweckorientierte, damit nicht sakrale, sondern beliebige Bauten. Drittens gelangte er von hier aus zu praktischen Entwürfen, in deren Form er Sakralität zur sichtbaren Erscheinung bringen wollte. – Ein Viertes wäre noch zu ergänzen: Bartning konnte auf der Basis der gezeigten theologischen Entscheidungen erstaunlich resistent gegen völkisches und faschistisches Gedankengut bleiben, anders als manche seiner Kollegen unter den Kirchenbauern.

Diese Überlegungen werden nun an ausgewählten Beispielen aus Bartnings Werk veranschaulicht.

---

[25] Vgl. bes. Bartning 1925. Vgl. auch seine posthum veröffentlichte These: „Dieses liturgische Handeln bedeutet für die Kraft des Kultus viel mehr als wir – gerade wir Evangelischen – wissen oder wissen wollen", Bartning 1960, 158.

[26] Bartning 1922b, 14.

[27] Bartning 1959, 266.

[28] Vgl. Bartning 1928, 7: „möge es [das Kirchengebäude, konkret die Stahlkirche] weiter Gemeinschaft wirken".

2 Beispiele aus Bartnings Werk und deren Position im Kirchenbau der Zwischenkriegszeit

2.1 Der Entwurf der Sternkirche (1922) sowie Bartnings Verhältnis zum Kirchenbau des 19. Jahrhunderts (Eisenacher Regulativ, Wiesbadener Programm)

1922 stellte Bartning der Öffentlichkeit seinen Entwurf einer sog. Sternkirche vor (Abb. 2 und 3). In ihr sah er seine Vorstellungen des evangelischen Sakralbaus verwirklicht. Obwohl sie nie gebaut worden ist und von ihr nur Zeichnungen, Modelle bzw. Fotographien verloren gegangener Modelle (sowie seit 2002 ein digitales Modell von Form und Akustik)[29] vorhanden sind, gehört sie seither zu den herausragenden Beispielen des Kirchenbaus der Moderne. In der Auswahl dieses und der folgenden Beispiele aus dem Werk Bartnings gehe ich davon aus, dass die Sternkirche werkgenetisch die theoretische Grundlage der folgenden Kirchenbauten des Architekten bildet.

Abb. 2: Entwurf Sternkirche, 1922 (Aufriss)
(UniA DA 938 Nr. 2006F01093; Foto: © Universitätsarchiv der TU Darmstadt, Nachlass Bartning)

[29] Vgl. Frings 2002. Vgl. die Internetpräsentation des Projektes: www.sternkirche.de.

Abb. 3: Entwurf Sternkirche, 1922 (Modell 1926)
(UniA DA 938 Nr. 2006D00756; Foto: © Universitätsarchiv der TU Darmstadt, Nachlass Bartning)

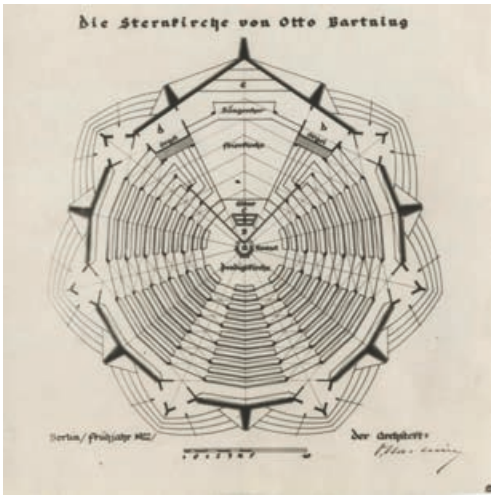

Abb. 4: Entwurf Sternkirche, 1922 (Grundriss)
(UniA DA 938 Nr. 2006F00750; Foto: © Universitätsarchiv der TU Darmstadt, Nachlass Bartning)

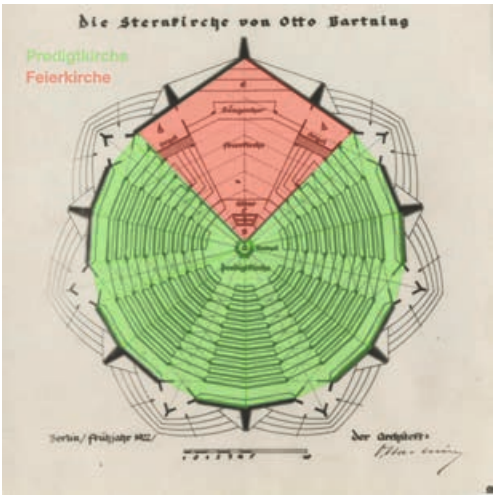

Abb. 5: Entwurf Sternkirche, 1922 (Grundriss, farbig bearb.)
(UniA DA 938 Nr. 2006F00750; Foto: © Universitätsarchiv der TU Darmstadt, Nachlass Bartning; farbige Bearbeitung durch M. S.)

Die Sternkirche basiert auf einem siebeneckigen Grundriss und ist als Zentralbau entworfen (Abb. 4). Die Sitzplätze des Kirchenraumes sind konzentrisch angeordnet. Zugleich ist der Raum in zwei Bereiche geteilt (Abb. 5): die sog. Predigtkirche mit Kanzel, welche fünf Siebentel der Grundfläche einnimmt, und die sog. Feierkirche mit Altar auf den anderen beiden Siebenteln, deren Boden gegenüber der Predigtkirche erhöht ist. Die Trennung in Predigt- und Feierkirche hatte Bartning in seiner Programmschrift „Vom neuen Kirchbau" entwickelt.

Das Problem des evangelischen Kirchengebäudes, „von der Torgauer Rede bis zum Wiesbadener Programm, liegt zwischen überwiegender Betonung des Altars […] und vorwiegender Betonung der Kanzel".[30] Immer wieder werde Bartning zufolge die liturgische Spannung zwischen Predigt, Abendmahl und Gemeinde eingeebnet, eine Spannung, die notwendigerweise eine architektonische sei. Liturgische Spannung und bauliche Spannung, architektonische Brennpunkte und gottesdienstliche Brennpunkte müssen einander entsprechen. Genau dies sah Bartning in den Kirchen seiner Zeit nicht verwirklicht und wandte sich mit seiner Sternkirche gegen die stilbildenden Paradigmen des protestantischen Kirchenbaus des 19. Jahrhunderts, einerseits gegen das Eisenacher Regulativ von 1861, andererseits gegen das Wiesbadener Programm von 1891.

[30] Bartning 1925, 50.

a. Die Sternkirche als Kritik am protestantischen Kirchenbau des 19. Jahrhunderts

Eisenach sah ein langgestrecktes Kirchengebäude vor, vorzugsweise im gotischen (als germanisch angesehenen) Stil, mit erhöhtem Altar im Chorraum und seitlich am Beginn des Chorraumes angeordneter Kanzel (Abb. 6).[31] Bartning kritisierte daran die Auflösung der Polarität von Predigt und Abendmahl, wenn der Altar als eigentlicher Zielpunkt des Raumes und des Gottesdienstes erscheine, die Kanzel seitlich abgedrängt werde und die Gemeinde selbst im Raum keine Rolle spiele – dabei sei diese doch „der eigentliche Bauanlaß und überwiegt bei weitem das religiöse Bedürfnis, den Standort des Altars zur einzigartigen Raumgestalt aus dem Universum herauszuheben".[32] Er warf einem solchen Kirchenbauprogramm schlicht Pseudosakralität vor.

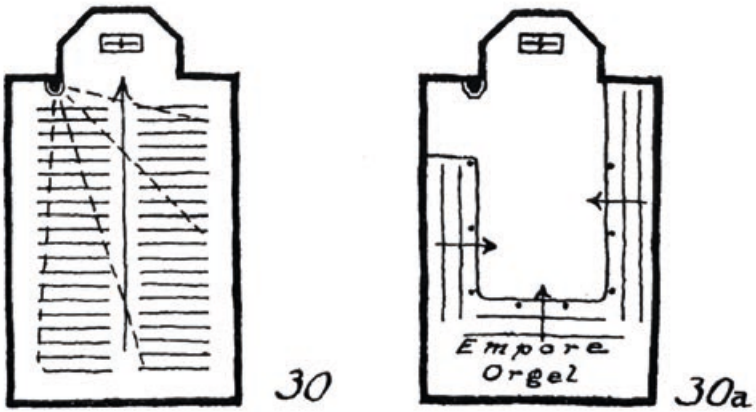

Abb. 6: Skizze Bartnings zum Bauprogramm nach dem Eisenacher Regulativ, 1919 (Bartning 1919, 88)

Bartning wandte sich aber auch gegen das Wiesbadener Programm, das unter dem Einfluss der älteren evangelischen Liturgischen Bewegung seinerzeit schon Kritik an Eisenach war.[33] Nach dem Wiesbadener Programm, zuerst in der Wiesbadener Reformationskirche („Ringkirche", 1894, Abb. 7 und 8) umgesetzt und von Bartning in seinen ersten Kirchen adaptiert, wird die Gemeinde hufeisenförmig vor dem Altar und der hinter ihm befindlichen Kanzel sowie

[31] Vgl. Fritsch 1893, 238–240.

[32] Bartning 2019, 73.

[33] Vgl. Fritsch 1893, 298.

dahinter folgenden Orgel und Sängerempore angeordnet. Kanzel und Altar sind in *einem* Brennpunkt kombiniert, die Kanzel erhöht über dem Altar angeordnet. Die Gemeinde selbst ist für Bartning gar nicht als Gemeinde versammelt, sondern nur, um den an *einem* Punkt des Raumes stattfindenden Gottesdienst zu verfolgen. Diesen Bautyp kritisierte der Architekt als funktionalistisch, erstrecht wenn der Kirchenraum mit einem Gemeindezentrum verbunden kaum noch als solcher zu erkennen sei: „so wird damit sowohl der Kirchgang wie der Kirchbau *relativ* bewertet, und es darf nicht Wunder nehmen, wenn der Eifer des Kirchgängers und die kirchliche Willensspannung des Kirchbauers sich zu keiner absoluten Leistung verbinden".[34]

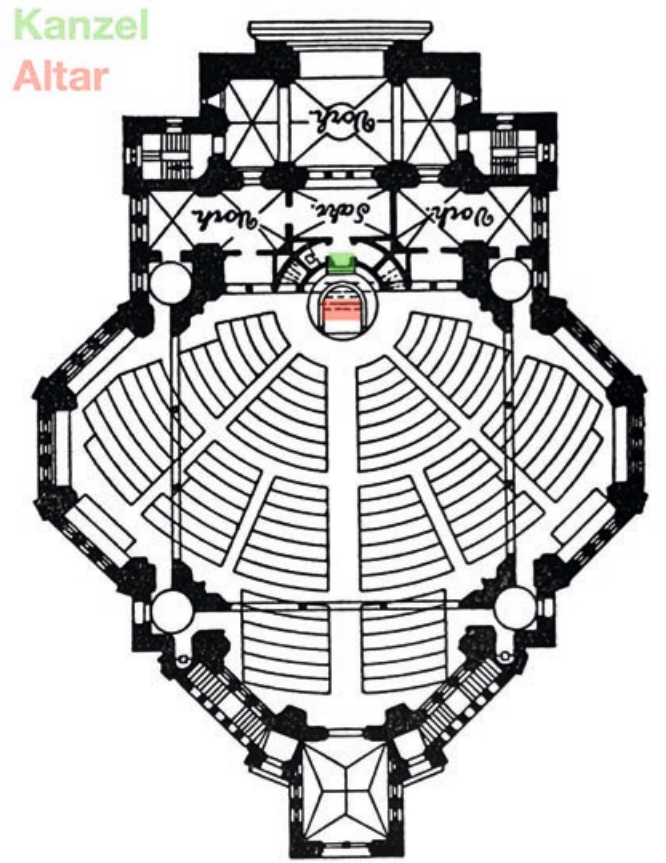

Abb. 7: Reformationskirche („Ringkirche") Wiesbaden (Grundriss, farbig bearb.) (Fritsch 1893, 397; farbige Bearbeitung durch M. S.)

[34] Bartning 1922a, 26 (Hervorhebung im Original gesperrt).

Abb. 8: Reformationskirche („Ringkirche") Wiesbaden
(Blick Richtung Zentrum mit Altar und Kanzel)
(Foto: © Pfr. Ralf-Andreas Gmelin, Wiesbaden)

Bartning plädierte dafür, die gottesdienstlichen Spannungspunkte in zwei architektonische Spannungspunkte aufzuteilen. Er unterschied Predigtkirche mit Kanzel und Feierkirche mit Altar voneinander, um die Spannung zwischen Predigt und Abendmahl aufrecht zu erhalten, ohne beide zu harmonisieren oder das eine dem anderen zu subordinieren. 1919 war er zunächst zu dem Schluss gekommen, beide in zwei verschiedenen Gebäuden voneinander zu trennen, für ihn damals die konsequenteste bauliche Lösung, um sowohl Predigt als auch Abendmahl architektonisch jeweils zu ihrem Recht kommen zu lassen. Schon seine Zeitgenossen kritisierten die fehlende Praktikabilität dieses Ansatzes – sollten mitten im Gottesdienst zwischen Predigt- und Abendmahlsteil die Räume gewechselt werden?

Wenig später formulierte Bartning selbst, dass die Trennung „keine Lösung, sondern eine Umgehung der Aufgabe" bedeute,[35] weshalb er in seinem Sternkirchenmodell Predigt- und Feier-

[35] Bartning 1925, 51.

kirche in *einem* Raum verbinden und zugleich unterscheiden wollte. Zugrunde liegt seine neugewonnene Einsicht, dass ein evangelischer Sakralbau gar keine reine Predigtkirche sein kann, denn gerade das Abendmahl ist „das sichtbare Zeichen der Gemeinschaft".[36] Für diesen Entwurf, der nun zu erläutern ist, erhielt Bartning in Königsberg die theologische Ehrendoktorwürde.

b. Spannung im Raum: Die kirchenbauliche und theologische Konzeption der Sternkirche

In der Mitte des Zentralraums ist *nota bene* die Kanzel und nicht der Altar angeordnet (Abb. 9). Er steht zwar weit innen in der Kirche, aber nicht im Mittelpunkt, sondern auf einem der den Mittelpunkt umgebenden konzentrischen Kreise. Die Gemeinde soll sich während des Gottesdienstes, wie Bartning ihn sich vorstellt, entweder im Teil der Predigtkirche um die Kanzel oder im Teil der Feierkirche auf den Altar hin (nicht um den Altar herum) versammeln. Von der Predigtkirche her gesehen, steht die Kanzel vor dem Altar, wie es schon Emil Sulze gefordert hatte (und 1928 vom Dritten Kirchenbaukongress in Magdeburg aufgenommen werden sollte).[37] Aus Sicht der Feierkirche bildet die sie, resp. das verkündete Wort Gottes, den Hintergrund desselben.

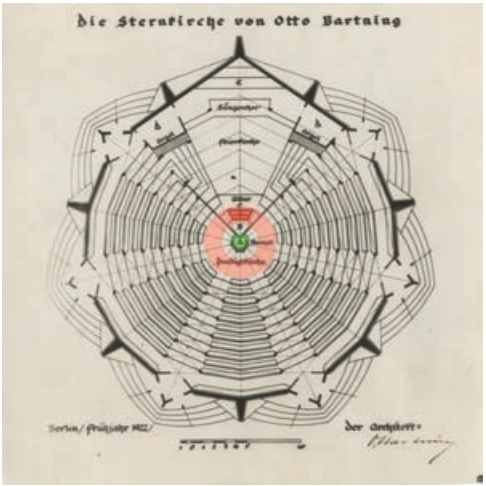

Abb. 9: Entwurf Sternkirche, 1922 (Grundriss, farbig bearb.)
(UniA DA 938 Nr. 2006F00750; Foto: © Universitätsarchiv der TU Darmstadt, Nachlass Bartning; farbige Bearbeitung durch M. S.)

[36] Bartning 1922a, 26.

[37] Vgl. Brennecke 2018–2019, 55.

Der Liturg steht in beiden Raumteilen vor dem Altar aufseiten der Gemeinde. Für Bartning wäre ein von allen Seiten nutzbarer sog. Volksaltar, wie er im Gefolge römisch-katholischer Reformen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil auch in evangelischen Kirchenbauten Eingang fand, wohl undenkbar gewesen. Die Architektonik der Sternkirche führt die Gemeinde zum Altar als einem Punkt, der ihr sowohl in der Predigt- als auch in der Feierkirche gegenüberliegt und sie damit aus ihrem eigenen Kreis hinausführt. Der Altar liegt erhöht, „über der Kanzel, gleichsam auf einem Berg, als der geistliche und bauliche Höhepunkt des Raumes".[38] Mit dem Altar verbunden steht das Hochkreuz, welches die vertikale Spannung des sich über seinem Zentrum erhebenden Baus aufnimmt und so die Ausrichtung der Gemeinde auf den Altar nach oben weiterleitet.

Wie ist nun die praktische Nutzung von Predigt- und Feierkirche vorzustellen? Beim Übergang vom Wort- zum Abendmahlsteil des Gottesdienstes soll die Gemeinde den Ort wechseln und auf dafür vorgesehenen Wegen in die höher gelegene Feierkirche gehen (ebenso zu Taufen, Trauungen und Segenshandlungen). Angesichts der seinerzeitigen Dominanz des Predigtgottesdienstes wirkt Bartnings Idee, in den Gottesdienst ein gemeinsames Weggeschehen in Richtung Abendmahlsfeier bzw. Altar einzubinden, innovativ. Dies ist aber nicht nur als Kritik an der Predigtfixierung des damaligen Gottesdienstes zu werten bzw. als Aufwertung der liturgischen Aktivität der Gemeinde zu lesen. Es spiegelt sich darin auch die Aufspaltung des Hauptgottesdienstes in einen Predigtgottesdienst und eine angeschlossene Abendmahlsfeier wider. Das räumliche Verhältnis von zwei zu fünf Siebenteln gibt in der Idealität des Entwurfs ungefähr die Realität der Abendmahlsteilnahme zu erkennen.

Die Sternkirche, die nie gebaut worden ist, enthält alle theoretischen Voraussetzungen für die weiteren Kirchenbauten Bartnings, weshalb die Darstellung der folgenden Beispiele kürzer erfolgt.

2.2 Die Auferstehungskirche (Essen 1929)

In der Essener Auferstehungskirche aus dem Jahr 1929 (Abb. 10) hat Bartning den Sternkirchenentwurf zu einem Zentralbau auf kreisrunder Grundfläche verarbeitet. Es bleiben die gezeigten gottesdienstheologischen und kirchenbautheoretischen Grundentscheidungen erhalten bzw. werden sogar noch verstärkt. Am zentralen Grundriss wird wieder deutlich, dass die Gemeinde die Form des Baus bestimmen soll. Der Raum wird unterschieden in Predigtkirche und Feierkirche (Abb. 11 und 12). Der Altar steht nicht im baulichen Zentrum, sondern auf einer der inneren Kreislinien. Er ist sowohl von der Feier- als auch von der Predigtkirche her nutzbar.

[38] Bartning 2002, 50.

Abb. 10: Auferstehungskirche Essen, 1929
(Biedrzynski 1958, Tafel 38)

Abb. 11: Auferstehungskirche Essen, 1929
(Biedrzynski 1958, Tafel 39)

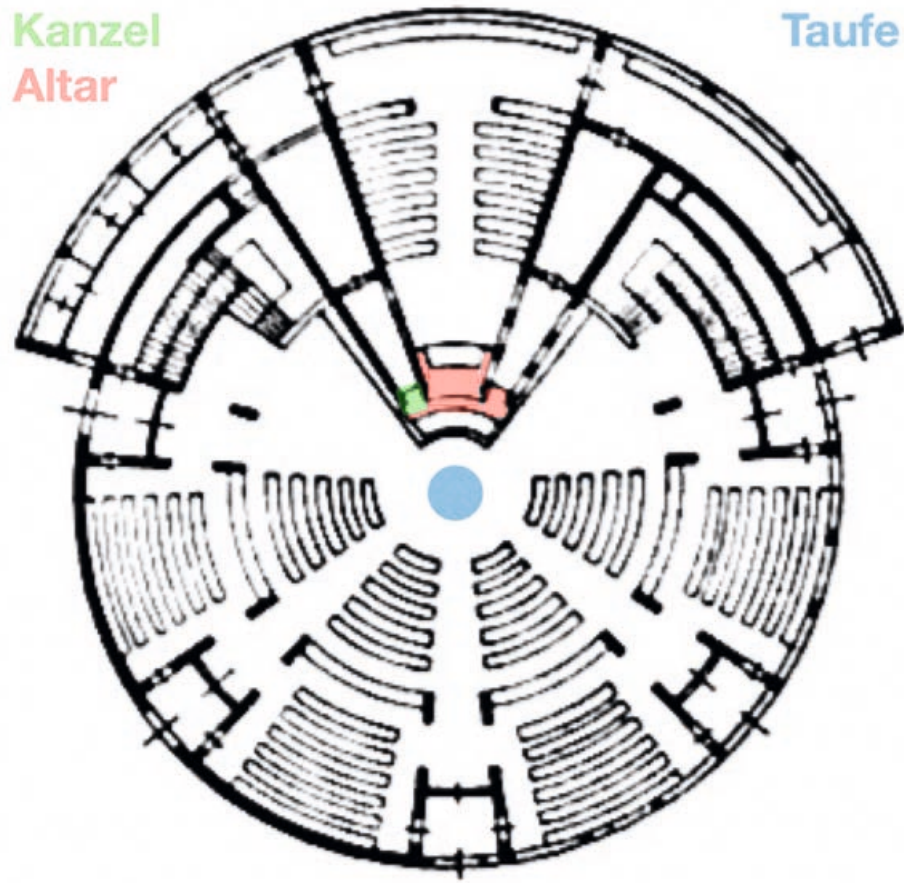

Abb. 12: Auferstehungskirche Essen, 1929 (Grundriss, farbig bearb.)
(Weyres / Bartning 1959, 259; farbige Bearbeitung durch M. S.)

Die enge Zuordnung von Altar, Kanzel, Orgel und Sängerempore scheint sich der Sprache des kritisierten Wiesbadener Programmes wieder anzunähern. Auch das Kreuz ist gegenüber Bartnings anderen, gleich noch zu zeigenden Entwürfen deutlich reduziert. Doch der Schwerpunkt dürfte hier weniger auf der Adaption Wiesbadener Ideen liegen (die mit einer schräg über dem Altar angeordneten Kanzel auch karikiert werden), sondern auf der architektonischen Herausarbeitung des Taufsakraments.

Im zentralen Punkt ist nun nicht die Kanzel angeordnet, sondern der Taufstein (Abb. 12). Indem die Taufe den Mittelpunkt der Kirche bildet und sich die Gemeinde im Raum der Predigtkirche um sie versammelt, wird sie als das gemeindebildende Sakrament

baulich inszeniert.[39] Aus der Perspektive der Feierkirche gesehen bildet die Taufe den Hintergrund des Altars. Gemeinde und Gottesdienst qualifiziert Bartning tauftheologisch. Der Kirchenhistoriker Hans Reinhard Seeliger sprach in Anspielung auf die Dedikation der Auferstehungskirche von einer „Anastasis", die „zugleich auch noch ein Baptisterium" darstellt.[40]

Ein jüngeres Nutzungsbeispiel der Essener Kirche zeigt *nolens volens* eine inhaltliche Grenze des Bartningschen Sakralraumverständnisses auf. Im Rahmen eines Konzertes, so dokumentiert es eine Abbildung auf der Homepage der Kirchengemeinde, wurden die Altarstufen als Sitzplätze der Solisten verwendet und gleichzeitig war das Taufbecken entfernt worden.[41] Bartning hatte sich einst den Platz der Sänger und Musiker im Hintergrund vorgestellt, die Musik zur Kulthandlung verdichtet, nicht als Konzert präsentiert.[42] Diese Diskrepanz führt zu einer kirchenbautheoretischen Einsicht: Den Sakralbau, der sich subjektiver Füllung entzieht bzw. über jene erhaben ist – wie ihn Bartning auf Basis seiner Kritik an seiner eigenen Peggauer Kirche zu verwirklichen suchte –, wird es wohl nicht geben. Jeder Kirchenraum ist schließlich abhängig von den Voraussetzungen seiner Rezipienten[43] – auch dies ein Aspekt von „Kult des Volkes", den der Architekt selbst hatte vermeiden wollen.[44] Allerdings spricht für Bartnings Überlegungen, dass ein solcher Raum immer noch gegen die Sprache seiner Nutzung predigen könnte.

2.3 Die Stahl- bzw. Melanchthonkirche (Köln 1928, Essen 1932) und die Gustav-Adolf-Kirche (Berlin 1934) sowie Bartnings Verhältnis zum Kirchenbau der Liturgischen Bewegung

Das Experiment Zentralbau mit Predigt- und Feierkirche verarbeitete Bartning in längsgerichtete Formen weiter (Abb. 13). Mit der Stahl- bzw. Melanchthonkirche, Köln 1928 bzw. Essen 1932, und mit der Gustav-Adolf-Kirche, Berlin 1934, liegen zwei Bauten vor, in denen Predigt- und Feierkirche einander überlagern. Die Stahlkirche bildet als ausgeführtes Entwurfsprojekt

39 Vgl. Jähnichen 1994, 145.

40 Seeliger 2018, 370.

41 Vgl. https://www.auferstehungskirche-essen.de/images/kantorei.jpg (Zugriff: 27.01.2022).

42 Zur Sternkirche Bartning 2002, 51: „auf den Stufen im Hintergrund ist der Raum für Sängerchor und Orchester. Denn der Oratorien- und Kantatenschatz soll nicht zu Kirchenkonzerten ästhetisiert, sondern zu Kulthandlungen verdichtet werden". In der Auferstehungskirche war dafür die Orgelempore vorgesehen.

43 Vgl. Zimmerling 2020, 382.391f.

44 Vgl. Bartning 2019, 18.

der Berliner Gustav-Adolf-Kirche eine direkte Vorform derselben, deren erste Entwürfe ins Jahr 1924 zurückreichen.[45]

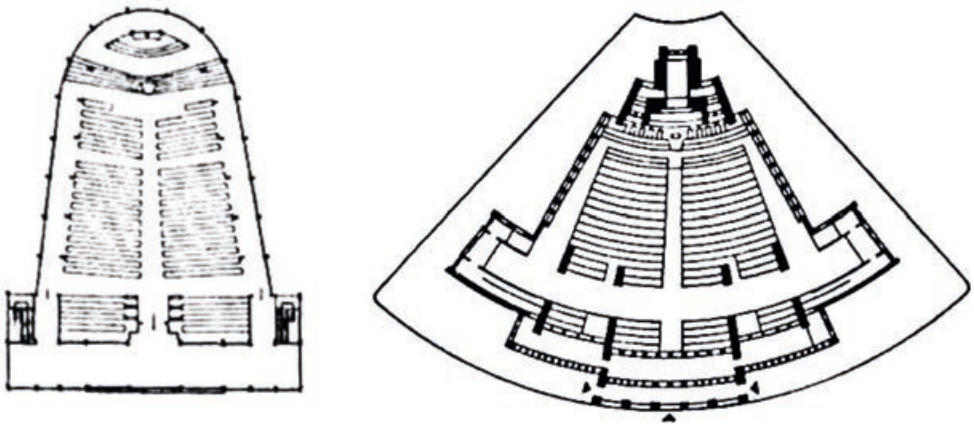

Abb. 13: Stahlkirche Köln und Gustav-Adolf-Kirche Berlin (Grundrisse) (Weyres / Bartning 1959, 259.)

a. Die Stahl- bzw. Melanchthonkirche

Die sog. Stahlkirche, eine reine Stahlkonstruktion mit Glasfeldern, baute Bartning für die Presseausstellung in Köln 1928 (Abb. 14 und 15). Dies brachte ihr die Bezeichnung „Pressakirche" ein. Nach dem Ende der Presseausstellung suchte man vergeblich eine kaufinteressierte Kirchengemeinde und verschenkte sie schließlich. So wurde sie 1932 demontiert und in Essen als Melanchthonkirche wieder aufgebaut, später aber durch den Bombenkrieg zerstört und in den 1960er Jahren schließlich abgerissen.[46]

[45] Dazu ausführlich: Nierste 2010. Zur Einweihung der Stahlkirche hatte Bartning die Gustav-Adolf-Gemeinde eingeladen, wobei ihre Vertreter den Termin nicht wahrnehmen konnten, vgl. a. a. O., 105.

[46] Ricker 2016.

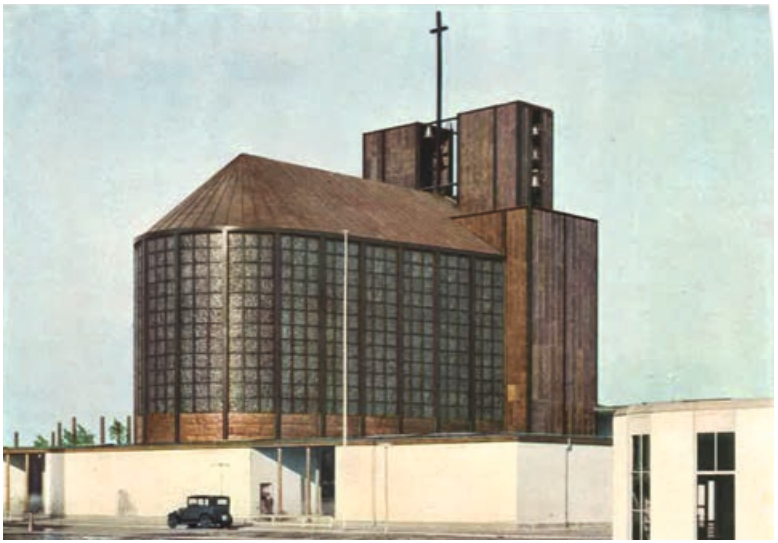

Abb. 14: Stahlkirche Köln, 1928
(Girkon 1928, Abb. 34.)

Abb. 15: Stahlkirche Köln, 1928
(Girkon 1928, Abb. 44.)

b. Die Gustav-Adolf-Kirche

Mit der Berliner Gustav-Adolf-Kirche hatte Bartning noch vor der nationalsozialistischen Machtergreifung begonnen (Abb. 16 und 17). Nach ihrer Fertigstellung 1934 war sie die erste Kirche, die vom deutsch-christlichen Reichsbischof Ludwig Müller eingeweiht wurde. Das Kirchengebäude selbst wurde aber von nationalsozialistischer Seite diffamiert und sein Baustil vom Völkischen Beobachter, der Parteizeitung der NSDAP, als „bolschewistisch" gebrandmarkt.[47] Im Krieg stark beschädigt, setzte Bartning die Kirche 1950/51 instand; erst Anfang der 1960er Jahre wurde sie nahezu originalgetreu an den Bauzustand von 1934 herangeführt.

Abb. 16: Gustav-Adolf-Kirche Berlin, 1934
UniA DA 938 Nr. 2006F02566; Foto: Emil Leitner, © Universitätsarchiv der TU Darmstadt, Nachlass Bartning

[47] Vgl. Nierste 2010, 180.

Abb. 17: Gustav-Adolf-Kirche Berlin, 1934
Foto: © M.L. Preiss, Deutsche Stiftung Denkmalschutz

c. Bleibendes Zentralraumprinzip im Langraum

Beide Kirchenräume laufen auf den Altar zu. Die Kanzel ist mittig vor diesem angeordnet. Was auf den ersten Blick wie ein Wechsel vom Zentralraum- zum Langraumprinzip wirkt, bildet beim genauen Hinsehen – für Gottesdienstbesucher wohl kaum erkennbar, in Bartnings Werkgenese m. E. jedoch eindeutig zu identifizieren – jeweils einen Ausschnitt aus dem Grundriss eines Zentralbaus. Die Grundrisse, die sich in Richtung Altarseite hin verjüngen, können gedanklich zum Kreis vervielfacht werden (Abb. 18). Die großen Fensterfelder, die den Raum begrenzen und öffnen, zeigen diesen als Teil des unendlichen Raumes,[48] womit Bartnings Gedanke des Zirkels und der Kirche als des umfassenden Volkes Gottes wieder zutage tritt.

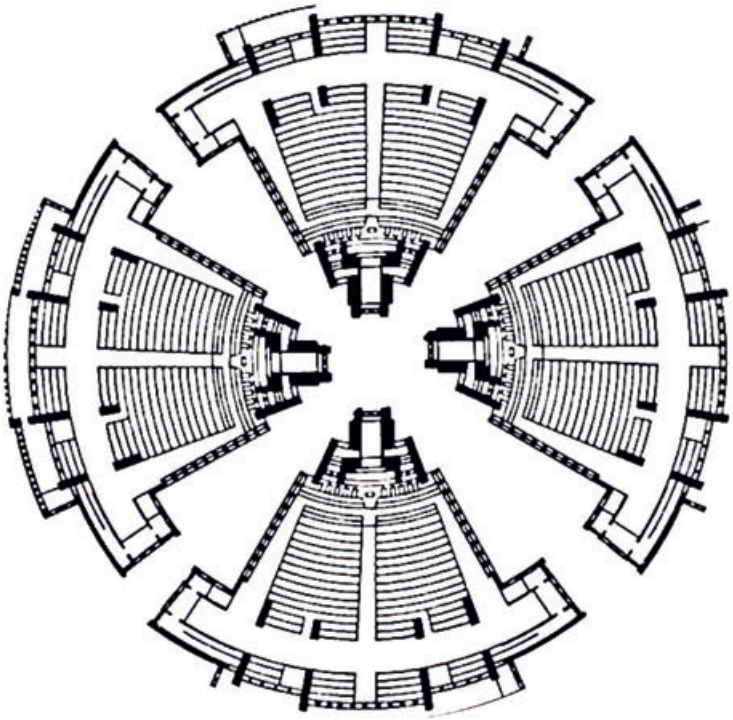

Abb. 18: Gustav-Adolf-Kirche Berlin (Grundriss, zum Kreis erweitert) (Weyres / Bartning 1959, 259; Bearbeitung durch M. S.)

[48] Vgl. Bartning 2019, 22f.

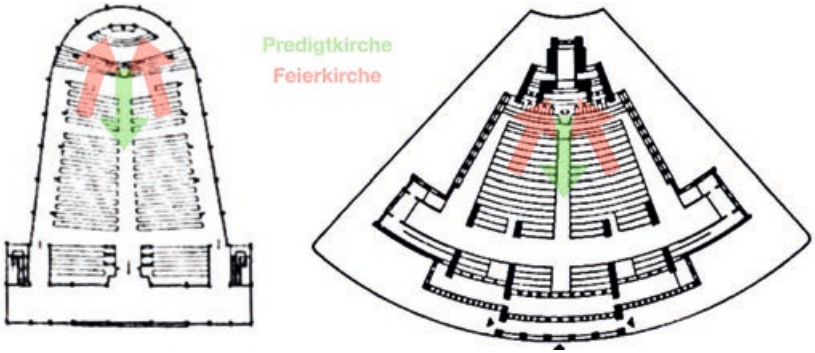

Abb. 19: Stahlkirche Köln und Gustav-Adolf-Kirche Berlin (Grundrisse, farbig bearb.) (Weyres / Bartning 1959, 259; farbige Bearbeitung durch M. S.)

In diesen Langräumen, welche – quasi als Tortenstücke – jeweils einen Ausschnitt aus einem Zentralraum bilden, überlagern Predigt- und Feierkirche einander. Damit sind in den Kirchenraum zwei Richtungen eingetragen (Abb. 19):[49] Die Richtung des Wortes Gottes von der Kanzel zur Gemeinde und die Richtung des Gebets von der Gemeinde über den Altar und das Kreuz nach außen bzw. oben. Ein dialogisches, d. h. vom kata- und anabatischen Wechselverhältnis ausgehendes Gottesdienstverständnis im Anschluss an Luther wird im Raum erkennbar (Wort Gottes an die Gemeinde und Antwort der Gemeinde in Gebet bzw. Lobgesang). Zugleich ist der Altar herausgehoben, was Bartnings eigener Feststellung entspricht, das Abendmahl „nicht nur als Zeichen, sondern als mystisch-realen Vollzug der Gemeinschaft" anzusehen. Schon in der Sternkirche war ja der Altar herausgehoben. Zu den liturgischen – und damit architektonischen – Prinzipien des Gottesdienstes und somit des Kirchenraumes gehört nach Bartning sowohl die Dialogizität des Wortes Gottes als auch die Kommunionalität der Gemeinde, die beide nicht voneinander trennbar sind.

Liest man beide Kirchen als Kreissegmente, liegen Kanzel und Altar *nicht* in der konzentrischen Mitte. Auch wenn der Altar Zielpunkt der Längsrichtung „Feierkirche" ist,[50] stellt die eigentliche Mitte des impliziten Kreises die Außenwand dar,[51] die selber mit dem Hochkreuz verbunden ist und die Bewegung nach oben führt. Bei der Gustav-Adolf-Kirche bildet

[49] Vgl. Durth / Pehnt / Wanger-Conzelmann 2017, 68; dort Verweis auf die Ansprache Bartnings zur Einweihung.

[50] Bartning 1928, 5: „Gleich den ausgebreiteten Armen des Liturgen breitet der Raum sich strahlenförmig aus, und gleich der zum Sakrament sich sammelnden Gemeinde schließt und rundet sich der Raum um den Altare".

[51] Anders Horn 1959, 258: „in dem der Altar den Zirkelpunkt des *gedachten* Vollkreises darstellt" (Hervorhebung im Original).

das Kreuz sogar einen statisch notwendigen Bestandteil der Außenwand, an welcher sich der Kirchturm erhebt (Abb. 17). Der Altar steht vor der Außenwand, also vor der Mitte; die Kanzel steht axial und niedriger vor dem Altar, in die Gemeinde hineingerichtet.

d. Gemeinsamkeiten und Unterschiede zum Kirchenbau der jüngeren evangelischen Liturgischen Bewegung

Ungefähr zeitgleich zu Bartnings Arbeit an diesen beiden Kirchen liegt ein Kirchenbauprojekt der jüngeren evangelischen Liturgischen Bewegung, nämlich der Umbau der gotischen Marburger Stadt- und Universitätskirche von einer reformierten Predigtkirche zu lutherischen Messkirche, maßgeblich beeinflusst vom dortigen Universitätsprediger Karl Bernhard Ritter (1890–1968), welcher neben Wilhelm Stählin (1883–1975) einer der führenden Köpfe des Berneuchener Kreises war und der als erster Ältester der – in der Kreuzkapelle der Marburger Universitätskirche 1931 gegründeten – Evangelischen Michaelsbruderschaft fungierte. Ritter nutzte die Gelegenheit des 400-jährigen Universitätsjubiläums von 1927, seine liturgischen Prinzipien in die Instandsetzung der Kirche 1925–1927, welche genau genommen ein Kirchenumbau war, einzutragen.[52]

Abb. 20: Universitätskirche Marburg
(Foto: © Rüdiger Maas, Anröchte-Altengeseke)

[52] Die Umbauarbeiten und der Einfluss Ritters sind ausführlich untersucht und beschrieben in: Lemberg 2016, 127–159. Meine Darstellung folgt diesem Text.

Der Innenraum der gotischen Hallenkirche vom Ende des 13. Jahrhunderts war seit dem 17. Jahrhundert typisch reformiert als Predigtkirche auf die Kanzel ausgerichtet, befindlich an der Mitte der Südseite des Kirchenschiffes, unter der Kanzel der Altar.[53] Beim Umbau in den 1920er Jahren wurde der Chorraum vom Schiff abgetrennt und ein Lettner eingezogen (Abb. 20). Dadurch scheint auf den ersten Blick die Formensprache des mittelalterlichen, klerikalisierten Kirchenbaus aufgenommen zu werden, doch dies nur vordergründig. Der Altar kam auf der Gemeindeseite des Lettners zu stehen, womit die liturgische Handlung anders als im Mittelalter nicht im Chor, sondern in die Mitte des Kirchenschiffs hinein gelegt wurde. Da sich Lettner und Altar nun etwa in der Mitte des Längsschnittes der Kirche befinden, wurde der Altar im Raum faktisch zentralisiert (Abb. 21). Im Chor wurden die Orgel und die Sängertribüne positioniert.

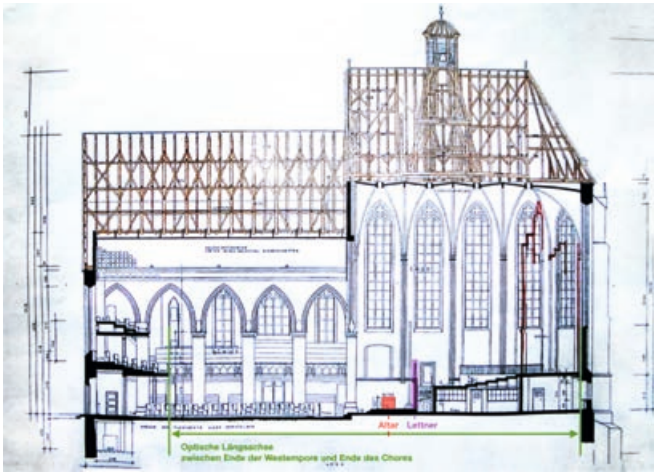

Abb. 21: Universitätskirche Marburg (Querschnitt nach dem Umbau 1927, farbig bearb.) (Lemberg 2016, 132; farbige Bearbeitung durch M. S.)

Diese Neugestaltung, die offensichtlich an das Wiesbadener Programm erinnert, wurde im Wesentlichen von den Bauräten der zuständigen Behörden veranlasst. Die Sympathien der jüngeren evangelischen Liturgischen Bewegung konnte dieses, aus der älteren Liturgischen Bewegung stammende, Modell kaum gewinnen. Entsprechend setzte sich Karl Bernhard Ritter dafür ein, dem Umbau seine eigene Handschrift zu verleihen. Auf seinen beharrlichen Einsatz geht das monumentale, ca. acht Meter hohe Kreuz am Altar zurück, ebenso das für

[53] Von ca. 1842 bis ca. 1904 befand sich der steinerne Mensaaltar unter der Kanzel, vgl. Lemberg 2012/2013, 44f.

reformierte Kirchen untypische Bildprogramm des Lettners. Damit konnte Ritter die Zentralstellung des Altares im Raum betonen,[54] trotz kritischer Stimmen der reformiert geprägten Gemeinde.[55] Obendrein hatte sich Ritter dafür ausgesprochen, die Kanzel des 17. Jahrhunderts ganz zu entfernen, womit er sich allerdings bei den Behörden nicht durchsetzen konnte. Dass somit Altar und Kanzel eng zusammenrückten – unauffällig für vom Eisenacher Regulativ geprägte Sehgewohnheiten – blieb für Ritter also nur ein notwendiges Übel.

Anhand der Neugestaltung der Marburger Universitätskirche sind die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede zwischen Ritter bzw. exemplarisch der jüngeren Liturgischen Bewegung und Bartning gut zu erkennen.[56] Beide treffen sich in der Kritik an einem predigtzentrierten Gottesdienst und einer Kirche als „Zweckbau".[57] Beide bevorzugen Zentralräume bzw. tragen Prinzipien des Zentralraumes in längsgerichtete Räume ein. Beide arbeiten auf ähnliche Weise mit der Formensprache imposanter Kreuzmodelle den Mittelpunkt des Raumes und die Vertikale heraus. Beide betonen damit die Ausrichtung der betenden und feiernden Gemeinde: „Die Gemeinde versammelt sich um das Kreuz".[58] Mit Bartning übereinstimmend meinte Ritter: Der „evangelische Kultraum ist nichts ohne die Gemeinde, deren Leben er einschließt und deren überindividuelles, wahres Dasein er ausdrückt".[59]

Die Unterschiede kommen aber in der Bewertung der normativen Rolle bzw. Kraft des Kirchenraumes zum Ausdruck, von der Ritter meinte: „So wird der Kultraum durch seine Formkraft zur gemeindebildenden Macht, weil er kanonische Gestalt ist. Er richtet aus und formt die Glieder der Kultgemeinde".[60] Während für Ritter der Gedankengang vom Kirchenbau zum Gemeindeaufbau führte, dürfte die Logik Bartnings eine umgekehrte gewesen sein: Sie führt vom Gemeindeaufbau zum Kirchenbau. Bartning: „Damit steht die Aufgabe des evangelischen Kirchenbaues vor uns: die Kirche zu bauen als Aufenthalt und als sichtbare Gestalt der heiligen Gemeinschaft für einen Gottesdienst, in welchem Predigt und Feier eine lebendige Einheit bilden".[61]

---

54 Ritter 1927a, 118: „Der Altarraum als die sichtbare Stätte der Anbetung und als Raum für die Feier des heiligen Abendmahles hat die reichste Ausstattung erfahren".

55 Vgl. Lemberg 2016, 144.

56 Die Parallelen zu Bartning sind, soweit ich sehe, in der Literatur noch nicht beschrieben worden. Ritter dürfte Bartnings Ideen gekannt haben, wahrscheinlich durch die Tagungen „Kunst und Kultus" des Vereins für religiöse Kunst in der Evangelischen Kirche in Berlin und Marburg (beide 1924). Auf der Berliner Tagung hatte Bartning wiederholt sein Sternkirchenmodell vorgestellt.

57 Vgl. Ritter 1925a, 147.

58 Ebd. 150. Vgl. dazu auch Ritters Umgestaltung der Kirchstube zur *Kreuz*kapelle und seine Mediation zu deren Altarkreuz: Ritter 1927b.

59 Ritter 1925b, 41.

60 Ebd.

61 Bartning 1925a, 53.

2.4 Die Markuskirche (Karlsruhe 1935) und die Kreuzkirche (Chemnitz 1936) sowie Bartnings Verhältnis zum völkischen bzw. nationalsozialistischen Kirchenbau

„So, glaube ich, müssen wir uns hüten vor der Frage nach dem Zeitstil", formulierte Bartning 1922.[62] Möglicherweise half ihm diese Einstellung, sich in der NS-Zeit vor ideologischer Vereinnahmung schützen, als sog. „zeit- und artgemäße" Baustile propagiert und im Kirchenbau jener Zeit ideologisiert umgesetzt wurden.[63] Die architektonischen Freiheiten von Baukünstlern waren im Nationalsozialismus eingeschränkt, im Kirchenbau vor allem durch eine als germanisch angesehene, scheinbar mittelalterliche Formensprache.[64]

Die folgenden beiden Beispiele aus Bartnings kirchenbaulichem Schaffen, die Markuskirche in seiner Heimatstadt Karlsruhe aus dem Jahr 1935 und die Kreuzkirche in (meiner Heimatstadt) Chemnitz von 1936, markieren den Übergang in den, wie Bartning selber sagte, „stillen Widerstand" gegenüber der nationalsozialistischen Ideologie.[65] Als Architekt des Neuen Bauens war Bartning größter ideologischer Kritik ausgesetzt, die ihm auch beim Entwurf der Markuskirche entgegentrat.[66] Beide Kirchen beruhen wieder auf dem langgestreckten Raumformat. Beide bringen äußerlich den antiken (nicht mittelalterlichen!) Bautyp der Basilika zur Geltung. Sie scheinen auf den ersten Blick weniger experimentell daherzukommen als die bisherigen Kirchenbauten Bartnings.

a. Die Markuskirche

Die Markuskirche, nach der nationalsozialistischen Machtergreifung als Bartnings erster Entwurf auf dem Gebietet des Deutschen Reiches, bildet eine Weiterentwicklung der Stahlkirche (Köln/Essen) mit Anklängen an den Karlsruher Klassizismus (Abb. 22 und 23), äußerlich das Bild einer Umgangsbasilika aufnehmend (Abb. 24). Der Altar steht vor einer doppelten, einen Umgang bildenden, gebogenen Außenwand, hinter dem Altar ein monumentales Hochkreuz (Abb. 25).

---

62 Bartning 1922b, 14.

63 Vgl. Rossié 2022.

64 Vgl. Brülls 1995.

65 Otto Bartning, Brief an Gustav Friedrich Hartlaub, 13.01.1954, zitiert nach: Nierste 2010, 179f.

66 Vgl. https://www.markusgemeinde-karlsruhe.de/unsere-gemeinde/markuskirche/ (Zugriff: 27.01.2022).

Abb. 22: Markuskirche Karlsruhe, 1935 (Entwurfszeichnung)
(Postkarte zur Grundsteinlegung 1934, Privatbesitz M. S.)

Abb. 23: Markuskirche Karlsruhe, 1935
(Foto: © Pfr. Joachim Oesterle, Karlsruhe)

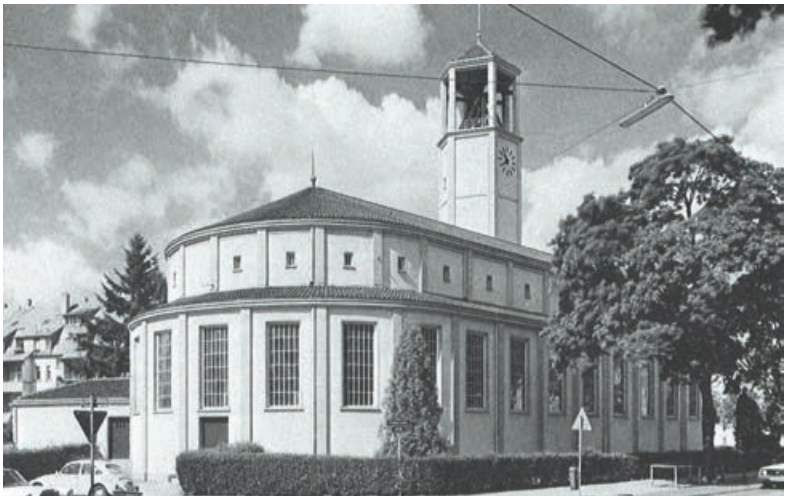

Abb. 24: Markuskirche Karlsruhe, 1935
(Immig 1985, 23; Foto: © Kurt Gramer, Bietigheim-Bissingen)

Abb. 25: Markuskirche Karlsruhe, 1935
(Immig 1985, 18; Foto: © Kurt Gramer, Bietigheim-Bissingen)

Die Kanzel ist mittig und niedriger vor dem Altar positioniert. Bartning hielt also die Raumaufteilung, wie er sie in der Kölner Stahlkirche und der Berliner Gustav-Adolf-Kirche

entwickelt hatte – deren langgestreckte Räume im Eigentlichen keine längsgerichteten Raumformate, sondern Ausschnitte aus einem Zentralraum bilden – in der Markuskirche aufrecht. Eine solche Beibehaltung des Zentralraumprinzips im Langraum macht zwar die Unterscheidung von Predigt- und Feierkirche optisch unsichtbar, dennoch bleibt diese Unterscheidung bestehen, indem sich Predigt- und Feierkirche im Raum überlagern. Der Architekt deutete dies im Blick auf die Markuskirche mit Worten, die er schon bei der Einweihung der Stahlkirche verwendet hatte: „Diese Form, diese Bewegung des Raumes will eine handelnd sich verbindende, zum Sakrament sich sammelnde und erhöhende Gottesdienstgemeinschaft herstellen und darstellen".[67]

Der Unterschied zur Stahlkirche wird insbesondere an den reduzierten Fenstern deutlich. Während bei jener die Flächen zwischen den Stahlpfeilern komplett mit Glasfenstern versehen waren und die Öffnung des Kirchenraumes in den unendlichen Raum hinein symbolisierten, enthalten an der Markuskirche diese Flächen deutlich kleinere Öffnungen, was die basilikale Grundform betont. Die Reduktion der Fenster kann aus meiner Sicht als innere Konzentration der Gemeinde in Zeiten des sog. Kirchenkampfes gedeutet werden und versinnbildlichen, dass sich Bartnings Markuskirche keinem deutsch-völkischen Diktat unterordnen lässt.

b. Die Kreuzkirche

Das zur Markuskirche Gesagte gilt im Grunde auch für die Kreuzkirche in Chemnitz (Abb. 26). Sie ist mit der Markuskirche in der Außenansicht besonders im Blick auf die Eingangsfront und den daran seitlich anschließenden Glockenturm verwandt. Wieder ist die basilikale Grundform betont, dabei aber in Umkehrung der Proportionen der Seitenfenster. Während in Karlsruhe die Fenster des Obergadens des Hauptschiffes nur klein, die Fenster der darunter liegenden Seitenschiffe dagegen größer sind, tragen die Seitenschiffe in Chemnitz kleine, der Obergaden dagegen ausgesprochen große Fensteröffnungen.

[67] Zitiert nach Immig 1985, 6; entspricht: Bartning 1928, 5.

Abb. 26: Kreuzkirche Chemnitz, 1936 (Ansicht von Südwesten, 1996)
(Richter 1996, 52; Foto © Hans-Christian Schink)

Der Grundriss ist nun komplett rechteckig, da die gebogene Apsisseite entfällt. Das Tortenstück des Kreisausschnittes ist somit nicht mehr erkennbar – dennoch dürfte es weiterhin der Konzeption zugrunde liegen, denn der Blick in die (ursprüngliche, heute durch Bombenschäden nicht mehr erhaltene, sondern 1954 verändert aufgebaute) Gestalt des Innenraums zeigt wieder die vor dem höheren Altar niedriger angeordnete Kanzel (Abb. 27–28). Damit liegt auch für die Kreuzkirche die Unterscheidung von Predigt- und Feierkirche bei gleichzeitiger Überlagerung derselben vor, die Bartning aus dem dialogischen Gottesdienstverständnis nach Luther entwickelt hatte, woraus für ihn zwei architektonische Richtungen des Raumes folgen.[68]

[68] So Bartning selbst über die Zusammengehörigkeit der einander auf derselben Achse entgegengesetzten Prinzipalia Altar und Kanzel in der Kreuzkirche: Richter 1996, 32.

Abb. 27: Kreuzkirche Chemnitz, 1936 (ursprünglicher Innenraum, Blick Richtung Altar und Mosaik)
(Fotos: Photo-Atelier O. Hartmann, Berlin; Nachlass Johanna Schütz-Wolff, Privatbesitz M. S.)

Abb. 28: Kreuzkirche Chemnitz, 1936
(ursprünglicher Innenraum, Blick Richtung Altar und Mosaik)
(Fotos: Photo-Atelier O. Hartmann, Berlin; Nachlass Johanna Schütz-Wolff, Privatbesitz M. S.)

Allerdings schien sich die Gemeinde nicht an Bartnings Konzept gewöhnen zu können. Schon zeitgenössische Betrachter und Interpreten des Neubaus verstanden diesen Bau nota bene als Predigtkirche, womit sie sich augenscheinlich an der (für die sächsische Kirchenlandschaft vollkommen untypisch) zentral in den Kirchenraum hineinragenden und unterhalb des Altares gelegenen Kanzel orientierten.[69] Die Rolle des entgegengesetzt ausgerichteten und erhöhten Altars wird dabei aber übersehen. Als das im Bombenkrieg zerstörte Kirchenschiff 1954 wieder errichtet werden sollte, entschied sich die Gemeinde für einen klassischeren, an das (für Sachsen typische) Eisenacher Regulativ erinnernden Entwurf des Innenraumes. Der Altarraum wurde nun in das Schiff hinein verlängert, dadurch sein Grundriss vergrößert sowie durch neu hinzugekommene Pfeilerstümpfe eines angedeuteten Triumphbogens vom Schiff deutlicher abgegrenzt. Die Kanzel wurde seitlich angeordnet, ebenfalls seitlich der gegenüberliegende Ambo. Zentral vor dem Altar kam der Taufstein zu stehen (Abb. 29).

Abb. 29: Kreuzkirche Chemnitz, 1936 (neu gestalteter Innenraum, 1954) (Richter 1996, 46; © Archiv Ev.-Luth. Kirchgemeinde St.-Jakobi-Kreuz Chemnitz, Foto: Häsler, Chemnitz)

[69] Die Fokussierung des Innenraums auf die Kanzel mit Überbetonung derselben nahm schon eine Besprechung der Kirche aus dem Jahr 1936 vor, ähnlich auch die Festschrift von 1996: Richter 1996, 35.

Im ursprünglichen, heute nicht mehr in dieser Form erhaltenen Kirchenraum befand sich ein am Altar frei stehendes, elf Meter hohes Kreuz, welches, typisch für Bartning, die horizontalen Richtungen des Raumes in die Vertikale hinein aufnahm. Dieses korrespondierte mit dem, heute ebenfalls nicht mehr vorhandenen,[70] dahinter liegenden Wandmosaik, welche die Heiligkeit Gottes zum Thema hatte, welche – kirchenraumtheologisch gesprochen – der Gemeinde gegenüber liegt und durch Altar und Kreuz erreicht wird. Das in graublauem Putz gefertigte goldene Mosaik gab Bartning bei Johanna Schütz-Wolff (1896–1965), Frau des evangelischen Theologen Paul Schütz (1891–1985), in Auftrag, die durch ihre Textilkunst in Erscheinung getreten, in der NS-Zeit aber unter das Verdikt der „entarteten Kunst" gefallen war. Es zeigte die Umrisse dreier überdimensionierter Engel, welche Posaunen blasen und das Sanctus der himmlischen Liturgie anstimmen, sowie ein kompiliertes Zitat des Liedes „Gott ist gegenwärtig" Gerhard Tersteegens (1697–1769; Text 1729, EG 165), wobei der folgende Drucksatz an die Textaufteilung des Mosaiks angelehnt ist:

GOTT · IST
GEGENWÄRTIG
LASSET · VNS · ANBETEN
VND · IN · EHRFVRCHT
VOR · IHN · TRETEN
GOTT IST
IN · DER · MITTEN
ALLES · IN · VNS
SCHWEIGE
VND · SICH · INNIGST
VOR · IHM · BEVGE
HEILIG
HEILIG
HEILIG
SINGEN · IHM · ZVR
EHRE
ALLER · ENGEL
HOHE
CHÖRE

[70] Beim Neuaufbau des Innenraumes wurde die Altarwand, welche im Gegensatz zum Kirchenschiff nicht zerstört worden war, neu verputzt. Richter 1996, 45 fragt, ob das Mosaik noch unter dem Putz erhalten sein könnte.

Dadurch wird auch in der Kreuzkirche die Außenwand als Zielpunkt der Längsachse erkennbar – bei den zugrunde liegenden Kreismodellen Bartnings würde sie die eigentliche Mitte bilden. Scheint sich die ursprüngliche Kreuzkirche von 1936 in ihren Innen- und Außenansichten auf's Erste weniger experimentell zu geben, als dies für Bartnings Kirchenbauten bis vor der nationalsozialistischen Machtergreifung galt, so bleibt sie doch dem Kirchenbau der NS-Zeit auffällig unverbunden. Bartning unterlag keineswegs dem Diktat des „artgemäßen" Bauens, das meinte, seine germanische Identität in der Aufnahme alter (vermeintlich mittelalterlicher) Formen zu finden.[71] Bei ihm wuchsen aus alten (d. h. antiken basilikalen) Formen neue.

c. Sakralarchitektur als Widerstand

Bartnings theologisch durchdrungene Sakralarchitektur ist als Widerstand interpretierbar, vergleichbar eine Äußerung Bartnings aus dem Jahr 1933: „Der Architekt ist hier nicht nur Beauftragter der Gemeinde, für die er baut, sondern er ist Beauftragter und Werkzeug von Mächten, die über den Bauausschüssen und hohen Konsistorien liegen, so daß er sich letzten Endes nur diesen Mächten verantwortlich fühlt".[72] Im Rückblick (1949) deutete er Bauen als Bekennen:

> „Mein Leben lang […] habe ich dem Bauherrn klar gemacht, dass sein Bauen ein Bekennen ist (Bekenntnis zu einer Lebensform, Machtform, Glaubensform), und ich habe ihn eindringlich gewarnt: An euren Bauten wird man euch erkennen! Ich habe meine Bauherren zu inneren Erkenntnissen und Entscheidungen über die Aufgabe und damit über sich gezwungen, was mich oft genug in die Rolle des verschwiegenen Hausarztes wie in die des Seelsorgers brachte".[73]

3 Ausblick auf die Notkirchen der Nachkriegszeit, oder: Der Sakralbau als dauerhafte Sichtbarwerdung der Gottesdienst feiernden Gemeinschaft

1954 schrieb Bartning rückblickend, dass er sich in der NS-Zeit gegen ein Exilsangebot im Ausland entschlossen habe, um „die Dinge hier im Lande mit stillem Widerstand durchzustehen", und weiter: „dass ich den Leuten des 20. Juli sehr nah, gefährlich nah stand; und dass

71 Ähnlich Richter 1996, 37f.

72 Zitiert nach: Limberg / Wittig 2009, 48.

73 Zitiert nach Adolphsen 2009, 5f.

ja aus dieser engen Beziehung zu Gerstenmaier und zu der Ökumene die ganze Aktion der Notkirchen entsprungen ist".[74]

Bartning stieg in das wenige Monate nach Kriegsende gegründete Hilfswerk der EKD unter Eugen Gerstenmaier (1906–1986), welcher zum Umfeld des 20. Juli 1944 gehörte,[75] ein und übernahm die Leitung der Bauabteilung – und wurde mit seinen Kirchenbauten auch Teil eines besonderen Kapitels der Diakoniegeschichte. Durch seine insgesamt 100 Notkirchen und Gemeindehäuser in zwei Hilfsprogrammen erlangte Bartning Berühmtheit (Abb. 30).[76] Mit den Notkirchen – trotz des veränderten Erscheinungsbildes keineswegs weniger experimentell als seine Kirchen der Zwischenkriegszeit – führte der Architekt seinen Ansatz einer evangelischen Sakralarchitektur weiter und verarbeitete in ihnen seine bisherigen Modelle.[77]

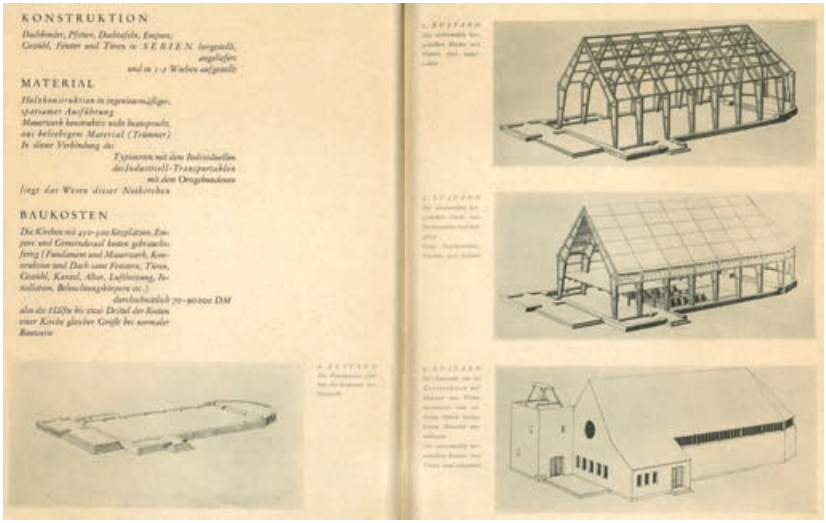

Abb. 30: Notkirchen: Skizzen
(Bartning / Dörzbach / Wechssler 1949, ohne Seitenangabe.)

74 Otto Bartning, Brief an Gustav Friedrich Hartlaub, 13.01.1954, zitiert nach: Nierste 2010, 179f.

75 Vgl. Scholtyseck 2006.

76 Zählung nach: Wittig 2009, 67–74. Dabei sind 48 Notkirchen dem ersten Programm zuzurechnen, vgl. Bartning / Dörzbach / Wechssler 1949; Schrickel 2005.

77 Bartning verfestigte seine vor dem Zweiten Weltkrieg begonnene Abkehr vom Zentralraumprinzip. Allerdings wäre aufgrund der Beobachtungen zur Stahlkirche (Transformation der Kreisform zum Kreisausschnitt, s. o.) zu diskutieren, ob das Kreismodell auch nach dem Zweiten Weltkrieg nicht doch grundlegend bliebe. Bartning gegen Ende seines Lebens: „Ich wollte damit nicht darstellen, daß die evangelische Kirche Zentralbau sein müsse, sondern: Wenn die evangelische Kirche zentral baut, muß sie ihre Liturgie zentral ordnen", Bartning 1958, 8.

Die Idee der Notkirchen ist allerdings kein Produkt der Kriegs- oder Nachkriegszeit. Schon in den 1920er Jahren sprach Bartning von „Notkirchen", so bei ersten Überlegungen zur Berliner Gustav-Adolf-Kirche[78] oder bereits beim Entwurf der Sternkirche mit diesen Worten: „So ist der Bau reich an Gestalt und dabei äußerst einfach in den Mitteln und stellt eine Notkirche dar etwa in dem Sinne, wie die frühchristlichen Kirchen Notkirchen waren".[79] Der Begriff der Notkirche zielt gar nicht zuerst auf die pragmatische, sparsame und schnelle Skelettbauweise (auch dürfte die Sternkirche alles andere als pragmatisch und kostengünstig gewesen sein).[80] Der Bezug auf den Kirchenbau der Antike zeigt, dass aus Sicht Bartnings in jeder Zeit von „Notgemeinde", einer Diasporagemeinde, zu reden ist, die eine Unterkunft in geistiger bzw. geistlicher Not braucht.[81]

„Notbau ist Zweckerfüllung mit den einfachsten Mitteln. […] Nicht nur die steingewölbte Pfeilerbasilika, nein, auch der gestaltlose Notschuppen bedeutet Geldvergeudung, insofern er am Sinn der Aufgabe vorbeitrifft."[82] Sinn der Aufgabe ist für Bartning die dauerhafte bauliche Sichtbarwerdung der Gottesdienst feiernden Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft ist das von Christus erlöste Volk aus allen Völkern, deren Grenzen über die situative Versammlung weit hinausgehen.

Literatur

Adolphsen 2009
H. Adolphsen, „Warum eigentlich an Otto Bartning erinnern?", in: Arbeitsstelle Gottesdienst 23 (2009) 4–9.

Bartning 1919
O. Bartning, Vom neuen Kirchbau, Berlin 1919.

[78] Vgl. Nierste 2010, 80. Ob der Ursprung des Begriffes bei Otto Bartning oder bei Curt Horn zu suchen ist, wäre zu untersuchen.

[79] Bartning 2002, 53.

[80] Vgl. Pehnt 2002, 80.83.

[81] Bartning 1925, 54: „So wende man nicht ein, daß wir zum Kirchenbauen überhaupt zu arm geworden seien und die ganze Frage auf Jahrzehnte zurückstellen sollten. Nein, die geistige Not bedarf heute stärker der Kirche als unsre gestrige Sattheit. Und wenn aus dieser geistigen Not heraus Kirchen entstehen die – aus wirtschaftlicher Not – mit der sparsamen Sachlichkeit heutiger Technik durchgedacht und mit handwerksgerechter Kunst gestaltet sind, so kann gerade die ‚Notkirche' ein höchst lebendiges, ausdrucksvolles Bild der Zeit und ein ehrenvolles Zeichen geistiger Überwindung materieller Not werden. So ist die ‚Notkirche' nicht mehr ein zaghafter Behelf oder eine entsagungsvolle Nebenaufgabe, nein, sie ist die freudevolle Kernaufgabe für Baumeister und bildende Künstler, für die Gemeinden und die Kirche".

[82] Bartning 1925, 53.

Bartning 1922a
O. Bartning, Das evangelische Kirchbauprogramm, in: Die Form. Monatsschrift für gestaltende Arbeit 1 (1922) 26f.

Bartning 1922b
O. Bartning, Die Baukunst als Deuterin der Zeit, in: Die Form. Monatsschrift für gestaltende Arbeit 1 (1922) 13f.

Bartning 1925
O. Bartning, Der evangelische Kultbau, in: C. Horn (Hg.), Kultus und Kunst. Beiträge zur Klärung des evangelischen Kultusproblems (Berlin 1925) 47–54.

Bartning 1928
Ansprache des Architekten D. Otto Bartning bei der Einweihung der Kirche in Köln am 31. Mai 1928, in: Girkon 1928, 5–7.

Bartning 1958
O. Bartning, Vom neuen Kirchenbau, in: Kunst und Kirche 21 (1958), 6–13.

Bartning 1959
O. Bartning, Die Aufgabe, in: Weyres / Bartning 1959, 265f.

Bartning 1960
O. Bartning Vom neuen Kirchenbau, in: Planen und Bauen im neuen Deutschland, hg. vom Bund Deutscher Architekten / Deutschen Architekten- und Ingenieurverband / Bund Deutscher Garten- und Landschaftsarchitekten durch Alois Giefer / Franz Sales Meyer / Joachim Beinlich (Köln / Opladen 1960) 158f.

Bartning 2002
O. Bartning, Die Sternkirche. Erläuterungsbericht, Berlin 1922, in: Frings 2002, 50–58.

Bartning 2019
O. Bartning, Vom neuen Kirchbau, hg. von Peter Schütz, mit Anmerkungen und Nachworten versehene Neuausgabe der 1919 im Bruno Cassirer Verlag erschienenen ersten Auflage (Wien u. a. 2019).

Bartning / Dörzbach / Wechssler 1949
O. Bartning / O. Dörzbach / A. Wechssler, Die 48 Notkirchen in Deutschland (Heidelberg 1949).

Biedrzynski 1958
R. Biedrzynski, Kirchen unserer Zeit (München 1958).

Brathe 1928
F. Brathe, in: Neuzeitlicher Kirchenbau. Die Verhandlungen des III. Kongresses für evangelischen Kirchenbau Magdeburg, den 2.–4. Mai 1928, Halle/Saale 1928, 26–60.

Brennecke 2010
H. Ch. Brennecke, Auf der Suche nach einer sichtbaren Identität. Protestantischer Kirchenbau zwischen Sakralität und Profanität, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 107 (2010) 31–63.

Brennecke 2018–2019
H. Ch. Brennecke, Das Wiesbadener Programm (1891) und die Debatten auf dem Ersten Deutschen protestantischen Kirchenbaukongress in Berlin (1894), in: Jahrbuch für schlesische Kirchengeschichte 97–98 (2018–2019) 47–70.

Brülls 1995
H. Brülls, „Deutsche Gotteshäuser“ – Kirchenbau im Nationalsozialismus: ein unterschlagenes Kapitel der deutschen Architekturgeschichte, in: kritische berichte 1 (1995) 57–68.

Durth / Pehnt / Wanger-Conzelmann 2017
W. Durth / W. Pehnt / S. Wanger-Conzelmann, Otto Bartning. Architekt einer sozialen Moderne, hg. von der Akademie der Künste und der Wüstenrot Stiftung (Darmstadt / Berlin) 2017.

Frings 2002
M. Frings (Hg.), Die Sternkirche von Otto Bartning. Analyse, Visualisierung, Simulation (Weimar 2002).

Fritsch 1893
K. E. O. Fritsch, Der Kirchenbau des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart, hg. von der Vereinigung Berliner Architekten (Berlin 1893).

Gerbing 2007
C. Gerbing, Otto Bartning (1883–1959). Kirchenbauer, Architekt und Pädagoge zwischen Tradition und Moderne, in: G. Schwinge (Hg.), Lebensbilder aus der evangelischen Kirche in Baden im 19. und 20. Jahrhundert, Bd. V: Kultur und Bildung (Heidelberg / Ubstadt-Weiher / Weil am Rhein / Basel 2007) 245–273.

Girkon 1928
P. Girkon, Die Stahlkirche. Evangelischer Kultbau auf der Pressa Köln 1928, mit einem Vorwort von D. Otto Bartning (Berlin 1928).

Gmelin 2021
R.-A. Gmelin, Baustelle Ringkirche. Ein monumentales Bau-Unternehmen zwischen Historismus und Moderne (Norderstedt 2021).

Horn 1959
C. Horn, „Die Liturgie ist die Bauherrin“, in: W. Weyres / O. Bartning (Hg.), Kirchen. Handbuch für den Kirchenbau (München 1959) 256–260.

Immig 1985
R. Immig, Die Markuskirche Karlsruhe von Otto Bartning (München / Zürich 1985).

Jähnichen 1994
T. Jähnichen, „Man ist mitten in der Gemeinschaft und muß einfach handeln und sprechen aus der Gemeinschaft“. Die Auferstehungskirche in Essen (1930), in: ders. (Hg.), Zwischen Tradition und Moderne. Die protestantische Bautätigkeit im Ruhrgebiet 1871–1933 (Bochum 1994) 137–150.

Leeb 2015
R. Leeb, Die Heiligkeit des reformatorischen Kirchenraumes oder: Was ist heilig? Über Sakralität im Protestantismus, in: J. Harasimowicz (Hg.), Protestantischer Kirchenbau der Frühen Neuzeit in Europa. Grundlagen und neue Forschungskonzepte (Regensburg 2015) 37–48.

Lemberg 2012–2013
M. Lemberg, Die Universitätskirche zu Marburg, ihre Geschichte und ihre verborgenen Kunstwerke, in: Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde 117–118 (2012–2013) 39–56.

Lemberg 2016
M. Lemberg, Die Universitätskirche zu Marburg. Von der Kirche der Dominikaner zur reformierten Stadt- und Universitätskirche (Marburg 2016).

Limberg / Wittig 2009
W. Limberg / I. Wittig, Zur Rezeption Schinkels durch Bartning. Der Neuaufbau der kriegszerstörten St. Johannis-Kirche in Berlin, in: Arbeitsstelle Gottesdienst 23 (2009) 44–52.

Meyer-Blanck 2019
M. Meyer-Blanck, Das Gebet (Tübingen 2019).

Nierste 2010
U. Nierste, Expressionismus und Neue Sachlichkeit. Die Gustav-Adolf-Kirche von Otto Bartning und der Kirchenbau der Weimarer Republik (Univ.-Diss. FU Berlin, Typoskript, 2010), online: https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/2252?show=full (Zugriff: 14.03.2022).

Pehnt 2002
W. Pehnt, Kristall im siebenfach zerschellten Licht. Otto Bartnings Sternkirchen[-]Entwurf in seiner Zeit, in: Frings 2002, 60–85.

Raschzok 2002
K. Raschzok, Emil Sulze und der protestantische Kirchenbau, in: J. Bulisch u. a. (Hg.), Kirchliche Kunst in Sachsen. Festgabe für Hartmut Mai zum 65. Geburtstag (Beucha 2002) 197–221.

Richter 1996
T. Richter, Die Kreuzkirche in Chemnitz-Kaßberg. Ein Bau von Otto Bartning 1936–1996. Mit einem Vorwort von Pfarrer Mathias Wild. Neunundvierzig Abbildungen, davon dreiunddreißig Fotos im Duoton (Leipzig 1996).

Ricker 2016
J. Ricker, Spiritualität in Serie. Otto Bartning und seine Kirchen, online: https://www.monumente-online.de/de/ausgaben/2016/2/Otto_Bartning_Kirchen.php (Zugriff: 27.01.2022).

Ritter 1925a
K. B. Ritter, Vom Umbau unserer Kirche, in: Gemeindeblatt für die Evangelisch-Reformierte Gemeinde [Marburg] 6 (1925) 146–153.

Ritter 1925b
K. B. Ritter, Liturgische Haltung, in: C. Horn (Hg.), Kunst und Kultus. Beiträge zur Klärung des evangelischen Kultusproblems (Berlin 1925) 40–43.

Ritter 1927a
K. B. Ritter, Ein Gang durch unsere Kirche, in: Gemeindeblatt für die Evangelisch-Reformierte Gemeinde [Marburg] 8 (1927) 116–122.

Ritter 1927b
K. B. Ritter, Das Kreuz, in: Gemeindeblatt für die Evangelisch-Reformierte Gemeinde [Marburg], 8 (1927) 109–111.

Rossié 2022
B. Rossié, Kirchenbau in Berlin 1933–1945. Architektur – Kunst – Gestaltung (Berlin 2022).

Schmidt 2020
M. Schmidt, Rezension zu: Bartning, Otto, Vom neuen Kirchbau, hg. von Peter Schütz, mit Anmerkungen und Nachworten versehene Neuausgabe der 1919 im Bruno Cassirer Verlag erschienenen ersten Auflage 2019, in: Liturgie und Kultur 11 (2020) 108f.

Scholtyseck 2006
J. Scholtyseck, Eugen Gerstenmaier im „Dritten Reich“ und in der Bundesrepublik: Widerstehen und sich Wehren, in: Historisch-Politische Mitteilungen 13 (2006) 215–223.

Schrickel 2005
S. Schrickel, Die Notkirchen von Otto Bartning – eine serielle Kirchenbauproduktion der Nachkriegszeit. Überlieferte Zeichen eines Neuanfanges nach dem Zweiten Weltkrieg, in: Denkmalpflege in Baden-Württemberg 34 (2005) 201–213.

Seeliger 2018
H. R. Seeliger, Rotunden und Zentralbauten. Kleine Geschichte einer kirchlichen Architekturform, in: S. Kopp / J. Werz (Hg.), Gebaute Ökumene. Botschaft und Auftrag für das 21. Jahrhundert? (Freiburg i. Br. 2018) 349–373.

WA 49
M. Luther, Predigt am 17. Sonntag nach Trinitatis, bei der Einweihung der Schloßkirche zu Torgau gehalten (5. Oktober 1544), in: Weimarer Ausgabe 49 (Weimar 1913) 588–615.

Wagner-Conzelmann 2019
S. Wagner-Conzelmann, „Vom neuen Kirchbau" von Otto Bartning. Architekturhistorische Überlegungen, in: Bartning 2019, 125–132.

Weyres / Bartning 1959
W. Weyres / O. Bartning (Hg.), Kirchen. Handbuch für den Kirchenbau (München 1959)

Wittig 2009
I. Wittig, 53 Jahre Kirchenbau 1906–1959. Werkverzeichnis der Sakralbauten Bartnings, in: Arbeitsstelle Gottesdienst 23 (2009) 60–78.

Zimmerling 2020
P. Zimmerling, Kirchenräume als Orte der Verlässlichkeit. Zur Bedeutung des Raumes im Rahmen evangelischer Spiritualität, in: ders. (Hg.), Handbuch Evangelische Spiritualität 3 (Göttingen 2020) 375–394.

Zimmerling / Köpf 2011
P. Zimmerling / U. Köpf (Hg.), Martin Luther. Wie man beten soll. Für Meister Peter den Barbier (Göttingen 2011).

Wer ist das Volk der Gnade?

Das Verhältnis von Ortsgemeinde und gottesdienstlicher Versammlung in der liturgischen Theologie

Von Dorothea Haspelmath-Finatti

Abstract: *Who is the People of Grace? The relationship between the local congregation and the worshipping assembly in liturgical theology* – The question of the people ("Volk") is widely and between churches discussed as a question of power. Who is allowed to decide on liturgical matters? Who is allowed to lead worship? Who is invited to join in? Who is not? Here, the question of the people is in danger to come close to destructive worldviews. Instead, this chapter suggests taking up perspectives of anthropology from the international liturgical theology and the dialogue with the natural sciences. It takes liturgical and specifically responsorial singing as the vantage point for a new approach to the question of the liturgical people. It asks: How does liturgy, with people and leaders, function in such ways that God's grace can be experienced in healing and saving ways?

„Der Herr sei mit euch" – „Und mit deinem Geist". In der Dorfkirche meiner frühen Kindheit im ländlichen Norddeutschland war mein Vater der Pfarrer, der die *salutatio* im Wechsel mit der Gemeinde sang. Ich spürte, dass in diesem Einander-Zusingen des Geistes etwas geschah. Es war, als ob sich ein Zelt zwischen Himmel und Erde aufgespannte. Später, im Familienurlaub in Schweden, erkannte ich im lutherischen Gottesdienst der Kleinstadt den gleichen gesungenen Gruß wieder, obwohl ich der Sprache nicht mächtig war. Und noch später, als Studentin in Florenz, hörte ich wieder die *salutatio.* Diesmal war es in der katholischen Liturgie in der der Kirche *San Miniato al Monte* hoch oben über der Stadt. Mit dem Wechselgesang, dem *Call and Response* zwischen Priester und Gemeinde, fand ich mich, obwohl der Sprache nicht mächtig, mitten unter der versammelten Gemeinde in demselben leichten Zelt wieder, das die Erde mit dem Himmel verband.

1 Einführung

Wer ist das Volk der Gnade? In den Erinnerungen, von denen hier die Rede ist, konstituiert sich das *Volk* im Wechselgesang zwischen einer einzelnen Stimme, nämlich der der liturgischen

Leitung und den vereinten Stimmen der gottesdienstlichen Versammlung. Gerade indem die leitende Stimme und die Stimmen der Versammelten wechselseitig singend füreinander um die Gegenwart des Geistes Gottes bitten, zeigen sie sich als aufeinander und auf die göttliche Gegenwart angewiesen. Im antiphonalen Gesang sind sie, ob es ihnen bewusst ist oder nicht, geöffnet hin zu den je anderen im Raum und für die, die so von außen hinzukommen, aus anderen Sprachen, Kirchen und Ländern.

Und wer ist die Ortsgemeinde? Es gibt keinen Gottesdienst, der nicht von Menschen eingerichtet und verwaltet wird. Es braucht Orte, Räume, Zeiten. Es braucht Verabredungen und Material. Es gibt keinen Gottesdienst ohne eine Institution, die ihn veranstaltet.[1] Es braucht die Strukturen – und sei der Ort dafür ein virtueller.

Wer ist das Volk der Gnade? Ist es die liturgische Versammlung? Ist es die Ortsgemeinde, die die den Gottesdienst ausrichtet? Die Tagung im *Campo Santo Teutonico*, die hier dokumentiert ist, ging der Frage nach, ob das in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verbreitete Verständnis dessen, was das Volk sei – eines Volkes, das Menschenverachtung, Gewalttaten und Kriege hervorgebracht hat –, auch in der liturgischen Bewegung Pate stand. Die Kirchen sind hier bekannter Weise tatsächlich schuldig geworden. Auch Vertreter der liturgischen Bewegung haben als Angehörige einer Nation den Volksbegriff abgrenzend für sich in Anspruch genommen und haben Menschen ausgeschlossen. Es geht bei einem solchen Volksbegriff um die Ausübung und den Missbrauch von Macht. Der neutestamentliche Begriff des Volkes ist damit pervertiert. Denn dieser bezieht sich auf die Gemeinde, die sich um den von den Mächtigen ausgestoßenen Christus versammelt und die aus Menschen vieler Länder und Sprachen besteht.

Mit Hilfe liturgisch-theologischer Forschung lässt sich ein Begriff des gottesdienstlichen Volkes entwickeln, der nicht von der Frage der Macht ausgeht, sondern von der der Funktion. Die Fragestellung verschiebt sich dann von dem „Wer darf was tun im Gottesdienst?“ hin zu der Frage „*Welche liturgischen Handlungen sollten am besten von welchen Personen und Gruppen ausgeführt werden, damit Menschen die Feier als heilsam und bewegend erfahren können?*“.

Die liturgische Theologie erforscht die komplexe Verflochtenheit geistiger und leiblicher Dimensionen liturgischer Handlungen und die Bedeutung dieser Zusammenhänge für die liturgische Praxis und die theologische Reflexion. Sie arbeitet seit einigen Jahrzehnten international und ökumenisch am Schnittpunkt zwischen liturgischer Forschung und systematischer Theologie. Wichtig geworden ist hier der Dialog mit den Human- und Naturwissenschaften zu den Beziehungen zwischen Gehirn, Körper, Gemeinschaft und Umwelt im Rahmen der

[1] Dies gilt selbst dann, wenn die Versammlung sich selbst als eine spontan vom Geist zusammengerufene versteht. Auch hier sind Menschen auf Vorerfahrungen mit anderen gottesdienstlichen Versammlungen angewiesen. Und auf längere Sicht braucht es immer Absprachen und Planungen.

Evolution. Die Theologie kann hier lernen, in welcher Weise gerade vielfach verwobenes ästhetisches Handeln – wie etwa das liturgische Singen – erstaunliche Wirkungen für Einzelne und für die Gemeinschaft hervorruft, etwa, indem es Transzendenzerlebnisse ermöglicht, Gesundheit fördert und spontanes prosoziales Verhalten stärkt. Was die Theologie mit Gnade, Rechtfertigung und Heiligung bezeichnet, kann hier anklingen.

In diesem Beitrag schlage ich vor, die Frage des gottesdienstlichen Volkes in der Perspektive der liturgischen Theologie zu betrachten. Die Frage nach dem Verhältnis von Ortsgemeinde und gottesdienstlicher Versammlung wird in der liturgischen Theologie als eine Frage der liturgischen Leitung und ihrer Funktion für den Gottesdienst betrachtet.

Zentral ist in jedem Fall die *Assembly*, also die leiblich zum Gottesdienst versammelte Gemeinde, wobei für Krisenzeiten sich sagen lässt: Selbst dort, wo Menschen virtuell Gottesdienst feiern, nehmen sie doch als „herausgerufene" *Ekklesia*, mit ihrem Leib und Geist, an gemeinsamen gottesdienstlichen Vollzügen teil. Die liturgische Theologie stellt besonders das Miteinander und Ineinander der geistigen, leiblichen und gemeinschaftlichen Handlungen in den Mittelpunkt, die das liturgische Handeln ausmachen. Dies gilt auch für schlicht gehaltene Feiern.

In einem ersten Teil dieses Beitrags zeige ich Grundzüge der liturgischen Theologie, wie sie besonders in Nordamerika und Europa betrieben wird.

Im zweiten Teil stelle ich einige Beiträge zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft vor, die für einen liturgisch-theologischen Zugang zum Miteinander von Gottesdienstversammlung und Ortsgemeinde wichtig sein können.

Im dritten Teil geht es beispielhaft um eine liturgische Handlung, nämlich das Singen. Naturwissenschaftliche Studien können die Funktion des Singens im Gottesdienst erhellen.

Der vierte Teil stellt sich unter dem Stichwort „Call and Response" dem nicht spannungsfreien Verhältnis von gottesdienstlicher Versammlung, Ortsgemeinde und Leitung.

Die *Conclusio* nimmt die Erkenntnisse aus der liturgischen Theologie auf und zeigt, wie bei allen Spannungen zwischen der liturgischen Versammlung und den kirchlichen Institutionen vor Ort das *Volk der Gnade* Erfahrung werden kann.

2 Internationale Liturgische Theologie

Die liturgische Theologie ist im deutschsprachigen evangelischen Raum immer noch recht unbekannt und gewinnt hier erst langsam an Bedeutung. Liturgische Theologie betrachtet die gefeierte Liturgie als die Handlung, in der das theologische Nachsinnen seinen Quellort hat.

In Nordamerika nahm die liturgische Theologie ihren Ausgangspunkt bei dem orthodoxen Theologen Alexander Schmemann und wurde bald auch ökumenisch betrieben. Die

liturgische Feier mit Wort und Sakrament wird hier als der Ort göttlicher Selbstvergegenwärtigung betrachtet. Durch den in Wort und Sakrament gegenwärtigen Herrn wird die versammelte Gemeinde berührt und verändert, ja, transformiert. Von hier ausgehend geschieht Transformation an der Mitwelt und an der Schöpfung.[2]

Für die evangelische und ökumenische Theologie ist die liturgische Theologie deshalb von besonderer Bedeutung, weil der Gottesdienst in diesem Zusammenhang als Ort der Rechtfertigung beschrieben werden kann:[3] Menschen können sich im liturgischen Erleben, in Wort und Sakrament, als mit Glauben Beschenkte erfahren. Als in dieser Weise Begabte können sie ihren Mitmenschen und ihrer Mitwelt neu und verändert begegnen.

Der lutherische Theologe Gordon Lathrop, Schüler des orthodoxen Schmemann, prägte den Begriff *Juxtaposition*. Er meint damit das Nebeneinanderstellen je zweier liturgischer Elemente, wie etwa *Wort* und *Tisch*,[4] oder *Sonntag* und *Woche*,[5] *Versammlung* und *Leitung*.[6] Die Elemente oder Dinge, *things,* bedingen sich gegenseitig, stehen aber gleichzeitig zueinander in Spannung. Liturgie braucht nach Lathrop diese kreative Spannung, die Neues hervorbringt. Lathrop schreibt:

> „Healthy Christian liturgy […] is full of juxtapositions. Texts are put next to texts, in tension, even in disagreement […]. The meal follows the word service. Thanksgiving is conjoined with lament, song with silence, people with leaders. […] These liturgical pairs lead to a third thing: to prayers before God for the world, to mission and service in the world".[7]

Ein wichtiger Schmemann-Schüler war der Jesuit Robert F. Taft. Er war Professor an Schmemanns Wirkungsort, St Vladimir's Seminary in New York und ein bedeutender Vermittler zwischen westlicher und östlicher Theologie. Christlicher Gottesdienst kommt auch für Taft nicht ohne die in Christus gegründete Kritik am Kultus und deshalb nicht ohne Spannung aus. Denn schon bei Paulus ist ja Kultkritik zu finden: Denn nur für das, was Christus tut, wenn er die Zeit und Welt vollendet und Menschen in sein Werk hineinnimmt, gebraucht Paulus kultische Sprache, also solche Ausdrücke wie *Liturgie*, *Opfer* oder *Priester*.[8]

---

2 Vgl. Schmemann 1988.

3 Vgl. Haspelmath-Finatti 2014.

4 Lathrop 1998, 43.

5 Ebd. 36–43.

6 Vgl. ebd. 180–196; auch Lathrop 2006.

7 Lathrop 2006, 65f.

8 Taft 1997, 21.

Andrea Grillo, römisch-katholischer Liturgiewissenschaftler in Padua und Rom, hat sich mit der Frage der *Vermittlung zwischen Menschlichem und Göttlichen* beschäftigt. Auch hier geht es um eine grundlegende Spannung. Seine Kernfrage lautet: Wenn es im Gottesdienst primär um Gottes Handeln geht, der Gottesdienst aber doch nur durch menschliche Handlungen zustande kommen kann, wie ist es dann möglich, dass Menschen das ausführen, was doch eigentlich nicht menschliches Tun ist? Grillo hat an dieser Stelle anthropologische Studien eingefordert, die zu einem tieferen Verstehen des Menschen als eines liturgischen Wesens, eines *animal liturgicum*, führen könnten.[9]

Giorgio Bonaccorso, Grillos Kollege am Pastoralliturgischen Institut in Padua, hat sich über die letzten Jahre den hier geforderten Dialog der Theologie mit den Wissenschaften vom Menschen, besonders im Bereich der Naturwissenschaften, zur Aufgabe gemacht.

3 Zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft

Die Humanwissenschaften, und hier besonders die Neurowissenschaften, haben in den letzten Jahren immer detaillierter dargestellt, wie das Gehirn und der gesamte Körper nur in ständigem Austausch miteinander sowie mit der Umgebung funktionieren können und in welcher Weise diese komplexen Zusammenhänge mit der Dynamik der Evolution des Menschen und seiner Mitwelt verbunden sind. Einige Theologinnen und Theologen haben das Gespräch mit den Neurowissenschaften hier inzwischen aufgenommen. Bonaccorso und der deutsche systematische Theologe Markus Mühling etwa haben jeweils Modelle entwickelt, die diesem Dialog zukünftig dienen können.

Mühling hat sich bei einem Forschungsaufenthalt an der Princeton University eingehend mit der Hirnforschung und der Theorie der evolutionären Nischenkonstruktion beschäftigt. In seinem Hauptwerk *Resonances: Neurobiology, Evolution and Theology*[10] entwickelt er ein doppeltes Modell von sogenannten *open loops*. Das Gehirn, der Körper und auch die Menschheit als Spezies sind jeweils offene Systeme. Das Gehirn funktioniert nur in *Resonanz* mit dem Gesamtkörper und mit der Umwelt. Die Theorie der Nischenkonstruktion wiederum besagt, dass die menschliche Evolution nicht für sich allein betrachtet werden kann, weil sie in ständig zunehmendem konstruktivem Austausch mit den anderen Arten und der gesamten Schöpfung abläuft.[11]

---

9 Vgl. Grillo 2006, 198.

10 Vgl. Mühling 2014.

11 Dieses Modell erscheint gerade in Krisenzeiten zu fortschrittsgläubig. Spannungen und Rückschläge sind aber integrale Bestandteile der Theorien, auf die Mühling sich bezieht.

Mühlings Einblicke in die Hirnforschung können durch Erfahrungen, die Menschen beim Singen machen, illustriert werden: Beim Singen funktioniert das Gehirn innerhalb des gesamten Körpers und darüber hinaus, etwa durch das Atmen, im Austausch mit der Umwelt. Melodien und Wörter werden hervorgebracht, während der Ton bereits die Ohren erreicht und der Körper die Töne durch Vibrationen aufnimmt. So empfangen und produzieren wir Emotionen. Unser Gehirn fungiert dabei als *open loop*, im Empfangen und Abgeben.

Die Theorie der Nischenkonstruktion wiederum kann die gemeinschaftliche Erfahrung des liturgischen Singens veranschaulichen: Wir singen als Einzelne, aber als Teil unserer gottesdienstlichen Versammlung. Beim Singen ist unsere Versammlung nicht in sich geschlossen, sondern zu anderen räumlich und konfessionell von uns getrennten Gemeinden hin offen, und darüber hinaus zur Menschheit und zur gesamten Schöpfung. Im Singen preisen wir Gott schon als die eine Kirche,[12] als die eine Menschheit. Im Vollzug des Singens sind wir bereits, was wir werden sollen. Diese Erfahrung verändert uns, jedes Mal ein wenig mehr. Es ließe sich sagen: Rechtfertigung und Heiligung finden einen Ort, an dem sie erfahrbar werden.

Bonaccorso wiederum bezieht internationale humanwissenschaftliche Studien in seine Ritual- und Liturgieforschung ein.[13] In seinem Hauptwerk „Il corpo di Dio. Vita e senso della vita“[14] beschreibt er, wie sich das Verständnis der Beziehung von leiblichen und geistigen Aspekten des menschlichen Lebens seit der griechischen Antike entwickelt hat. Er zeigt, in welcher Weise gerade neuere Studien fortwährend komplexere Verflechtungen aufdecken, und zwar sowohl zwischen Gehirn und Körper als auch zwischen dem Menschen und seiner Mitwelt. Diese Studien belegen, wie Menschen nur als Körper, im ständigen physischen Austausch mit ihrer Umgebung, leben können, im Empfangen und Abgeben, wie beim Einatmen und Ausatmen, im ständigen Überschreiten des eigenen Selbst. Als Körper leben Menschen Selbstüberschreitung. Transzendenzerfahrungen werden möglich. Für Bonaccorso ist hier der Ort des Glaubens.[15]

In seinem neueren Hauptwerk „Critica della ragione impura“ von 2016[16] argumentiert Bonaccorso, dass die menschliche Vernunft immer mit ihrem Umfeld verflochten und somit nicht rein, sondern unrein ist. Solange die Wissenschaft noch unter der Voraussetzung der reinen Vernunft arbeitet, versucht sie tiefer zu verstehen und zu erklären, indem sie komplexe Zusammenhänge in einfachere Elemente unterteilt. Vereinfachung ist in der Tat notwendig, um Phänomene tiefgreifend zu analysieren. Dabei sind allerdings die Methoden der Vereinfachung

[12] Vgl. etwa das Lied: „Nun singe Lob, du Christenheit“ (Text: Georg Thurmair), EG 265.

[13] Vgl. etwa: Bonaccorso 2013.

[14] Bonaccorso 2006.

[15] Vgl. Bonaccorso 2019.

[16] Bonaccorso 2016.

nicht einfach, sondern im Gegenteil sehr komplex. Wie Bonaccorso skizziert, führte die Analyse der Einteilung in immer kleinere Elemente aber nicht einfach nur zu einer genaueren Kenntnis der elementaren Struktur eines Teilchens. Vielmehr entdecken die Forschenden bei dieser Arbeit auf überraschende Weise immer neue und noch dazu in sich dynamische Komponenten dessen, was sie zuvor als das kleinste Element verstanden hatten.

Die Evolutionsforschung wiederum entdeckte das Phänomen wiederkehrender *Emergenzen*. Denn die Evolutionsgeschichte verläuft nicht gleichmäßig, sondern ist von unvorhersehbaren Schwellen gekennzeichnet, wie etwa dem Übergang von rein physikalisch erklärbaren Phänomenen zu den Strukturen organischen Lebens.

Geht es um das Verhältnis zwischen der je aktuellen gottesdienstlichen Versammlung, der gesamten Kirchengemeinde an einem Ort, den Menschen ringsum sowie der Umwelt, so können Mühlings *open loops* als Modell dienen. Die liturgische Feier kann nur dann ihre Funktion erfüllen, wenn sie nicht nur ein klares Zentrum hat, sondern auch offene Türen zur Gemeinde vor Ort und zur Welt ringsum. Die liturgische Versammlung entwickelt sich durch die Zeit hindurch in lebendigem Austausch mit den Organen der Kirche und Gemeinde vor Ort, mit den Menschen, dem Kosmos.

Was in Mühlings Modell noch nicht zum Ausdruck kommt, sind die Spannungen und Schwellen in diesem Geschehen. Wenn Bonaccorso von unvorhersehbaren Schwellen und Emergenzen spricht, die er in der Evolutionsforschung findet, lassen sich spannungsreiche Erfahrungen im Zusammenhang von Kirchen und ihren Gottesdiensten besser einordnen. Wenn im menschlichen Evolutionsgeschehen unvorhersehbar Neues aufbrechen kann, muss es Spannungen geben. Es kann aber auch neu Lebendiges entstehen und die Zukunft bleibt offen.

4 Humanwissenschaftliche Studien zum Singen

Verschiedene Bereiche der Humanwissenschaften haben sich in letzter Zeit mit der Bedeutung des Singens nicht nur für die Gesundheit, sondern auch für das Gemeinwohl beschäftigt.

Die Neurobiologin und Nobelpreisträgerin Elizabeth Blackburn etwa führte mit ihrem Forschungsteam Studien mit pflegenden *Angehörigen von Demenzkranken* durch.[17] Es handelte sich jeweils um Angehörige mit leichten Symptomen von Depressionen.

Eine Gruppe von Pflegenden erhielt die Aufgabe, acht Wochen lang täglich eine kurze meditative Übung auszuführen, zu der ein Mantra-Chant mit bestimmter Textunterlegung gehörte. Die Vergleichsgruppe sang nicht, hörte aber im gleichen Zeitausmaß entspannende Musik.

[17] Lavretsky 2013, 57–65.

Das Forschungsteam fand heraus, dass die Telomere (schützende Chromosomkappen, die normalerweise mit dem Älterwerden dünner werden) der singenden Gruppe – im Gegensatz zu der musikhörenden Gruppe – nicht nur nicht abnahmen, sondern sogar wuchsen und somit die Langlebigkeit der Singenden förderten.

Michael Tomasello und Sebastian Kirschner vom Leipziger Max-Planck-Institut für menschliche Evolution haben in einer *Studie mit Vorschulkindern* gezeigt, dass Vierjährige, die spielerisch miteinander singen und musizieren, sich anschließend gegenseitig mehr spontan helfen als die Vergleichsgruppe Gleichaltriger, die bei dem ersten Spiel gesprochen und nicht gesungen und musiziert hatte.[18] Die spontane Hilfe und wechselseitige Kooperation ist jedoch kein notwendiges Resultat des gemeinsamen Singens. Die Kinder singen nicht mit dem Ziel, sich gegenseitig zu helfen. Das Singen an sich ist eine zweckfreie Aktivität. Es eröffnet aber den Möglichkeitsraum für Hilfe und Kooperation.

Stephen Porges ist Neurowissenschaftler in den USA. Er entdeckte die Bedeutung des Vagus-Nervs im vegetativen Nervensystem für die Fähigkeit des Menschen auf Stress-Situationen zu reagieren und für andere Menschen in schwierigen Situationen da zu sein.[19] Scheinbar ziellose Handlungen wie Singen oder angeleitetes Atmen, die geeignet sind, die Herzfrequenz und die Funktion des Vagus-Nervs zu beeinflussen, können Gefühle von Sicherheit stärken, zur Aktivierung des sogenannten *Social-Engagement-Systems* führen, zur Ermöglichung von spontanem prosozialem Verhalten.

In seinem Beitrag zum „Oxford Handbook of Compassion Science" hat sich sich Porges explizit mit Ritualen und rituellem Gesang beschäftigt.[20] Er beschreibt Rituale als kontemplative Praktiken, die in der Geschichte der menschlichen Evolution entstanden sind. Der Grund liegt nach Porges in dem unbewussten Bedürfnis des Menschen, diejenigen Nervenbahnen zu trainieren, die unser Sicherheitsgefühl stärken und angemessene emotionale Reaktionen sowie helfendes Verhalten ermöglichen.

Mit Porges, Mühling und Bonaccorso ließe sich festhalten: Gerade beim Singen sind das Gehirn, die inneren Organe, der gesamte Körper und die menschliche Umwelt miteinander verbunden. Im Singen sind wir selbst *open loops.* Hier können *Emergenzen* entstehen: Menschen heilen an Leib und Seele, wenden sich einander zu, helfen sich gegenseitig, werden sogar langlebiger. Liturgisches Singen ist Call and Response. Gott ruft uns zu, und wir antworten, indem wir einander zusingen. Solches Singen kann tatsächlich heilen und an Anderen heilsam weiterwirken. Was die ökumenische Theologie mit Rechtfertigung und Heiligung bezeichnet, kann anhand von Studien zum Singen verdeutlicht werden.

---

18 Kirschner / Tomasello 2010, 354.

19 Vgl. Porges 1995.

20 Porges 2017.

5 Liturgische Versammlung, Ortsgemeinde und Leitung

Liturgische Leitung und Versammlung stehen in einem Miteinander, das oft nicht ohne Spannung bleibt. Aber kein Gottesdienst kann vollständig auf Leitung verzichten. Schon gemeinsames Singen will angeleitet sein. Es gibt auch keine Versammlung ohne Organisation, ohne Institution. Darum bedingen sich der Gottesdienst und die Ortsgemeinde gegenseitig. Liturgie verlangt nach Offenheit. Die leitenden Gremien von Ortsgemeinden sehen sich dagegen immer wieder als Wächter bestimmter Interessen und Gruppierungen. Liturgisch Leitende werden von kirchlichen Institutionen eingesetzt oder in Ortsgemeinden gewählt. Ihr Dienst steht im Spannungsfeld zwischen Ortsgemeinde und biblischem Auftrag.

Gordon Lathrop hält fest, dass das Miteinander von Versammlung und Leitung zum Gottesdienst gehört, dass dieses aber immer auch voller Spannungen ist. Seine These ist es, dass die vier biblischen Evangelien für die frühchristlichen liturgischen Versammlungen geschrieben wurden, und zwar mit dem Ziel der Reform.[21] Die Evangelien setzen nach Lathrop voraus, dass Gottesdienste fortlaufend Neuorientierung benötigen. Dazu gehört auch die Frage der Leitung. Liturgische Leitung ist notwendig, aber gleichzeitig muss sie fortwährend kritisiert werden können. Die Evangelien sind voll von Leitungskritik. Jesus nennt Petrus den „Fels" seiner Gemeinde, aber er nennt ihn auch „Satan".[22] Führung muss kritisiert werden. Wenn es besonders in den Kirchen der Reformation Stimmen gibt, die meinen, auf Leitungsämter im Gottesdienst verzichten zu können, dann geschieht die Leitung auf verborgene Weise – und ist damit nicht greifbar und kritisierbar. Lathrop schreibt:

> „It is right, […] to be suspicious of leadership and authority. […] But we will fool ourselves to think we can do without leaders. They will rise up even more, in disguises we will not recognize and in situations where open criticism is not possible."[23]

Leitende im Gottesdienst sind, darauf weist Lathrop hin, niemals perfekt. Sie sind verletzlich und neigen nicht nur zum Scheitern, sie leiden auch oft. Sie sind Dienerinnen und Diener desjenigen, der draußen vor dem Tor umgekommen ist, und sie müssen zu dieser Wahrheit immer wieder zurückkehren.[24]

---

21 Lathrop 2011.

22 Ebd. 180.

23 Lathrop 2011, 188.

24 Ebd. 185.

Es gilt also: Protestanten haben Recht. Leitung muss kritisiert werden. Aber auch Katholiken haben Recht. Wenn Protestanten die Existenz von Leitung im Gottesdienst leugnen, wird Leitung auf ungeordnete Weise geschehen und Kritik wird dann nicht möglich sein.

Beim antiphonalen Singen ist Leitung sichtbar. Die gottesdienstliche Versammlung und der oder die Leitende stehen in einem lebendigen und offenen Miteinander.

6 *Conclusio*: Das Volk der Gnade, ein Wechselgesang

Weil das Singen komplexer ist als das Sprechen, ist der gesungene Austausch offener für Transzendenzerfahrungen als der gesprochene Dialog. Die Einzelstimme und die Stimmengruppe können im Dialog den Christus erleben, der sich in ihrem Gesang, im durchscheinenden Zelt des Singens, vergegenwärtigt. Neuorientierung für die Versammlung und die Leitenden auf die Gegenwart des Heiligen in ihrer Mitte hin kann geschehen.

Aus der Perspektive der Neurobiologie lässt sich sagen: Als Menschen erleben wir die Gegenwart des transzendenten Gottes mit unseren Sinnen. Die Studien zum Singen weisen darauf hin, dass dieses dann leichter geschieht, wenn die Liturgie gesungen wird. Das antiphonale Singen, als Call-and-Response-Geschehen, bewegt das liturgische Volk leiblich, heilend und heiligend und ruft eine Antwort hervor, die sich vor der Kirchentür als prosoziales, ethisches Handeln an der Mitwelt fortsetzen kann.

Liturgie ist, mit Romano Guardini gesprochen, „zweck-loses" Tun,[25] wie der Tanz der Sterne. Liturgie, wenn sie ausführt, was ihr anvertraut ist, ist selbstvergessene Handlung. Denn in jedem Ritual sind wir Ausführende einer Handlung, die schon vor unserem Tun vorhanden ist, die wir also empfangen. Liturgie ist empfangende Handlung. Dass es der Sinn von kirchlichen Institutionen und Ortsgemeinden ist, einer zweckfreien Handlung zu dienen, weist auf bleibende Spannungen hin.

Liturgie ist menschliche Handlung nicht frei von Irrtümern und eigennützigen Intentionen. Und dennoch trägt sie als menschliche Handlung den Auftrag und die Zusage des Herrn in sich: „Tut dies zu meinem Gedächtnis". So ist die menschliche Handlung verwoben mit göttlicher Handlung. Die göttliche Handlung in ihr ist von Menschen nicht herzustellen und kann nur empfangen werden. Gott hat versprochen, „in, mit und unter" diesem menschlichen Tun hier sein Volk zu heiligen, so dass es sein Volk der Gnade sein wird. Gerade im Wechselgesang der Liturgie können Menschen die Gegenwart Gottes als Gabe und verwandelnde Gnade erfahren, als aufgespanntes Zelt zwischen Himmel und Erde. Hier werden sie mehr und mehr

[25] Guardini 1957, 65.

lernen, den Kreis nicht zu schließen, sondern als Menschen verschiedener Sprachen, Kirchen und religiöser Traditionen ein Volk der Gnade zu sein.

Literatur

Bonaccorso 2006
G. Bonaccorso, Il corpo di Dio. Vita e senso della vita (Assisi 2006).

Bonaccorso 2013
G. Bonaccorso, L'estetica del rito. Sentire Dio nell'arte (Cinisello Balsamo 2013).

Bonaccorso 2016
G. Bonaccorso, Critica della ragione impura. Per un confronto tra teologia e scienza (Assisi 2016).

Bonaccorso 2019
G. Bonaccorso, Fede e neuroscienze. Il ruolo del corpo, online: https://www.alzogliocchiversoilcielo.com/2019/06/fede-e-neuroscienze-il-ruolo-del-corpo.html (Zugriff: 02.03.2022).

Haspelmath-Finatti 2014
D. Haspelmath-Finatti, Theologia Prima – Liturgische Theologie für den evangelischen Gottesdienst (Göttingen 2014).

Fagerberg 2004
D.W. Fagerberg, Theologia Prima. What is Liturgical Theology? (Chicago 2004).

Grillo 2006
A. Grillo, Einfu¨hrung in die liturgische Theologie. Zur Theorie des Gottesdienstes und der christlichen Sakramente (Go¨ttingen 2006).

Guardini 1957
R. Guardini, Vom Geist der Liturgie (Freiburg i. Br. 1957).

Kirschner / Tomasello 2010
S. Kirschner / M.Tomasello, Joint Music Making Promotes Prosocial Behavior in 4-Year- Old Children, in: Evolution and Human Behavior 31 (2010) 354–364.

Lathrop 1998
G. W. Lathrop, Holy Things. A Liturgical Theology (Minneapolis 1998).

Lathrop 2009
G. W. Lathrop, Holy People. A Liturgical Ecclesiology (Minneapolis 2009).

Lathrop 2011
G. W. Lathrop, The Four Gospels on Sunday (Minneapolis 2011).

Lavretsky et al. 2013
H. Lavretsky et al., A Pilot Study of Yogic Meditation for Family Dementia Caregivers with Depressive Symptoms. Effects on Mental Health, Cognition, and Telomerase Activity, in: International Journal of Geriatric Psychiatry 28 (2013) 57–65.

Mu¨hling 2014
M. Mu¨hling, Resonances. Neurobiology, Evolution and Theology. Evolutionary Niche Construction, The Ecological Brain und Relational-Narrative Theology (Go¨ttingen 2014).

Porges 1995
S. Porges, Orienting in a Defensive World. Mammalian Modifications of our Evolutionary Heritage. A Polyvagal Theory, Psychophysiology 32 (1995) 301–318.

Porges 2017
S. Porges, Vagal Pathways. Portals to Compassion, in: E.M. Seppälä et al. (Hg.), Oxford Handbook of Compassion Science (Oxford 2017) 198–202.

Schmemann 1966
A. Schmemann, Introduction into Liturgical Theology (Crestwood 1966).

Schmemann 1988
A. Schmemann, The Eucharist (New York 1988).

Taft 1997
R. Taft, Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding (Rom 1997).

Keine Liturgiereform ohne Mikrophon

Von Benjamin Leven

Many people will lament
the disappearance of the Latin Mass from the Catholic Church
without realizing that it was
a victim of the microphone on the altar.[1]

Abstract: *No liturgical reform without a microphone* – The liturgical changes of the time after the Second Vatican Council had a technical dimension whose enormous significance is still not adequately recognised today: electric voice amplification. Only the media theorist Marshall McLuhan dealt with the influence that the introduction of the microphone had on the development of the Catholic liturgy. It becomes clear that the causes for the sometimes grotesque undesirable developments in liturgical culture are to be found less in the liturgical books than in the unreflective handling of technical innovations.

1 Raunen und Murmeln

Der kanadische Philosoph und Medientheoretiker Marshall McLuhan (1911–1980), der 1937 in Cambridge vom Methodismus zum Katholizismus übergetreten war – nach eigenem Bekunden wegen der katholischen Liturgie[2] –, formuliert Mitte der 1970er Jahre eine überraschende – sozusagen materialistische – These zu den liturgischen Umbrüchen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Mit McLuhan könnte man sagen: Keine Liturgiereform ohne Mikrophon.

McLuhan bezieht sich in seiner Argumentation unter anderem auf bestimmte Eigenschaften des in der Liturgie gesprochenen Lateins. Er schreibt:

> „Es ist nicht praktisch, Latein in ein Mikrophon zu sprechen, weil das Mikrophon den Klang des Lateinischen bis zu einem sinnlosen Maß verschärft und intensiviert. Latein ist

[1] McLuhan1999a, 112.

[2] McLuhan 1999b, 148: „I only became a Catholic after taking an interest in liturgy".

> eine […] sprachlicher Äußerung, in der Raunen und Murmeln eine wichtige Rolle spielen, während das Mikrophon es nicht mag, wenn man undeutlich in es hineinbrummt."[3]

Ein Beleg dafür, wie berechtigt dieses Argument ist, ist die Fernsehübertragung des Requiems für John F. Kennedy aus dem Jahr 1963, das vom Bostoner Kardinal Richard Cushing zelebriert wurde und bei dem ein Mikrophon auf dem Hochaltar stand. Man kann die Aufnahme heute noch im Internet ansehen. In der Tat: Dort, wo Kanonstille herrschen sollte, während der Zelebrant leise das Hochgebet murmelt und raunt, ist nun ein liebloses Haspeln zu vernehmen.

Folgt man McLuhan, dann erzeugte erst das Mikrophon den Druck, zur Volkssprache überzugehen. Überhaupt kann der kulturelle und gesellschaftliche Einfluss der technischen Stimmverstärkung nicht überschätzt werden. McLuhan vergleicht die Einführung des Mikrophons mit der Erfindung des Buchdrucks:

> „Im gesamten 20. Jahrhundert hat das Mikrofon dazu beigetragen, die Bedeutung der Umgangssprache in unserem öffentlichen und gesellschaftlichen Leben zu verstärken. Hatte Gutenberg der Volkssprache in ihren visuellen Formen eine neue Bedeutung verliehen, so hat das Mikrofon mit Hilfe der Volkssprache eine völlig neue akustische Welt geschaffen".[4]

Was waren die Folgen? Durch das Mikrophon erlebten die Gläubigen einen plötzlichen Umschlag von einer vorwiegend visuellen zu einer akustisch dominierten Erfahrung des Gottesdienstes. „In Bezug auf die Verwendung des Mikrophons in der Liturgie ist festzustellen, dass die akustische Verstärkung unseren Hörkanal überlastet und die Aufmerksamkeitsspanne für die visuelle und private Erfahrung der Liturgie sowie für den architektonischen Raum verringert, so dass der Einzelne in einer Art ‚Schallblase' isoliert wird",[5] schreibt McLuhan.

---

[3] McLuhan 1999a, 112: „It is not practical to say Latin into a microphone since the mike sharpens and intensifies the sounds of Latin to a meaningless degree. That is, Latin is really a very cool form of verbal delivery in which mutter und murmur play a large role, whereas the mike does not take kindly to humming indistinctly".

[4] Ebd. 110: „Throughout the twentieth century, the role of the microphone has been to intensify the place of the vernacular in our public and social lives. If Gutenberg had given great new salience to the vernacular in its visual forms, the microphone has created an entire new acoustic world by means of the vernacular".

[5] Ebd.: „In terms of the use of the microphone in the liturgy, it may be observed that acoustic amplification overloads our auditory sensory channel, diminishing the attention span of the visual and private experience of the liturgy, as well as of the architectural space, isolating the individual in a kind of ‚sound bubble'".

Ohne das Mikrophon hatte der jeweilige Sprecher (oder Sänger) das lokalisierbare Zentrum eines akustischen Raums gebildet. Das Mikrophon aber lässt den Schall aus allen Richtungen zugleich kommen und erzeugt so einen akustischen Raum, dessen Zentrum überall und dessen Grenzen nirgends sind.[6] Daraus ergibt sich eine weitere prägende Veränderung der Liturgie: Der Zelebrant fühlt sich geradezu gezwungen, sich jederzeit der Versammlung zuzuwenden.[7]

Für McLuhan wird durch das Mikrophon die bestehende Kirchenarchitektur „obsolet".[8] In der Tat haben für die Entwicklung des Kirchenbaus akustische Aspekte eine wichtige Rolle gespielt, ob es nun um die Disposition von Ambonen und Kanzeln ging oder um die Anordnung von Sängerchören und -emporen.[9] Doppelchörige Kirchenmusikkompositionen der Renaissance waren oftmals gezielt auf ein bestimmtes raumakustisches Erlebnis hin gestaltet. Während die Schriftverkündigung, die liturgischen Gesänge und natürlich die Predigt auf Vernehmbarkeit ausgerichtet waren, zielte das Raunen und Murmeln der Priestergebete nicht darauf ab, sich gegenüber den Anwesenden verständlich zu machen. Insbesondere im Moment der Kanonstille traten darum andere Sinneswahrnehmungen in den Vordergrund: diskrete, nonverbale Klangzeichen, Gesten und Bewegungen, Gerüche und so weiter. Die Liturgie war rezeptionsästhetisch ein überaus differenziertes Geschehen. All das wird durch das Mikrophon tendenziell nivelliert. Die Wahrnehmung des sprechenden Priesters überlagert alles. Und die verschiedenen Vortragsweisen von der Kantillation bis zum Flüstern verlieren ihre Bedeutung.

Und genau darin liegt für McLuhan das Ende des Lateins begründet. Die volkssprachlichen liturgischen Übersetzungen seiner Zeit sieht McLuhan kritisch:

> „Damit eine Volkssprache, die liturgisch verwendet wird, diese transformierende Rolle spielen kann, muss sie wirklich volkstümlich sein. Diese Forderung weist jedoch auf eine der traumatischsten Entwicklungen der jüngsten Liturgiereformen hin: Ich meine das Eindringen bürokratischer Verfahren in die katholischen Gemeinschaften. Natürlich wird die eucharistische Liturgie jetzt in der Volkssprache angeboten, aber sie liegt in den Händen von Kommissionen, deren Umgang mit der Sprache die Frigidität eines Computers hat. Ohne die mündliche Dimension der volkstümlichen Idiome und Rhythmen

6 Vgl. ebd.

7 Ebd. 114: „The structure of our churches is obsolesced by the multidirectional media speaker system, and the older distance between speaker and audience is gone. The audience is now in immediate relation with the speaker, a factor which also turns the celebrant around to face the congregation" (McLuhan 1999a, 114).

8 Ebd. 110.

9 Vgl. Heid 2017.

> droht die Volkssprache zu einer unkultivierten Fläche und einer geistlichen Wüste zu werden".[10]

Ironischerweise nennt McLuhan das Latein der überlieferten Liturgie volkstümlicher als die neuen volkssprachlichen Übersetzungen.

> „Das Lateinische […] hat eine lange Geschichte komplexer Beziehungen zwischen Sprache und Schrift, zwischen Hochkultur und populären Formen. Das Lateinische hatte – und hat immer noch – seine Wurzeln im volkstümlichen Boden, ähnlich wie die heutige *folk music*. […] Latein wurde nicht auf die Erfahrung aufgepfropft, auch nicht für eine englische Gemeinde. Es gibt in der Tat eine Menge Latein in der englischen Sprache. Auch die Interaktion zwischen den beiden Sprachen schuf eine starke und dramatische Spannung […]."[11]

Auf die Frage, ob die Volkssprache es nicht einfacher mache, den Glauben zu kommunizieren als eine „tote Sprache" antwortet McLuhan in einem Interview:

> „Eine Sprache ist unendlich viel mehr als nur ein konventionelles Mittel, um Ideen zu kommunizieren. Ich rede von einer gesprochenen Sprache, von mündlicher Tradition. Eine Sprache ist die kodierte Form von kollektiven Wahrnehmungen und der Weisheit vieler Menschen. Poesie und Lieder sind die wichtigsten Mittel, durch die eine Sprache sich reinigt und belebt".[12]

---

[10] McLuhan 1999b, 145: „For a vernacular, used liturgically, to be able to play this transforming role, it would have to be truly popular. However, this demand points to one of the most traumatic developments of recent liturgical reforms: I mean the intrusion of bureaucratic process into Catholic communities. Of course, die Eucharistic liturgy is now offered in the vernacular, but it is in the hands of commissions whose contact with language has all the frigidity of the computer. Minus the oral dimension of popular idioms and rhythms, the vernacular risks becoming a vacant lot and a spiritual desert".

[11] Ebd. 142: „Latin […] followed a long history of complex relations between speech and writing, between high culture and popular forms. Latin had – and still has – its roots in the popular ground, much like today's folk music. […] Latin wasn't grafted on the experience, even for an English congregation. There is, in fact, a lot of Latin in the English language. Also, the interaction between the two languages, created a powerful and dramatic tension […]".

[12] Ebd. 143: „A language is infinitely more than just a conventional means of communicating ideas. I am speaking here of a spoken language, of oral tradition. A language is the encoded form of the collective perceptions and wisdom of many people. And, poetry and song are the major means by which a language purifies and invigorates itself".

2 Mit dem Latein am Ende

Die Sichtweise des Medientheoretikers McLuhan auf das Latein der Liturgie erinnert an dieser Stelle an die Auffassung der niederländischen Latinistin Christine Mohrmann, die sich am Vorabend der liturgischen Umbrüche, im Jahr 1957, in drei Vorträgen an der Catholic University of America dem liturgischen Latein widmet.[13] Dass Mohrmann zu diesem Zeitpunkt ein Plädoyer für das Latein hält, zeigt, dass es zu diesem Zeitpunkt als Liturgiesprache schon nicht mehr unumstritten ist.

In ihrem ersten Vortag wendet sich Mohrmann gegen die weitverbreitete Auffassung, Sprache sei ausschließlich ein Mittel der Kommunikation. Eine Sprache, so Mohrmann, ist keinesfalls „nur eine Art von Code, der die Verständigung von menschlichen Wesen im Alltag ermöglicht."[14] Sprache ist nicht nur kommunikativ, sondern auch expressiv: Sie ist Mittel des Ausdrucks.[15] Mohrmann fährt fort:

> „Während Sprache, die nur als Mittel der Kommunikation benutzt wird, zu einem gewissen Grad von Effizienz tendiert, was zu linguistischer Vereinfachung und Standardisierung führt, weist Sprache als Ausdruck normalerweise eine Tendenz auf, reicher und subtiler zu werden. Sie strebt mit jedem möglichen Mittel danach, ausdrucksvoller und bildhafter zu werden, und es kann sein, dass sie versucht, diese erhöhte Ausdruckskraft sowohl durch neue Wortschöpfungen als auch durch den Erhalt antiquierter Elemente zu erreichen, die von der Sprache als Kommunikation schon aufgegeben worden waren. […] Sie bietet das Material für eine künstlerische Ausdrucksweise, wodurch literarische Werke entstehen".[16]

---

13 Mohrmann 1957.

14 Ebd. 2: „A language is not merely a sort of code to facilitate intercourse between human beings in daily life".

15 Vgl. ebd. 3.

16 Ebd. 3f „Whereas, as we have seen, language used purely as a means of communication normally strives towards a certain degree of effiency, which results in linguistic simplification and standardization, language as expression usually shows a tendency to become richer and more subtle. It aims at becoming, by every possible means, more expressive and more picturesque, and it may try to attain this heightened power of expression both by the coining of new words and by the preservation of antiquated elements already abandoned by the language of communication. Thus language as expression also serves the cause of linguistic art".

In diesen Bereich des Expressiven gehört für Mohrmann auch die Sprache des Gebets. Dabei differenziert die Professorin: Die Liturgie besteht nicht ausschließlich aus Gebeten, sondern auch aus Lesungen, der Predigt und Bekenntnistexten (dem Credo).[17]

In Ihren Vorträgen skizziert Mohrmann die Entwicklung des Lateinischen als Liturgiesprache. Zum Wechsel von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache kam es im Westen erst, als die Christen in dieser Sprache spezifische Ausdrucksmöglichkeiten entwickelt hatten, insbesondere ein genuin christliches Vokabular. Bei allen stilistischen Unterschieden der verschiedenen Textsorten, die Mohrmann herausarbeitet – Präfationen, Canon, Orationen, Hymnen – gilt doch für alle:

> „Liturgisches Latein ist eine bewusst sakrale Stilisierung des frühchristlichen Lateins, wie es sich in den christlichen Gemeinschaften des Westens allmählich entwickelte. […] Diese mehr oder weniger künstliche Sprach- und Stilform, die zum Teil als Ergebnis einer langen Tradition der Improvisation und der freien Komposition eine große Zahl traditioneller Formen und Formeln aufwies, war für den durchschnittlichen Christen der Spätantike sicherlich nicht leicht zu verstehen".[18]

Gegenüber einem Wechsel zur Volkssprache in der Gegenwart ist Mohrmann skeptisch. Die modernen westlichen Sprachen weisen ihr zufolge alle die Tendenz zu größerer Effizienz auf: Sprache im Sinne von Kommunikation. Diese Entwicklung macht sie weniger geeignet für jene sakrale Stilisierung, die für Mohrmann ein wesentliches Element jeder Gebetssprache darstellt. Die Gegenwart erscheint der Professorin darum wenig geeignet für einen Wechsel von der Sprache der Kirche zur Sprache des Volkes.[19]

Und doch geschah es so. Die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* des Zweiten Vatikanischen Konzils hatte in Artikel 36 noch festgelegt:

> „§ 1. Der Gebrauch der lateinischen Sprache soll in den lateinischen Riten erhalten bleiben, soweit nicht Sonderrecht entgegensteht.
> § 2. Da bei der Messe, bei der Sakramentenspendung und in den anderen Bereichen der Liturgie nicht selten der Gebrauch der Muttersprache für das Volk sehr nützlich sein

[17] Vgl. ebd. 5f.

[18] Mohrmann 1957, 83f: „Liturgical Latin is a deliberatly sacral stylisation of Early Christian Latin as it gradually developed in the Christian communites of the West. This linguistic and stylistic form, which was more or less artificial and which, partly as a result of a long tradition of improvisation and free composition possessed a large number of traditional forms and formulas, was certainly not easy for the average Christian of Late Antiquity to understand".

[19] Vgl. ebd. 86.

> kann, soll es gestattet sein, ihr einen weiteren Raum zuzubilligen, vor allem in den Lesungen und Hinweisen und in einigen Orationen und Gesängen […]".

Dieser Kompromiss war nicht haltbar – nicht zuletzt, um zum Ausgangsthema zurückzugehen – wegen des Mikrophons. Die kirchlichen Verantwortlichen und die zeitgenössische Liturgik haben diesen Zusammenhang aber nicht gesehen. In der *Instructio de Musica Sacra et sacra Liturgia* der Ritenkongregation von 1958 wird die technische Stimmverstärkung umstandslos zugelassen, obwohl dieses Regelwerk in anderen Fragen noch überaus restriktiv ist, etwa was den Einsatz bestimmter Musikinstrumente betrifft. Unter der Nr. 72 heißt es dort:

> „Lautsprecher darf man auch bei liturgischen Handlungen und frommen Übungen verwenden, wenn es sich um die Verstärkung der natürlichen Stimme des zelebrierenden Priesters, des Vorbeters oder anderer Personen handelt […]".

Es wird, wenn ich nichts übersehen habe, für lange Zeit die einzige Erwähnung des Themas in einem liturgischen Regelwerk sein. Erst in der „Grundordnung des Römischen Messbuchs" von 2002 findet sich die Vorschrift, dass Mikrophone nicht zu auffällig auf dem Altar platziert sein sollen. Unter der Nr. 306 heißt es:

> „Darüber hinaus ist unauffällig anzubringen, was gegebenenfalls zur Verstärkung der Stimme des Priesters notwendig ist".

Wie fundamental die Einführung einer technischen Innovation in das liturgische Geschehen dessen Wahrnehmung und Gestalt verändert hat, ist nie wirklich ins Bewusstsein getreten. In den einschlägigen Fachorganen – „Liturgisches Jahrbuch", „Archiv für Liturgiewissenschaft", „Heiliger Dienst" – spielt das Thema Akustik über Jahrzehnte so gut wie keine Rolle.[20] Und so werden bis heute vom Dorfkirchlein bis zur Kathedrale alle Gotteshäuser mit Mikrophonanlagen und Lautsprechern ausgerüstet.

3 Das Theater ist geschlossen

Dabei ist doch die unmittelbare Folge dieser Ausrüstung jene unselige „Verbalisierung" der Liturgie, wie sie einer der schärfsten Kritiker der Liturgiereform, der Psychoanalytiker und

[20] Die Ausnahme bildet ein kleinerer Text, der Anfang der Zweitausenderjahre im „Heiligen Dienst" erscheint (vgl. Fort 2002).

Soziologe Alfred Lorenzer, beschrieben hat. Lorenzer sieht in dieser „Verbalisierung" das „Instrument einer systematischen Pädagogisierung und Indoktrinierung".[21] Für ihn führt die Liturgiereform keinesfalls zu einer „Demokratisierung" oder Entklerikalisierung des Gottesdienstes, wie gerne behauptet wird, sondern ist vielmehr ein Mittel zu einer nie gekannten Beherrschung des Kirchenvolks:

> „Die sich ‚volksnah' gebenden ‚Vereinfachungen' des Rituals enthüllen sich in Verbindung mit der Verbalisierung der Liturgie nicht als Zubilligung von Eigenaktivität an die Beteiligten, sondern – verknüpft mit der Verschiebung von Ritual zum Wort – als ein besonders subtiles Mittel der bis in die Körperlichkeit eindringenden Pädagogisierung. Spielte sich die Liturgie […] hinter der Ikonostase der lateinischen Kultsprache in ritueller Eigenständigkeit ab, so bot diese Eigenständigkeit (und Fremdheit zugleich) einen Spielraum für die ‚Selbstbeschäftigung' der Laien und einen Spielraum für die Phantasie […]. Die Zentrierung des Kultus auf das Wort löscht diese Freiheit aus. Sie erweist sich als Moment der Beherrschung".[22]

Für Lorenzer hat die Reform „das Kunstwerk ‚Ritual' von Grund auf zerschlagen"[23].

> „Die Ambition, in ein kulturell gewachsenes Kunstwerk einzugreifen durch Beschlussfassung einer Versammlung von Funktionären, ist entweder naiv oder größenwahnsinnig, vergleichbar nur jener Kulturverachtung, die sich im Erfinden von Kunstsprachen austobt. […] Da, wo die Auflösung von Versteinerungen notwendig und geschichtlich angemessen wäre, müsste diese sich von unten und in kritischer Umbildung aus der Spannung von neuem Formbedürfnis und alter Formsprache entfalten, nicht aber als ‚Planung von oben', als intellektuelle Neugestaltung, die so kreativ ist, wie wenn der Kulturausschuss einer Stadtverordnetenversammlung sich anmaßen würde, die Dramen fürs städtische Theater selbst zu verfassen".[24]

Als der katholischen Kirche das Mikrophon in die Hand gegeben wurde, ist sie für Lorenzer zur „Weltanschauungbewegung"[25] geworden. Sie hat ihr heiliges „Theater" geschlossen und es in eine „Vorlesungsverantstaltung"[26] verwandelt. Lorenzer schreibt:

---

21 Lorenzer 1984, 81.
22 Vgl. ebd. 81f.
23 Vgl. ebd. 192.
24 Vgl. ebd. 192f.
25 Vgl. ebd. 134.
26 Vgl. ebd. 175.

> „Das Geschehen am Altar war eine Einheit aus sakral verhülltem Text, Gesang, ritueller Gestik, Musik, Weihrauchdämpfen, festlichem Raum als einem ‚Theater' in jenem vorzüglichen Sinne, der bis in die Antike zurückweist. Die Liturgiereform hat diese Einheit ins Herz getroffen. […] An die Stelle der alten Kultur eines präsentativen Symbolgefüges trat eine ad hoc erfundene Lehrveranstaltung".[27]

Und so, wie die Päpste plötzlich die alten „feudalen Herrschaftsinsignien" hinter sich lassen und sich als „Volksführer" präsentieren, die, so noch einmal Lorenzer, „keinen ‚Führergag' – das Bad in der Menge, die Fahrt im offenen Jeep, das Küssen von Kindern – ungenutzt" lassen, so übernimmt die Kirche auch wie selbstverständlich all die prägenden Elemente der Großveranstaltungen des 20. Jahrhunderts – olympische Spiele, Rockfestivals … Reichsparteitage. Die Massenliturgien auf Flugplätzen und Fußballfeldern kommen auf. Mithilfe von Lautsprechern – und später Bildschirmen, entsteht hier ein entgrenzter liturgischer Raum. Bedeutsam für diese Entwicklung dürften die Internationalen Eucharistischen Kongresse gewesen sein, vor allem der Münchner Kongress 1960, bei dem erstmals nicht die Prozession im Vordergrund stand, sondern eine Eucharistiefeier mit 100 000 Teilnehmern auf der Theresienwiese. Es folgten die Großgottesdienste bei den immer häufiger werdenden Papstreisen, die Weltjugendtage, auch die Eucharistiefeiern hier in Rom, die nicht mehr im Petersdom, sondern auf dem Petersplatz gefeiert wurden. Beim Weltjugendtag 1995 sollen in Manila 4 Millionen Menschen an einer Eucharistiefeier des Papstes teilgenommen haben.

Ohne Mikrophon wäre all das nicht denkbar. Die sakramententheologischen Schwierigkeiten, die derartige Feiern aufwerfen, scheinen mir, vorsichtig gesagt, nicht gelöst zu sein. Und doch werden sie kaum je infrage gestellt. Das zur Liturgie versammelte Gottesvolk wird hier zur unüberschaubaren Masse. Ironischerweise wird bei derartigen Anlässen die Vielfalt von Volkssprachen wieder zum Hindernis. An die Stelle des Lateins tritt nun meist das Englische oder Spanische.

4 Unplugged

In Bezug auf das Referierte wäre natürlich viel zu differenzieren. Die Latinität der Liturgie war, wie wir gehört haben, schon Gegenstand der Debatte innerhalb der Liturgischen Bewegung, lange, bevor die Mikrophone und Lautsprecher Einzug in den Kirchenraum hielten. Und lässt sich die Liturgie tatsächlich nur unter Verlust der poetisch-expressiven Dimension in die Volkssprachen übertragen? McLuhan hatte Mitte der Siebzigerjahre die englischen Übersetzungen

[27] Vgl. ebd. 191.

seiner Zeit vor Augen, die tatsächlich an vielen Stellen wenig ausdrucksstark, grob vereinfachend und banal waren. Diese Übersetzungen sind heute nicht mehr in Gebrauch, während wir im deutschen Sprachraum immer noch die Texte aus dieser Zeit verwenden.

Wie es anders gehen könnte, zeigen beispielhaft die Übersetzungen der römischen Orationen durch den Kölner Theologen Alex Stock. Die Wortlastigkeit der nachkonziliaren Liturgie und ihr Hang zur Pädagogisierung ist in vergangenen Jahrzehnten vielfach beklagt worden. Inzwischen ist zumindest in der Liturgiewissenschaft das Bewusstsein dafür gewachsen, dass der Gottesdienst nicht nur aus Worten besteht und dass sein Zweck nicht nur in der Belehrung der Anwesenden besteht. Denken Sie etwa an die Liturgik des evangelischen Theologen Karl-Heinrich Bieritz. Und doch gleicht die Liturgie in der Praxis tatsächlich bis heute einer mittelmäßigen Vortragsveranstaltung, gelegentlich durchsetzt von Elementen, die aus der Sozialpädagogik entlehnt sind. Und wenn Versuche unternommen werden, die Konzentration auf einen Sprecher, den Zelebranten, aufzulösen und die Feier partizipativer zu gestalten, dann gerät sie eben zum Vortragsreigen, bei dem mehrere Akteure ans Mikrophon treten dürfen.

Ratlos fragen sich Liturgiker, wie Momente der Stille wiederzugewinnen wären, die den Anwesenden im liturgischen Geschehen eine Gelegenheit zur inneren Einkehr, zum persönlichen Gebet, zur Reflexion des Erlebten geben würden. Aber solange, wie Lorenzer schreibt, „jeder Schnaufer und jedes Beigeräusch vom Mikrophon veröffentlicht“[28] wird, wird das „heilige Schweigen“, vom dem auch die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils spricht, keine Chance haben.

Wer wollte leugnen, dass eine liturgische Formunsicherheit, ja Formlosigkeit, weit verbreitet ist? Welcher Zelebrant, welcher Ministrant weiß noch, wie genau man einen Altar inzensiert? Die strenge Choreographie des alten Ritus entlastete von der Notwendigkeit, die erforderliche Form jeweils neu ausprägen zu müssen. Die Hoffnung, durch Improvisation und Adaption den Gottesdienst zugänglicher und für das Volk plausibler zu machen, hat sich nicht erfüllt. Das Maß an Charisma, an rhetorischen und expressiven Fähigkeiten, das notwendig wäre, um die Liturgie sozusagen freihändig aufzuführen, besitzt fast niemand. Die entsprechenden Versuche enden kläglich. Die sogenannten Traditionalisten haben gegen unglaubliche Widerstände bis auf den heutigen Tag die alte Liturgie als immaterielles Weltkulturerbe bewahrt – und dafür gebührt ihnen Dank. Wenn die katholische Kirche heute den Zugang zu dieser historischen Aufführungspraxis erschwert, dann muss sie sich umso mehr der Kritik an der erneuerten Liturgie stellen.

[28] Ebd. 192.

Literatur

Fort 2002
B. Fort, Hören, Klang, Raum. Zu Fragen der Akustik in Kirchenräumen, in: Heiliger Dienst 56 (2002) 283–286.

Heid 2017
S. Heid, Funktion und Ausrichtung des Ambo in der byzantinischen und römischen Tradition, in: Römische Quartalschrift 112 (2017) 76–102.

Lorenzer 1984
A. Lorenzer, Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik (Frankfurt a. M. 1984).

McLuhan 1999a
M. McLuhan, Liturgy and the Microphone, in: ders., The Medium and the Light. Reflections on Religion and Media (Eugene, Oregon 1999) 107–115 (erstmals veröffentlicht in: The Critic 33 [1974], H. 1, 12–17).

McLuhan 1999b
M. McLuhan, Liturgy and Media. Third Conversation with Pierre Babin, in: ders., The Medium and the Light. Reflections on Religion and Media (Eugene, Oregon 1999) 141–159 (erstmals veröffentlicht in: M. McLuhan / P. Babin, Autre homme, autre chrétien à l'âge électronique [Lyon 1977]).

Mohrmann 1957
Ch. Mohrmann, Liturgical Latin. Its Origins and Character (Washington D.C. 1957).

V. Erneuerte Liturgien und erneute Reformen

Die Stellung des Volkes im *Ordo Missae* des Missale Pauls VI. in vergleichendem Blickwinkel

Von Johannes Nebel

Abstract: *The position of the people in the Ordo Missae of the Missal of Paul VI in comparison* – The position of the people in the *Ordo Missae* of the Missal of Paul VI is examined in the comparison between the liturgical reform and the liturgical constitution *Sacrosanctum Concilium* of the Second Vatican Council, in the comparative perception of the changing literary genera of liturgical ordinances (*Ordines)*, as well as in the diachronic comparison of the authority bases of liturgical ordinances and their concrete mode of appearance. The presidential dialogue characteristic of today's Catholic *Ordo Missae*, in which the people are valued as full partners in dialogue, is seen together with the theology of official authority (*potestas sacra*) carried forward from doctrinal continuity – not without a sideways look at newly emerging sensibilities in today's ecclesial situation (which also includes non-Catholic voices). The entire study is permeated by a reflection on the concept of *participatio plena et actuosa* ("full and active participation"; SC 14), whereby the doctrinal status of the Second Vatican Council is compared with subsequent conceptual developments. Overall, the post-conciliar *Ordo Missae* is recognizable as a fundamental new version also of the literary genre, in which the concept of participation in its original conceptual intention has become obsolete.

Der *Ordo Missae* des von Paul VI. 1969 approbierten neuen römischen Messbuchs, also die zentrale schriftliche Grundlage für den heutigen Verlauf der katholischen Eucharistiefeier, ist geradezu prädestiniert dafür, im Blick auf die Stellung des Volkes untersucht zu werden. Denn markant steht das Wort „Volk" ganz am Anfang des Textes, in den rubrikalen Worten *Populo congregato, dum ingreditur sacerdos cum ministris* („Wenn das Volk[1] versammelt ist und der Priester mit den Dienern einzieht"). Diese Formulierung ist programmatisch. Denn in dem bis dahin seit vielen Jahrhunderten geltenden *Ordo Missae* lauteten die ersten Worte *Sacerdos paratus cum ingreditur ad Altare* („Wenn der Priester nach seiner Vorbereitung" – gemeint sind gewisse Gebete und das Anlegen der Gewänder in der Sakristei – „zum Altar einzieht"). In der neuen Messordnung tritt also schon in der Formulierung das Volk an die erste Stelle und schiebt den Priester, der bisher diesen Platz eingenommen hat, in die zweite Reihe. Liturgie

[1] Der hierbei – und daher auch in allen folgenden Ausführungen – verwendete Begriff „Volk" ist kein theologisch-ekklesialer Begriff, sondern meint die aktuell bei einer Liturgie anwesende Gottesdienstversammlung.

wird daher grundlegend vom Volk her gedacht, während sie bisher von besonders bevollmächtigten liturgischen Dienern, vor allem vom Zelebranten, her aufgefasst wurde.

Dies spiegelt sich darin wider, wie die „Grundordnung" des neuen Messbuchs in ihrer ganz ursprünglichen Fassung („Allgemeine Einführung"; *Institutio Generalis Missalis Romani* [IGMR] von 1969) die Messe definierte:

> „Das Herrenmahl oder die Messe ist die heilige Versammlung des Volkes Gottes, das unter Vorsitz des Priesters zur Feier des Herrengedächtnisses an einem Ort zusammenkommt".[2]

Damals stieß diese Begriffsbestimmung noch auf vehemente Proteste, die mitveranlassten, die gesamte Erstausgabe des Messbuchs einzustampfen und die Formulierung zu verändern. Breit auf den Markt kam 1969 daher erst jene Edition, in der es an entsprechender Stelle leicht modifiziert heißt:

> „In der Messe, dem Herrenmahl, wird das Volk Gottes zu einer Gemeinschaft unter dem Vorsitz des Priesters, der in der Person Christi handelt, zusammengerufen, um das Gedächtnis des Herrn, das eucharistische Opfer zu feiern".[3]

Nachgeschoben wird zusätzlich die Christusrepräsentation des Priesters, sowie – an zweiter Stelle nach dem „Gedächtnis des Herrn" – der Terminus „eucharistisches Opfer". Geändert wurde am Anfang die Reihenfolge der Ausdrücke „Herrenmahl" und „Messe", so dass „Messe" an erster Stelle steht. Aber auch in dieser Modifikation behalten das Volk Gottes und der Gemeinschaftscharakter den ersten Rang.[4]

---

[2] So Nr. 7 (Übersetzung: J.N.); lateinisch: *Cena dominica sive Missa est sacra synaxis seu congregatio populi Dei in unum convenientis, sacerdote praeside, ad memoriale Domini celebrandum*.

[3] So Nr. 27 der IGMR (2007) gemäß der *Editio typica tertia* des Missale Romanum 2002; die entsprechende Stelle war in der deutschen IGMR geringfügig anders übersetzt (Nr. 7): „In der Messe, dem Herrenmahl, wird das Volk Gottes zu einer Gemeinschaft unter dem Vorsitz des Priesters, der Christus in seinem Tun repräsentiert, zusammengerufen, um die Gedächtnisfeier des Herrn, das eucharistische Opfer zu begehen." Die lateinische Textgrundlage blieb 2002 unverändert: *In Missa seu Cena dominica populus Dei in unum convocatur, sacerdote praeside personamque Christi gerente, ad memoriale Domini seu sacrificium eucharisticum celebrandum* (IGMR Nr. 7 [1969] = Nr. 27 [2002]).

[4] Statt von einer Zusammenkunft heißt es nun freilich, dass die Gläubigen zusammengerufen werden. Wer Subjekt dieses Zusammenrufens ist, wird im Text nicht ausgesagt. Lengeling 1970, 185, unterschob daher dem Text eine Aufwertung kirchlicher Hierarchie. Für diese Deutung könnte z. B. folgende Wendung in der Instruktion *Eucharisticum mysterium* (1967) sprechen: „Die Kirche [ruft] sie an jedem Sonntag zur Eucharistiefeier zusammen" (Nr. 25). Die passivische Formulierung in IGMR Nr. 7 lässt freilich als Alternativdeutung auch die Möglichkeit eines ‚theologischen Passivs'

1 Blick auf die Rezeption des Zweiten Vatikanums

Diese Beobachtungen mögen auf ersten Blick spitzfindig wirken; in Wirklichkeit drücken sie ein tiefgreifendes Ringen in der Rezeption des Reformwillens des Zweiten Vatikanischen Konzils aus. Dies darf daher historisch beleuchtet werden: Was veranlasste überhaupt dazu, das Volk Gottes im *Ordo Missae* zu erwähnen? Dahinter steht der Wille des Konzils, dass die Messordnung auch die Beteiligung der anwesenden Gottesdienstversammlung berücksichtigen möge. Dazu heißt es in der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* (SC): „Bei der Revision der liturgischen Bücher soll sorgfältig darauf geachtet werden, dass die Rubriken auch den Anteil der Gläubigen vorsehen."[5] Dieser Konzilswille hat wiederum eine jahrzehntelange Vorgeschichte, die im Rahmen der Liturgischen Bewegung zur Einführung der sogenannten *Missa dialogata* geführt hat, die der gesamten Gottesdienstversammlung ein Mitbeten verschiedener gleichbleibender Teile der Messe ermöglichte.[6] Dahinter wiederum steht die Absicht, die volle und aktive Teilnahme (*plena et actuosa participatio*) der Gläubigen in der Liturgie zu fördern – ein Anliegen, das die gesamte Liturgiekonstitution des Konzils durchzieht.[7] In der Rezeption dieses Ausdrucks sind die Beiworte „voll" und „tätig" (*plena* und *actuosa*) stärker in den Vordergrund getreten, so dass das Hauptwort „Teilnahme" (*participatio*) oft kaum eingehender reflektiert wurde.[8] Das Hauptwort verweist nämlich auf etwas, woran teilgenommen werden soll.

1.1 Der Partizipationsbegriff in der Liturgiekonstitution

Hierzu lohnt es sich, die Aussagen der Liturgiekonstitution genau und vollständig auszuwerten anhand der Worte *participatio* bzw. *participare* (im Folgenden zusammengenommen als

offen, demgemäß Gott es ist, der die Gläubigen zum Kirche-Sein und folglich auch zur Liturgie zusammenruft.

5 SC 31.

6 Lehramtlich wurde dies aufgenommen in DMS (1958). Diese Regelungen finden Niederschlag in Nr. 272 der *Rubricae generales* der Edition des Missale Romanum 1962. – Praktiken der *Missa dialogata* haben auf die nachkonziliare Liturgiereform eingewirkt; vgl. dazu Ryan 2021.

7 Als Hauptbelege vgl. SC 14, 19, 21, 26, 27, 30, 50 (mit Bezug zum *Ordo Missae*), 79, 114, 121, 124.

8 Es kann dann auch stillschweigend ersetzt werden. So gibt z. B. Stuflesser 2021, 86, den Wunsch von SC 48 so wieder, „dass Gläubige nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer beiwohnen, sondern die heilige Handlung bewusst, fromm und tätig *mitfeiern*" (Hervorhebung: J. N.); doch statt des unspezifischen Wortes „mitfeiern" steht im Original wesentlich präziser „*participent*". Wie im Folgenden noch näher aufgewiesen wird, unterscheidet der ursprüngliche Text zwischen der ‚Handlung' und der ‚Teilnahme' daran.

„Partizipationsbegriff"). Dieser Begriff begegnet im lateinischen Text insgesamt 25-mal. Wer ist hierbei jeweils als Träger (Subjekt) ausgesagt, und welcher Bezugspunkt ist erkennbar?

An 22 Stellen bezieht sich der Partizipationsbegriff auf die sichtbar vollzogene Liturgie und markiert – unausweichlich oder implizit – eine Unterscheidung zwischen Volk und Klerus.

- Diese wird einmal grundsätzlich ausgedrückt in SC 26 („*pro diversitate ordinum, munerum et actualis participationis*") mit Bezug auf die heilige Handlung.
- An zehn Stellen gilt der Partizipationsbegriff ausschließlich jenen Gläubigen, die nicht zum Klerus gehören, davon fünfmal mit ausdrücklichem Bezug zur heiligen Handlung: SC 27 (bezogen auf den Ritus), SC 30 (ohne Ausdruck des Bezugs; siehe dazu auch SC 31), SC 33 (bezogen auf die betende, singende und handelnde Kirche), SC 48 (bezogen auf die liturgische Handlungen), SC 50 (ohne Ausdruck des Bezugs), SC 53 (bezogen auf das Fürbittgebet), SC 55 (bezogen auf die Messe), SC 56 (bezogen auf die gesamte Messe), SC 113 (bezogen auf die liturgische Handlung), SC 124 (bezogen auf die liturgischen Handlungen).
- An zehn weiteren Stellen schließt zwar der Partizipationsbegriff die Kleriker nicht grundsätzlich aus, zielt aber auf das nicht zum Klerus gehörende Volk Gottes ab, zweimal davon mit ausdrücklichem Bezug zur heiligen Handlung: SC 10 (bezogen auf das Opfer der Messe), SC 11 (bezogen auf die liturgische Handlung), SC 14 (bezogen auf liturgische Feiern), SC 19 (ohne ausgedrückten Bezug), SC 41 (bezogen auf liturgische Feiern), SC 79 (bezogen auf Sakramentalien), SC 90 (bezogen auf das Stundengebet), SC 106 (bezogen auf die Eucharistiefeier), SC 114 (bezogen auf die gesungene heilige Handlung), SC 121 (ohne ausgedrückten Bezug).
- Ein einziges Mal gilt der Partizipationsbegriff Klerikern, die noch auf dem Weg zur Priesterweihe sind: SC 17 (bezogen auf die heiligen Riten).

  Nur an drei Stellen bezieht sich der Begriff auf eine geistige Wirklichkeit:
- Dabei gilt er zweimal unterschiedslos für alle, Kleriker wie übrige Gläubige: in SC 8 mit Bezug zur himmlischen Liturgie, und in SC 85 mit Bezug zum Gotteslob als höchster Ehre der Braut Christi.
- Einmal zielt er – zwar ohne den Klerus grundsätzlich auszuschließen – doch auf das vom Klerus unterschiedene Volk Gottes ab: in SC 21 mit Bezug auf das Heilige, das in den Riten ausgedrückt wird.

Es ist zwar nicht so, dass in SC die Worte *participatio/participare* und *actio* („Handlung") ständig verbal zusammengeknüpft sind. Wo als Bezug nicht ausdrücklich von der Liturgie als heiliger Handlung die Rede ist, gilt dies aber dennoch der Sache nach, bisweilen unter Nennung von Teilaspekten. Der Gesamtblick lässt daher solide erkennen: In der Liturgiekonstitution ist der Partizipationsbegriff hauptsächlich auf die sichtbare liturgische Handlung, die *actio*

bezogen. In überwältigender Mehrheit der Fälle gilt er dabei jenen Gläubigen, die nicht zum Klerus gehören. Somit intendiert der Konzilswille diesen Begriff nicht, um eine unterschiedslose Gleichheit und Gemeinsamkeit aller – Kleriker wie Nichtkleriker – auszudrücken.[9] Vielmehr ist für SC *participatio* geradezu Unterscheidungsmerkmal jener Gläubiger, die nicht mit liturgischen Diensten betraut sind.[10]

1.2 Die Tragweite der liturgischen Handlung in der Liturgiekonstitution

Weil also die liturgische *actio* entscheidend ist, besagt die theologische Zentralaussage des Konzils über das Wesen der Liturgie – in wörtlichem Aufgriff der Konstitution *Divini cultus* von Papst Pius XI.:

> „[J]ede liturgische Feier [ist] als Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist, in vorzüglichem Sinn heilige Handlung (*actio sacra praecellenter*)".[11]

Träger der *actio* sind liturgische Diener, die ausdrücklich dazu bevollmächtigt sind: Dazu bringt die Liturgiekonstitution an zentraler Stelle die verschiedenen Weisen der Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst in eine aussagekräftige Rangordnung: An erster Stelle steht hierbei die liturgische Handlung selbst. Dann wird das Opfer der Messe genannt, anschließend die Person des Zelebranten in seiner Christusrepräsentanz, und zwar unter Zitation des

---

9 So meint es freilich ein breiter Konsens heutiger Liturgiewissenschaftler; vgl. auch z. B. Knop 2021, 30.

10 Weniger exakt geht Haunerland 2021, 103, mit dem Konzilstext um, wenn er behauptet: „Entsprechend soll in der Liturgie auch nicht jeder alles machen, sondern jeder soll – wie das Konzil sagt – ‚in der Ausübung seiner Aufgabe nur das und all das tun, was ihm aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln zukommt' (SC 28). Der oberste Grundsatz der tätigen Teilnahme begründet also die grundsätzliche Subjekthaftigkeit aller Getauften […]". Diese Sicht berücksichtigt nicht die zwei Nummern zuvor (SC 26) aufgeführte (und von Haunerland selbst wenige Seiten später [ebd. 105f] gegen Alexander Zerfass auch angeführte) Dreiheit: „seine [des Leibes der Kirche; J. N.] einzelnen Glieder aber kommen mit ihnen [den liturgischen Handlungen; J. N.] in verschiedener Weise in Berührung je nach der Verschiedenheit von Stand, Aufgabe und tätiger Teilnahme". Demgemäß ist die *participatio* nicht „oberster Grundsatz", sondern eine Dimension unter anderen, der die liturgische Handlung vorgelagert bleibt. Das der bloßen Partizipation zukommende ‚Tun' ist von dem ‚Tun' des *munus* und dem ‚Tun' des *ordo* zu unterscheiden, entsprechend auch die Subjekthaftigkeit, in der folglich nicht alle Anwesenden auf eine einzige Ebene gebracht werden. Anschließend spricht Haunerland freilich auch von der „Übernahme unterschiedlicher Rollen" (ebd. 103), aber untergeordnet unter die zuvor behauptete Gleichheit: Dies ist jedoch schon mehr von der Logik der Liturgiereform her gedacht als von SC her.

11 SC 7; vgl. Pius XI., Konstitution *Divini Cultus*, in: *Acta Apostolicae Sedis* 21 (1929) 33–41, hier 33.

Messopferdekrets des Konzils von Trient, dann – *maxime* – die eucharistischen Gestalten, dann die übrigen Sakramente, dann das verkündigte Wort Gottes; ganz am Ende heißt es: „Gegenwärtig ist er schließlich (*denique*), wenn die Kirche betet und singt, er, der versprochen hat: ‚Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen' (Mt 18,20)."[12]

Die liturgischen Diener handeln *in persona Ecclesiae*: Denn gemäß der Liturgiekonstitution besteht die fundamentale Kirchlichkeit aller liturgischen Handlungen – egal wie groß oder klein die Gottesdienstversammlung sein mag – darin, sich auf „den ganzen mystischen Leib der Kirche" zu beziehen, während das Verhältnis der aktuell Anwesenden dazu je nach „Stand [*ordo*, also Weihegrad], Aufgabe und tätiger Teilnahme" verschieden ist.[13]

Was aber besagt dann eigentlich „volle und tätige Teilnahme"? Ansatzpunkt ist die Möglichkeit, das Ganze der liturgischen Handlung – qualitativ verstanden – „voll", geistig *nach*zuvollziehen, um es dann auch „tätig" – sei es in Herz und Gesinnung, sei es in äußerem Tun – *mit*zuvollziehen.[14] Würde man jedoch das Ganze der liturgischen Handlung quantitativ auffassen, so müsste der *Nach*vollzug jedem Detail linear folgen, käme folglich einseitig in Führung, was wiederum den *Mit*vollzug ersticken müsste. Nur die Wahrung eines gewissen Abstands zum liturgischen Geschehen sichert den Vorrang des Qualitativen vor der Überforderung des Quantitativen.[15] Aus der Logik einer qualitativen *participatio* konnte das Konzil z. B. an der Beibehaltung der lateinischen Kultsprache für gewisse Teile der Liturgie festhalten.

---

[12] SC 7.

[13] SC 26.

[14] Vgl. z. B. Instruktion Musicam sacram (1967), wo zwischen verschiedenen Graden äußerer Teilnahme (MS 10, u. 28) bzw. zwischen innerer und äußerer Teilnahme differenziert wird (MS 15; ebenso EM 12). So entspricht es auch bereits SC 48, wo dies für die Darbringung des eucharistischen Opfers erklärt wird: Die Gläubigen sollen „die unbefleckte Opfergabe darbringen nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm und dadurch sich selber darbringen lernen." Was hier genannt wird, darf nicht als einander ausschließende und ablösende Alternativen missdeutet werden. Denn sogar für Liturgiker wie Lengeling 1964, 108f besteht hier eine Kontinuität zur Enzyklika Mediator Dei Pius' XII. (*Acta Apostolicae Sedis* 39 [1947] 521–600), die zwischen sakramentaler immolatio (die nur dem geweihten Priester zukommt) und geistlicher oblatio unterscheidet (die auch den Gläubigen zukommt); vgl. a. a. O. 555. Dies wird in SC 48 vorausgesetzt. Mit ihrer oblatio nehmen also die Gläubigen an der immolatio des Priesters teil. Zu beachten ist auch, dass die Liturgiekonstitution nicht etwa formuliert ‚nicht durch die Hände des Priesters, sondern gemeinsam mit ihm', sondern vielmehr „nicht nur [non tantum] durch die Hände des Priesters, sondern auch [sed etiam] gemeinsam mit ihm", was den Eigenwert der bevollmächtigten liturgischen actio gegenüber der participatio des Volkes nochmals sichert. Vgl. auch Nebel 2016, 7f.

[15] Dies übersieht Zemarek 2021, 7 in der Meinung, Verinnerlichung – als gedenkende Vergegenwärtigung – sei nur dann möglich, wenn „jeder … die gesamte rituelle Handlung sinnlich aus der Nähe wahrnehmen" könne, „und zwar nicht als passiver ‚Zuschauer', sondern als aktiv Handelnder".

1.3 Der Partizipationsbegriff in den ersten nachkonziliaren Instruktionen

In der Rezeption des Konzils ist dieser Bezug der *participatio* des Volkes zur bevollmächtigten liturgischen *actio* jedoch in den Hintergrund geraten. So wurde es möglich, dass für die *participatio* andere Bezugspunkte geltend gemacht wurden, z. B. das von der Liturgiekonstitution ebenfalls ins Licht gehobene Pascha-Mysterium.[16] Erst solche Umgewichtungen ermöglichten überhaupt, den Partizipationsbegriff zum Prinzip der Gleichheit aller Anwesenden – Kleriker wie Laien – avancieren zu lassen. Diese Begriffsentwicklung ist vom ursprünglichen Konzilswillen nicht angedacht.

Bereits die ersten Instruktionen zur Umsetzung der Liturgiereform weiten den von der Liturgiekonstitution vorgegebenen Horizont des Partizipationsbegriffs spürbar aus. Wieder lohnt sich eine Einsicht in den lateinischen Text dieser Dokumente im Blick darauf, wer Träger der *participatio* ist und worauf diese sich textlich erkennbar bezieht. Manchmal sind Erweiterungen des Sprachgebrauchs erkennbar, die der konkreteren Thematik der jeweiligen Instruktion geschuldet sind. Doch darüberhinaus kommt es auch zu theologischen Ausweitungen, die von der thematischen Eigenart der jeweiligen Instruktion nicht direkt vorgegeben sind: Insofern zeigen sich hier auch Abweichungen von der begrifflichen Ausrichtung der Liturgiekonstitution.[17]

Die Instruktion *Inter Oecumenici* weist den Partizipationsbegriff insgesamt zwölfmal auf; dabei ist sein ausdrücklicher Bezug zur liturgischen Handlung spürbar weniger greifbar.[18] Dafür wird sein Bezug aber ausgeweitet auf die gnadentheologische sowie auf die allgemeinekklesiale Ebene.[19] Einmal wird der Partizipationsbegriff explizit unterschiedslos für alle Anwesenden gebraucht, wobei sein Bezug nicht mehr (wie in SC) eine geistige Realität ist, sondern die Messe.[20] Und einmal wird die Richtung des Partizipationsbegriffs umgekehrt: von

---

16 Vgl. SC 5, 6, 61, 104, 106, 107, 109, 110; zur In-Beziehung-Setzung des Partizipationsbegriffs mit dem Pascha-Mysterium vgl. z. B. Haunerland 2009, 588. – Es gibt aber noch andere Varianten, der *participatio* zu einem neuen Gegenstand zu verhelfen, dem gegenüber dann alle – Kleriker und übrige Gläubige – gleich sind, etwa als Teilnahme aller am Heiligungsdienst der Kirche (vgl. z. B. Knop 2021, 24); ähnlich Larson-Miller 2021, 125 (hier auch als Teilnahme an der Gottesverehrung).

17 Dies als bereits legitime ‚Weiterentwicklung' anzusehen, stünde zumindest in gewisser Spannung dazu, dass der federführende Urheber dieser Instruktionen der von Paul VI. eingesetzte Liturgierat war, der – gemäß seinem Namen – nur mit der *Ausführung* der Bestimmungen der Liturgiekonstitution (lat.: *ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia*) beauftragt war.

18 Er wird nur dreimal ausdrücklich hergestellt; vgl. IOe 14; 90; 98.

19 Vgl. ebd. 8 u. 19.

20 Vgl. ebd. 15.

höhergestellten Klerikern (Mitglieder der Leitung eines Priesterseminars) zum Stundengebet niederer Alumnen-Kleriker.[21]

Die Instruktion *Musicam Sacram* gebraucht den Partizipationsbegriff 33-mal; unterschiedslos für alle wendet sie ihn explizit nur zweimal an.[22] Hauptgewicht hat eine Anwendung des Begriffs explizit auf Nichtkleriker (insgesamt 18-mal), wobei der besondere Schwerpunkt – entsprechend der Thematik der Instruktion – auf dem Gesang liegt. Die aktive Partizipation gilt folglich der gesungenen Liturgie, die immerhin dreimal als *actio* bezeichnet wird, einmal als *celebratio*.[23] Hierbei wird zweimal der Partizipationsgrad differenziert,[24] und im Rahmen von drei Begriffsvorkommen zwischen „innerer" und „äußerer" Partizipation unterschieden.[25] Eine andere Ausweitung der Verwendung des Begriffs liegt vor, indem einmal – erstmals im Rahmen dieser nachkonziliaren Instruktionen – sein Bezug der Empfang der Kommunion ist.[26]

Kaum aussagekräftig ist die (nur dreimalige) Begriffsverwendung in der Instruktion *Tres abhinc annos*. – Um so mehr Beachtung verdient dafür die Instruktion *Eucharisticum Mysterium*, in der der Partizipationsbegriff 48-mal begegnet. Der Natur dieser Instruktion, die auf die eucharistische Bildung und Katechese ausgerichtet ist, entspricht hierbei, dass das Subjekt der Partizipation stärker in Einzelkategorien ausgeweitet wird und dabei ein Schwerpunkt auf den christgläubigen „Laien" liegt.[27]

Doch markant fällt auf, dass der Begriff vermehrt auf alle Anwesenden zusammen – also unterschiedslos Kleriker und „Laien" – Anwendung findet.[28] Dabei wird der Begriff einmal auch konfessionsübergreifend für alle Christen gebraucht.[29]

Wie schon in *Inter Oecumenici* so sind auch hier in hierarchisch umgekehrter Richtung (kon)zelebrierende Priester Subjekt der Partizipation.[30] Erstmals im Rahmen solcher Instruktionen überhaupt – insgesamt viermal – wird das Paschamysterium ausdrücklich zum

---

21 Vgl. ebd. 16. – Die Instruktion DMS (1958) hat die Anwendung des Partizipationsbegriffs auf Priester vermieden und stattdessen noch von einer „*adsistentia*" gesprochen (vgl. ebd., Titel vor Nr. 38). SC kennt diese Anwendung des Partizipationsbegriffs ebenfalls nicht.

22 Vgl. MS 58 u. 64.

23 Vgl. ebd. 5; 9; 10.

24 Vgl. ebd. 10 u. 28.

25 Vgl. ebd. 15.

26 Vgl. ebd. 23c.

27 Träger der Partizipation sind z. B. Kinder, Ausländer, Kranke/Sterbende, Mitglieder von Laiengemeinschaften; vgl. EM 14; 19; 26; 39.

28 Vgl. ebd. 3a; 3b; 7; 8; 12; 16; 26; 42.

29 Vgl. ebd. 8.

30 Vgl. ebd. 43.

Bezugspunkt,[31] ansonsten auch sehr häufig der Kommunionempfang,[32] der an der Liturgie[33] bzw. am eucharistischen Opfer teilnehmen lässt.[34] Wie schon in *Musicam Sacram*, so wird auch hier zwischen innerer und äußerer Partizipation differenziert.[35] Der Begriff begegnet auch erstmals im Rahmen der Dialogik zwischen liturgischem Diener und Gottesdienstversammlung.[36]

Eine entscheidende Weichenstellung richtet sich aber gegen die Tragweite der *actio*; die Instruktion dreht nämlich die vorhin aus dem Konzil (SC 7) angeführte Rangordnung der Gegenwartsweisen Christi um 180 Grad um:

> „Gegenwärtig ist er [Christus] in der Versammlung der Gläubigen, die in seinem Namen zusammenkommen (vgl. Mt 18,20). Gegenwärtig ist er auch in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden. Im eucharistischen Opfer aber ist er gegenwärtig sowohl in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht […] wie auch, und zwar vor allem, unter den eucharistischen Gestalten".[37]

Die liturgische Handlung als Gegenwartsweise Christi, im Konzilstext auf erstem Rang, wird hier überhaupt nicht mehr erwähnt; sie scheidet daher als Bezugspunkt für die Teilnahme des Volkes aus.

1.4 Widerstreit zweier Konzilsrezeptionen

Doch umgekehrt lehrt Papst Paul VI. in einem höherrangigen Lehrschreiben, der Enzyklika *Mysterium Fidei* (1967) gleich zu Beginn:

> „Bei der Erneuerung der Liturgie hielten die Konzilsväter in ihrer pastoralen Sorge für das Wohl der Gesamtkirche nichts für wichtiger, als die Gläubigen zu ermahnen, dass sie mit unversehrtem Glauben und größter Frömmigkeit tätig an der Feier dieses

[31] Vgl. ebd. 10; 13; 25; 50.
[32] Vgl. ebd. 3a; 3b; 7; 8.
[33] Vgl. ebd. 12 u. 31.
[34] Vgl. ebd. 3e; 12; 31; 36.
[35] Vgl. ebd. 12.
[36] Vgl. ebd. 20.
[37] Ebd. 9; zitiert nach: Nachkonziliare Dokumentation (1967), 49, 51.

> hochheiligen Geheimnisses teilnehmen und dieses gemeinsam mit dem Priester Gott als Opfer für das eigene und das Heil der ganzen Welt darbringen […]".[38]

Indem hier die Teilnahme des Volkes ausdrücklich auf die Darbringung des Opfers ausgerichtet ist, gilt sie der Liturgie als „heiliger Handlung", als *actio sacra praecellenter* (SC 10); indem dabei der Priester nicht unerwähnt gelassen wird, ist sowohl SC 7 als auch SC 48 (wenn auch in etwas verkürzter Formulierung) aufgenommen; und dies alles wird feierlich als Wille der Konzilsväter erklärt.

Wir stehen hier vor dem Widerstreit zweier Rezeptionen des Zweiten Vatikanischen Konzils, die eigentlich gegensätztlich sind, sich aber kurioserweise beide in denselben Jahren auf die Autorität desselben Papstes stützen. Als Siegerin dieses Streites ist eindeutig jene Rezeption hervorgegangen, die der liturgischen Handlung keine Bedeutung mehr zumisst. Da somit für die *participatio* des Volkes kein klarer und objektivierbarer Bezugspunkt mehr erscheint, ist es konsequent, dass das Volk schlechthin an erste Stelle avanciert.[39] So erklärt sich schließlich die Formulierung der allerersten rubrikalen Bestimmung des nachkonziliaren *Ordo Missae*, aber auch die oben erwähnte Definition der Eucharistiefeier gemäß der Grundordnung des Messbuchs, die den Priester, bevor sie ihn ohnehin erst an zweiter Stelle in seinem Handeln ausspricht, als Versammlungsvorsitzenden und daher in seinem Volksbezug vor Augen stellt.

Im Hintergrund dieser radikalen Umkehrung steht ein paradigmatischer Sprung, der hier nur kurz angedeutet sei;[40] es war der päpstlich beauftragte Leiter der Umsetzung der Liturgiereform, Annibale Bugnini, der diesen Paradigmenwechsel in seinen Leitprinzipien freimütig als „neue Akzentuierung für die liturgischen und sakramentalen Handlungen" konzipierte und forderte: „Sie müssen immer mehr zu ‚Feiern' werden."[41] Somit tritt konzeptionell die Dimension der ‚Feier' an die Stelle der Dimension der „Handlung". Das Wort „Eucharistiefeier"

---

[38] Paul VI., Enzyklika *Mysterium fidei*, kurz nach dem Beginn (vgl. *Acta Apostolicae Sedis* 57 [1965] 753–774, hier 753). Deutsch nach https://www.vatican.va/content/paul-vi/de/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_03091965_mysterium.html.

[39] Das wird von nicht wenigen Liturgiewissenschaftlern zu Unrecht als entscheidender Wille des Konzils selbst angesehen. So formuliert z. B. Stuflesser 2021, 82: „Die Liturgie ist gemäß Art. 26 der Liturgiekonstitution ‚die Feier der ganzen Kirche'. Sie geht also nicht mehr von einem (über-)betonten Rollenunterschied aus, sondern von der grundsätzlichen Gleichheit aller Getauften". Hier wird ein Text als Reformwunsch verstanden, der in Wirklichkeit nur eine theologische Beleuchtung ist. Denn liest man die (soeben ungenau zitierte) Stelle in SC 26 nach, werden gerade die Unterschiede der Anteilnahme herausgestellt und die liturgischen Handlungen selbst in ontologischer Hinsicht als gesamtekklesial, nämlich den ganzen mystischen Leib der Kirche betreffend, betont; vgl. dazu bereits im Haupttext weiter oben sowie Anm. 10.

[40] Zu Näherem siehe Nebel 2014.

[41] Bugnini 1988, 62.

bürgert sich erst infolgedessen im kirchlichen Sprachgebrauch ein; für eine Messfeier im überlieferten katholischen Ritus ist diese Bezeichnung bis heute ungebräuchlich.

2 Der *Ordo Missae* als literarisches Genus – historischer Rückblick

Damit aber ändert sich nicht weniger als der Begriff des *Ordo*, der dem Genus des *Ordo Missae* zugrunde liegt. Grundsätzlich meint das Wort *Ordo*, liturgisch gesehen, schlicht und einfach eine schriftlich vorliegende Ordnung. Doch was dies näherhin besagt, unterlag einem mehrfachen historischen Wandel.[42] In der Spätantike und im frühen Mittelalter waren für die römische Liturgietradition die sogenannten *Ordines Romani* prägend. Das waren – ausgehend vom stadtrömischen *Ordo Romanus Primus* (Anfang 8. Jahrhundert) – mehr oder weniger entfaltete Beschreibungen aller Zeremonien, die mit einer Liturgie irgendwie zusammenhingen. Sie bildeten die Grundlage für das, was dann in das *Pontificale Romanum* einging; Hauptbezugspunkt dieser alten *Ordines* war – wenn auch nicht ausschließlich – die Bischofsliturgie.

Doch im Lauf des Frühmittelalters begann sich auch ein neues Genus liturgischer Fixierungen zu entwickeln, der *Ordo Missae*. Ansatzpunkt hierfür war die Frömmigkeit des Zelebranten. Das Gerüst für deren Darstellung bestand in den knappen, den Messritus betreffenden Angaben der alten Sakramentare,[43] identisch mit ganz wenigen Eckdaten der alten *Ordines Romani*: Dieses Gerüst fungierte als Ortsangabe für teilweise lang ausgedehnte Bußgebete. Mit der Zeit wurde der einseitige Bußcharakter der Frömmigkeit aber ausgeglichen mit einem stärkeren Bezug der Gebete zur liturgischen Handlung. Dies hat über Jahrhunderte manche Ausreifung und Abklärung erfahren.[44]

Wichtig ist nur, dass, ausgehend vom franziskanischen *Ordo* des 13. Jahrhunderts, dem sogenannten *Indutus planeta* des Haymo von Faversham (ca. 1200–1243),[45] nicht nur die Gebete des Zelebranten, sondern auch seine Gesten genau festgehalten wurden. Auch dies reifte daraufhin immer weiter aus. Die tridentinische Gestalt des *Ordo Missae* ist – geschichtlich gesehen – Endpunkt dieser Ausreifungen: Die frommen Gebete des Zelebranten sind in Ausmaß und Inhalt präzise auf sein liturgisches Tun abgestimmt, und die Gestik hat – von Übertriebenem und Missbräuchlichem befreit – zu einer tragfähigen Konsolidierung gefunden. Von dieser Genese her erklärt sich also, dass die rubrikalen Bestimmungen dieses *Ordo Missae* an

---

42 Vgl. dazu Nebel 2012, v. a. die – das Gesamte auswertende – vorweg gebotene Orientierung ebd. I*f.

43 Auf die Bedeutung der alten Sakramentare (*Gelasianum Vetus*, *Gregorianum*) als Anknüpfungspunkte für die Entstehung des frühmittelalterlichen *Ordo Missae* wies im Anschluss an meinen Vortrag dankenswerterweise Uwe Michael Lang hin.

44 Vgl. als Erstorientierung hierzu Luykx 1960.

45 Vgl. Van Dijk 1963, 3–14.

erster Stelle vom Priester sprechen: Denn das literarische Genus will überhaupt nur das liturgische Tun des Zelebranten (unter Einschluss der übrigen Kleriker) ausdrücken. Ein Vorentscheid über das, was Liturgie im grundsätzlich theologischen Sinne sei, ist damit nicht gegeben (zumindest nicht bewusst und explizit).

Im Blick auf dieses Genus des *Ordo Missae* muss auch die generelle Bestimmung des Zweiten Vatikanischen Konzils verstanden werden, dass die Anteile des Volkes sorgfältig in den Rubriken berücksichtigt werden sollen.[46] Es geht also eigentlich darum, der Teilnahme der Gläubigen an der heiligen Handlung des Zelebranten auch verbindlichen schriftlichen Ausdruck zu verleihen; es geht also um eine Art gradueller Weiterentwicklung des literarischen Genus des *Ordo Missae*.

Was aber in der Liturgiereform entstanden ist, lässt demgegenüber einen neuen Begriff von *Ordo* durchscheinen. Denn es geht um eine Ordnung des Gesamtablaufs einer Gottesdienstversammlung, *innerhalb der* dem Zelebranten eine Vorsitzrolle und – wiederum innerhalb derselben – auch eine bevollmächtigte Handlung der Verkündigung und des sakramentalen Vollzugs zukommt. Persönliche Gebete des Zelebranten sind zwar noch hie und da vorhanden, fallen aber kaum mehr ins Gewicht.[47] Dies ist jedoch keine Rückkehr zum Zeremoniell der spätantik-mittelalterlichen *Ordines Romani*, die ja das Volk so gut wie nicht erwähnten. Entstanden ist ein neues literarisches Genus, wenn auch mit dem alten Titel „*Ordo Missae*".

2.1 Die „ikonische" Gestalt des traditionellen liturgischen Ritus

Wenn aber das literarische Genus sich ändert, muss weiter gefragt werden, was es eigentlich beinhaltet, also wie gemäß seiner Beschreibung der Gesamtablauf der liturgischen Feier aufzufassen ist. Handelt es sich um einen kultischen Ritus oder etwa um ein umfassendes Zeremoniell? Zeremonien sind äußere Vollzüge, die rasch zur Äußerlichkeit abdriften können. Der Begriff des Ritus zielt hingegen auf die liturgische Handlung. Beidem, dem Ritus im engeren Sinn wie den ihn umgebenden Zeremonien, ist im konkreten Erleben Unbeliebigkeit eigen. Ihre historische Genese liegt vielfach im Dunkeln; sie mag teilweise vom Glauben, teilweise von säkularen Umständen herrühren. Aber ihre Deutung schwang sich im Lauf der Zeit zu einem Niveau auf, das man als „ikonisch" bezeichnen könnte. Alle liturgischen Vollzüge sind gleichsam „Ikonen", entweder in allegorischer Deutung für Gegebenheiten der Heilsgeschichte, worin der Charakter christlicher Liturgie als Heilsgedächtnis aufscheint, oder aber (unter

[46] Vgl. SC 31.

[47] Daher ist es nicht ganz inkonsequent, wenn sogar deren völlige Abschaffung oder Freistellung gefordert wird; vgl. Sekretariat der Studienkommission 1995, 264f.

neuplatonischem Einfluss) für die himmlische Liturgie, wie auch die einzelnen Weihestufen der Kleriker als Abbild für die himmlische Hierarchie gesehen werden. Hier gibt es tiefgreifende Berührungspunkte zu ostkirchlichen Liturgien.

Dabei erheben die konkreten Deutungsversuche weder wissenschaftlichen noch Glaubensanspruch. Entscheidend ist vielmehr, was all diesen Deutungen gemeinsam ist, nämlich eine grundlegende Auffassung des Ritus als einer Schwelle zwischen Zeit und Ewigkeit. Die Charakterisierung des Ritus als „ikonisch" will genau dies aussagen. Die Unbeliebigkeit liturgischer Vollzüge, „ikonisch" aufgefasst, hat daher einen sakralen Charakter.[48] Demgegenüber bleibt die Einforderung dieser Unbeliebigkeit durch kirchliche Gesetzgebung und Approbation sekundär, und zwar *der Sache nach* auch dann noch, wenn die gesetzgebende Autorität im Laufe der Zeit, vor allem seit dem Trienter Konzil, im kirchlichen Erleben in den Vordergrund tritt.

Eine solche „ikonische" Dimensionierung des Ritus ist nicht lokal eingrenzbar, und zwar weder in synchroner noch in diachroner Hinsicht. Die einzelne konkrete Liturgie erscheint den Beteiligten immer nur als zeitlich-örtlicher Ausdruck dessen, was „universal" gegeben ist – sowohl synchron als auch diachron. In diachroner Hinsicht darf dies nicht missverstanden werden als starre Festschreibung einer bestimmten Ritusgestalt gegen jede Entwicklung.[49] Liturgie entwickelt und wandelt sich in lebendiger Tradition stets; der hier ins Auge gefasste „ikonische" Zugang besagt lediglich, dass historische Wandlungen der Liturgie nicht – zumindest nicht maßgebend – Gegenstand eines aktuellen Erlebens sind, so dass der Eindruck des „Immerwährenden" *in dieser Hinsicht* überwiegt. Insofern erfahren sich jene, die vor Ort eine Liturgie vollziehen und an ihr teilnehmen, wenigstens unterschwellig als gleichsam hinzutretend zu einer wesentlich umfassenderen Gemeinschaft, und Kontinuität der Tradition nimmt wesensgemäß einen markanten Stellenwert ein.

2.2 Die pastorale Neuausrichtung

Soweit skizzenhaft ein Versuch, das historisch gewachsene Wesen des liturgischen Ritus zu charakterisieren! All dies steht aber beim literarischen Genus des heutigen katholischen *Ordo Missae* nicht mehr im Vordergrund. Was hier *Ordo* besagt, ist nicht „ikonisch" gemeint, sondern in erster Linie pastoral. Der Schwerpunkt liegt auf der konkreten örtlichen Zusammenkunft der Gläubigen. Der *Ordo* kennt freilich Gestaltungsprinzipien, die über das Lokale

[48] Vgl. auch Nebel 2009, 192f.

[49] Auf diese wichtige Differenzierung machte mich im Anschluss an meinen Vortrag bei der Tagung freundlicherweise Dominik Burkard aufmerksam.

hinausweisen und weltweite Identität erkennen lassen, und von denen einige auch gemeinsam sind mit der früheren rituellen Gestalt und insofern Spuren geschichtlicher Kontinuität einbringen. Indem aber das pastorale Anliegen an die Stelle der „ikonischen" Ausrichtung tritt, bleibt alles, was diachron wie synchron universal ist, auf der Ebene einer Hintergrundschwingung. Das anwesende Volk versteht sich daher nicht als zu dieser Universalität bloß hinzutretend; das Universale hat vielmehr die Stellung von Rahmenbedingungen, und entscheidend wird deren eigentümliche lokale pastorale Umsetzung und Füllung.

Während der bisherige *Ordo Missae* als literarisches Genus ursprünglich eine Ordnung persönlicher Frömmigkeit des Zelebranten war, in welche dann nach und nach alle Gesten eingefügt wurden, so dass ein Gesamtbild des Ritus als liturgischer Handlung entstand, steht im Zentrum dessen, was *Ordo* gemäß dem neuen literarischen Genus ausdrücken will, nicht mehr wirklich der Ritus. Seine Intention ist eine andere: Man könnte das neue literarische Genus des *Ordo Missae* etwa beschreiben als dialogische Regelung einer örtlichen Zusammenkunft von Gläubigen.

Die Vollmacht geweihter Amtsträger in Wort und Sakrament, die damit verbundene sakramentale „Gültigkeit", damit auch rein theologisch Liturgie als bevollmächtigte Handlung – alles Aspekte, die eisern lehramtlich verteidigt bleiben – sind in diesen Gesamtrahmen eingebaut. Die Gewichtung ist hierbei entscheidend: Der Gestaltungsschwerpunkt ist das dialogische Gegenüber von Versammlungsvorsitzendem und Gottesdienstversammlung. Was aber in dieses Gegenüber integriert bleibt, drückt jenen alten Kern katholischen Sakraments- und Amtsverständnisses aus, der bis heute im ökumenischen Dialog eine hartnäckige Hürde bleibt.

Aber der alte katholische Kern und der neue dialogische Rahmen treten auch in eine Wechselwirkung miteinander, die – wie jüngste Sensibilisierungen angesichts der Missbrauchskrise erkennen lassen – für das Verhältnis von Gottesdienst und Macht eine neue Problematik provoziert.[50] Hierbei werden Ansätze zur Kritik an der Liaison von altem Kern und neuem Rahmen deutlich, in denen eine Bewegung, die vor einigen Jahrzehnten von den Riten katholischer Tradition euphorisch wegführte, in weiterer Fortsetzung dieselben plötzlich, wie in einer ungewollten Kreisbewegung, neu plausibel erscheinen lassen könnte.[51]

Aber dürfte man den neuen dialogischen Rahmen nicht auch „ikonisch" auffassen, etwa als „Ikone" des dialogischen Gegenübers zwischen Gott und den Menschen bzw. zwischen Christus und seinen heutigen Jüngerinnen und Jüngern, oder in dem Sinne, dass die hierarchisch

[50] Vgl. hierzu Böntert 2021; Hinweise dazu verschiedentlich in dieser Abhandlung.

[51] Denn auch für die lateinische liturgische Tradition gilt, was Miron 2021, 154f, für die ostkirchliche Liturgie lapidar festhält, dass sie es „nicht als erstrebenswertes Ziel ansieht, innerweltliche Machtverhältnisse innerhalb und außerhalb der Kirche im Gottesdienst zu manifestieren", was auch – sogar von distanzierten Gläubigen – so wahrgenommen werden kann (vgl. ebd. 158).

gegliederte Gottesdienstgemeinde „Ikone" der Kirche sei?[52] Doch für eine „ikonische" Wirkung ist hierbei der Eindruck von Unbeliebigkeit zu wenig durchdringend. Die pastorale Ausrichtung räumt bewusst viel Gestaltungsspielraum ein. Will man das Gegenüber von Priester und Gemeinde in Zusammenhang bringen mit dem Gegenüber von Gott und Mensch, so liegt dies daher weniger „ikonisch" als vielmehr im Sinne einer Theologisierung nahe – dies freilich unter Beanspruchung kirchlicher Glaubensgrundlage. Da es dabei aber weniger um ein repräsentierendes Abbild des Ewigen geht,[53] kommt in dieser theologischen Auffassung liturgischer Dialogik ein Aktualismus[54] zum Zuge, der – mehr oder weniger ausgeprägt – das Feiern der Liturgie als aktuelles Offenbarungsgeschehen[55] begreifen lässt. Liturgie ist demzufolge Medium einer im Jetzt immer weitergehenden Offenbarung, deren Zeuge das anwesende Volk ist.

3 Das Verhältnis zwischen Volk und kirchlicher Autorität

Indem die alte Potenz des „Ikonischen" nicht mehr angestrebt wird, tritt zwangsläufig eine andere Autoritätsgrundlage des *Ordo* in den Vordergrund: die des kirchlichen Rechts aufgrund der päpstlichen und bischöflichen Approbation. Mehr als der konkreten sonntäglichen oder werktäglichen Gottesdienstversammlung bewusst werden kann, wird das Volk in der korrekt gefeierten neuen Liturgie mit einer Versammlungsordnung konfrontiert, deren unmittelbare Autorität positiv-juridischen Charakter hat. Dabei darf das Aktualistische dieser juridischen Autorität betont werden, denn sie versteht sich nicht in erster Linie als Bestätigung übergreifender Tradition, wovor sie sich ja folglich zurücknehmen würde. Im Horizont grundlegender liturgischer Neugestaltung versteht sie sich vielmehr als Instanz verbindlicher Festlegung dessen, was aus der vorausgehenden Tradition relevant bleiben soll und was nicht, und in welchem Sinne es relevant bleiben soll und in welchem nicht. In welchem Ausmaß hierbei die gesetzgebende Autorität sich vor dem Willen des Zweiten Vatikanischen Konzils zurücknehmen kann,

---

[52] Letztgenanntes entspricht einem Vorschlag, den Helmut Hoping im Anschluss an den dieser Abhandlung zugrundeliegenden Vortrag dem Referenten mündlich unterbreitet hat.

[53] Vgl. z. B. Haunerland 2021, 108, der die Symbolfunktion des liturgischen Vorstehers mit der eines Parlamentspräsidenten vergleicht, der Symbol für die Rechtmäßigkeit der parlamentarischen Versammlung ist.

[54] In diesem Sinne verwendet Knop 2021, 28 den Ausdruck „ikonisch" (in Abgrenzung von „indexikalisch"), gebraucht also die Worte anders als hier. Was sie mit „indexikalisch" meint, dürfte eher in die Richtung dessen weisen, was hier mit „ikonisch" angesprochen werden soll. Nicht ganz auszuschließen ist in dem Aktualismus die von Knop ausgesprochene „Gefahr, dass die Gläubigen (oder der Priester) die Messe als Passionsspiel und rituelle Nachstellung der Abendmahlsüberlieferung und den (oder die Kon-) Zelebranten als ‚Darsteller' Jesu missdeuten" (ebd. 29).

[55] So z. B. Messner 2009, 187.

ist ein Fragepunkt, der angesichts mancher bisher gemachter Beobachtungen nicht unberechtigt erscheint.

Der 1870 zum Dogma erhobene päpstliche Jurisdiktionsprimat hat folglich für den *Ordo Missae* heutiger römischer Liturgie ein Maximum an Bedeutung, wie es bisher in der Kirchen- und Liturgiegeschichte nie angestrebt worden war. Als Bedeutungsmaximierung ist dies aber wiederum kaum erkennbar.

3.1 Verschleierung in der Vergangenheit

Irreführend ist nämlich bereits die Titulierung des früheren Messbuchs, die lautete: „Römisches Messbuch, gemäß dem Dekret des hochheiligen Konzils von Trient wiederhergestellt",[56] worauf dann in den weiteren Titel über Jahrhunderte hin die päpstliche Autorität unter namentlichen Nennungen aufgenommen wurde. Seit jeher konnte dies den Eindruck erwecken, als würde auch die bisherige katholische Liturgie vorrangig auf päpstlichen Festlegungen beruhen. So wirkt auch der Anfang der Approbationsbulle *Quo Primum* von Papst Pius V. Erst im weiteren Verlauf der Bulle ist fast beiläufig die Rede davon, dass es viel grundlegender um eine Observanz dessen geht, was „*a sacrosancta Romana Ecclesia* […] *tradita*", also von der Kirche seit jeher „überliefert" wurde. Diese fundamentale Ebene wird durch die Vorlagerung kirchlicher Dekretierung überdeckt. Diese tiefergehende Basis des „einfach nur Tradierten" ist in den überlieferten Riten durchaus – und faktisch auf voller Linie – vorhanden, und zwar in einer Selbstverständlichkeit, die damals offenbar keine längeren Ausführungen veranlasste.[57]

3.2 Heutige Lage und Überdeckung

Wie aufgezeigt, wurde jedoch in der heutigen liturgischen Ordnung das Fundament der *traditio* so nicht weitergeführt: Die vorausgehende Tradition wurde vielmehr zum Fundus, aus dem man geschöpft hat. Angesichts eines grundlegend in die Liturgie eingreifenden Reformwerks[58] tritt somit die approbierende kirchliche Autorität der gesamten bisherigen Tradition gegenüber. Erst dadurch avanciert *tatsächlich* der Jurisdiktionsprimat des Papstes zu maximaler Relevanz.

---

[56] *Missale Romanum ex decreto sacrosancti Concilii Tridentini restitutum*. Missale Romanum 1570.

[57] Deshalb wird auch heute, Jahrzehnte seit Aufhebung der Ritenkongregation, die Zelebration im überlieferten katholischen Ritus aus sich selbst heraus als unbeliebig und bindend erfahren, nicht erst aus juridischer Observanz.

[58] Vgl. Weimann 2017, v. a. 102–106, sowie Lang 2017, 159–165 (Die nachkonziliare Liturgiereform im historischen Vergleich).

Der Charakter des neuen Messritus hat das Gottesvolk aus der vorausgehenden Tradition spürbar herausgeführt. Das hat zwei Gesichter: Von der einen Seite wird es als Aufbruch erfahren, von anderer Seite werden jedoch Zweifel an dieser Reichweite des päpstlichen Jurisdiktionsprimats wach.[59] Folgende Fragen müssen erlaubt sein: Kann dem Papst die Vollmacht zukommen, die Gesamtheit des Kirchenvolks von einem zäsurfreien Anschluss an die liturgische Vergangenheit zu trennen und somit in einen Traditionsbezug zu steuern, der – so gut und kenntnisreich auch immer es gemeint sein mag – selektiv bleiben muss? Wird durch die hiermit erfolgte Gegenübersetzung von „Jetzt" und „Tradition" das Volk nicht liturgisch – und damit auch überhaupt kirchlich – geschichtslos? Die Kirche kann neue Ritusgestalten zwar gültig approbieren; aber kann sie ihre Priester und gar die Gesamtheit des Kirchenvolks auf eine solche Abweichung von der Tradition verpflichten? Steht es ihr zu, die Abweichung als Traditionsfortschritt zu deklarieren? Liefe dies nicht auf willkürliche (bzw. nur auf Gelehrtenmeinungen beruhende) Festlegung dessen hinaus, was lebendige Tradition ist und was nicht? Hätte dann nicht eine Jetztzeit absolute Macht über jahrhundertealte kontinuierliche Entwicklungen?

Das Dogma des Jurisdiktionsprimats gibt als Reichweite päpstlicher Vollmacht einerseits Glauben und Sitten, andererseits Disziplin und Leitung an.[60] Wird darunter nun eine Liturgiereform subsummiert, so wird die Liturgie schwerpunktmäßig als „Disziplin", der Aspekt durchgreifender Reform hingegen als „Leitung" greifbar. Die als Disziplin aufgefasste Liturgie ist folglich Instrument einer päpstlichen Leitung, welche aktiv und verbindlich das Leben der Gesamtkirche in eine neue Richtung weisen will; Liturgie wird zum Werkzeug ausgeübter Kirchenführung.

Diese Konsequenz für das Kirchenbild wird zu wenig wahrgenommen, denn im konkreten Erleben des modernen katholischen Gottesdienstes ist diese maximale Relevanz päpstlicher Jurisdiktionsvollmacht nicht wahrnehmbar. Daher treten auch die eben gestellten Anfragen – zumal der zeitliche Abstand zur Liturgiereform stets größer wird – kaum (noch) ins Bewusstsein. Im Vordergrund des gottesdienstlichen Erlebens steht vielmehr die pastorale Ausrichtung der Dialogik zwischen Vorsitzendem und Versammlung und alle dabei eingeräumten Spielräume konkreten Eingehens auf die anwesende Gemeinde. Da die Gemeinde als ganze entscheidendes äußeres Subjekt der Feier ist, liegt die Mitsprachemöglichkeit der Gläubigen für die Möglichkeiten der konkreten Gestaltung ganz auf der Linie des pastoralliturgischen Selbstverständnisses liturgischer Ordnung.

Dennoch bleibt die Kehrseite dessen bestehen, die juridische Dekretierung der liturgischen Grundordnung durch die kirchliche Autorität. Spürbar wird dies freilich erst, wenn

---

[59] Vgl. Ratzinger 2008, 143f; vgl. auch bereits Gamber 1980, 60–68.

[60] Vgl. Denzinger / Hünermann 1991, Nr. 3064.

die römische Autorität gegen zu große Freizügigkeiten liturgischer Gestaltung Einspruch erhebt, wie dies z. B. in den Instruktionen *Liturgiam Authenticam* (2001) oder *Redemptionis Sacramentum* (2004) der Fall war. Diese kirchlichen Bestimmungen betreffen nicht nur die Zelebranten (wie dies in früherer Zeit bei den meisten Bestimmungen der Ritenkongregation der Fall war), sondern das gesamte Gottesvolk. So kommt es – sofern die Kommunikation zustande kommt – zu dessen Direktkonfrontation mit kirchlicher Rechtslage. Das ist gegenüber früheren Zeiten in dieser Intensität neu; von daher ist verständlich, dass die besagten römischen Instruktionen vielfach auf Befremden und Widerspruch gestoßen sind bzw. kaum realen Einfluss auf das liturgische Leben in der Kirche hatten.

Würde man diese Konfrontation des Volkes mit dem autoritativen Recht der Kirche im Sinne der früheren Gestalt römischer Liturgie deuten, käme man unvermeidlich zum Eindruck einer Klerikalisierung des Volkes,[61] denn das gesamte Volk wird von höchster Stelle zur Observanz gerufen und avanciert folglich zum offiziellen Exekutor kirchlichen Rechts. Die geweihten Amtsträger haben hierbei nur Aufsicht und Letztverantwortung.

3.3 Quintessenz

Die alte Gestalt katholischer Liturgie ist im Kern tradierter kirchlicher Brauch, worüber sich (etwas selbstherrlich und irreführend) der Eindruck eines Vorrangs kirchlicher Dekretierung schiebt. In der heutigen katholischen Liturgie ist dagegen die tradierte Substanz als solche weggebrochen, da Prämissen einer zeitbedingten Reform den Rahmen festlegen, innerhalb dessen die einzelnen Elemente der Tradition zugelassen bleiben. Daher besteht nun die erstrangige Grundlage liturgischer Ordnung in kirchlicher Approbation, die aber ihrerseits in den Hintergrund tritt vor dem Eindruck pastoraler Anpassungsfähigkeit.

4 Die *plena et actuosa participatio*

Eben war die Rede von der gesamten aktuellen Gottesdienstversammlung als tragendem Subjekt der liturgischen Feier. Diese Formulierung kann theologisch missverständlich sein, da zum theologischen Wesen christlicher Liturgie gehört, dass Christus – in der Kraft des

[61] Das ist nicht so abwegig wie es vielleicht auf ersten Blick scheinen mag: Aus ganz anderer Perspektive wird nämlich die konsequente Subjekthaftigkeit des ganzen Gottesvolkes mit der Idee bekräftigt, alle beim Gottesdienst Anwesenden könnten ein eigenes liturgisches Gewand tragen (so Hauner-land 2021, 101 Anm. 3).

Heiligen Geistes – ihr entscheidendes Subjekt ist. Demgegenüber müssen menschliche Subjekte radikal sekundär bleiben. Im traditionellen Konzept des Ritus war dieses Gefälle zwischen Christus und Mensch auf die bevollmächtigten liturgischen Diener konzentriert, also auf den Zelebranten und seine ebenfalls dem Klerus angehörige Assistenz. Dies wurde rituell eindeutig ausgedrückt. Das anwesende Volk jedoch war gerufen, an dieser bevollmächtigten liturgischen Handlung, der *actio*, teilzunehmen: Wir berühren hier also wiederum den konziliaren Leitgedanken der „bewussten und tätigen Teilnahme" der Gläubigen. Es war aber bereits zu sehen, dass in Abweichung vom Konzilswillen der ursprüngliche Anknüpfungspunkt dieser *participatio*, die sichtbare sakramentale Handlung, in der Liturgiereform faktisch übergangen wurde. Indem man paradigmatisch von der *actio* des Zelebranten zur gemeinsamen *celebratio* aller überging, trat das Objekt dieser *celebratio* in den Vordergrund, nämlich das Pascha-Mysterium.

Im Pascha-Mysterium besteht folglich das, woran alle „teilnehmen" sollen. Doch dieses darf dann nicht nur Objekt, sondern muss auch entscheidendes Subjekt der Liturgie sein: Ausgehend von der berühmten Mysterientheorie des Benediktinermönchs Odo Casel (1886–1948) wäre es in der Tat so zu denken;[62] diese Theorie steht zweifellos im theologischen Hintergrund mancher Absichten der Liturgiereform.[63]

4.1 Das Pascha-Mysterium im Ordo Missae

Das Innerlich-Theologische muss freilich seinen liturgischen Ausdruck finden; der *Lex credendi* muss die wahrnehmbare und vollziehbare *Lex orandi* entsprechen. Es muss daher Ausschau gehalten werden nach einer objektivierbaren äußeren Gegebenheit der liturgischen Feier, an der die Zentralität des Pascha-Mysteriums verbindlich festgemacht und erlebbar werden kann; außerdem bedarf das, was Subjekt der Liturgie sein soll, umso mehr der Klärung seiner Gegenwartsweise. Wohl nirgendwo anders wird in der heutigen Messliturgie das Pascha-Mysterium markanter auf den Punkt gebracht als nach den eucharistischen Einsetzungsworten im Ruf des Volkes „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit." Diese Worte richten sich akklamatorisch an Christus. In welcher Gegenwartsweise aber ist Christus hier gemeint?

---

[62] Casel 1931, 359 bringt dies z. B. in folgender Aussage auf den Punkt: Die Priester „opfern also, indem sie konsekrieren; sobald sie konsekriert haben, ist der Herr da als Priester mit seinem Opfer".

[63] So formuliert Bugnini 1988, 61 (ders. 1983, 50) in seinen Leitprinzipien zur Liturgiereform, dass das Paschamysterium „im Sakrament der Kirche lebt und Mysterium der Gottesverehrung [*mistero di culto*] geworden ist".

Eingeleitet wird diese Akklamation durch den Ruf des Priesters (oder des Diakons) *Mysterium fidei* – „Geheimnis des Glaubens". Da der Ort direkt nach den „Herrenworten" der sakramentalen Einsetzung ist, kann ein Bezug zur Eucharistie nicht abgestritten werden.[64] Ist dieser Bezug aber so erlebbar, dass jene, die diese Akklamation beten, unwillkürlich den sakramental gegenwärtigen Erlöser anreden? Das wäre wohl erst möglich mit einer Geste des Hinweises auf die eucharistischen Gaben vonseiten dessen, der *Mysterium fidei* ruft (wie dies von nicht wenigen Zelebranten praktiziert wird). Doch der *Ordo Missae* kennt hier lediglich die Bestimmung „dann spricht oder singt er" (*deinde dicit*). Der Ort der Akklamation im direkten Anschluss an die Wandlung wird somit nicht auf die Ebene eines im konkreten Erleben verankerten sakramentalen Bezugspunkts gebracht; diese Konkretheit der Anrede des eucharistisch gegenwärtigen Herrn ist daher theologisch auch nicht intendiert. Vorrangig ist vielmehr das Pascha-Mysterium „in sich". Dessen sakramentale Gegenwart bleibt ein untergeordneter Gesichtspunkt, entsprechend auch die sich auf das Sakrament beziehende liturgisch-sakramentale *actio*. Die demgegenüber „übergeordnete" Gegenwartsweise ist zu denken als pneumatische Christus-Präsenz im Raum der feiernden Gemeinde, allerdings nicht nur generell, sondern hier vor allem angesichts dessen, was dieser Augenblick der Liturgie in der Gemeinde bewusst werden lassen will – also angesichts des der besagten Akklamation direkt vorausgehenden, mit dem Pascha-Mysterium engstens verbundenen „Einsetzungsberichts", der ja nicht nur als Teil des „Hoch*gebets*", sondern immer auch im Sinne von Verkündigung aufzufassen ist (mehr dazu weiter unten).

4.2 Participatio *und pneumatische Christusgegenwart*

Der Vorrang der Christusgegenwart im Raum der feiernden Gottesdienstversammlung entspricht nun gerade der Instruktion *Eucharisticum Mysterium*, die – wie aufgezeigt – die pneumatische Gegenwartsweise Christi inmitten derer, die in seinem Namen versammelt sind, in direkter Umkehrung der Reihenfolge im Konzil, an die erste Stelle rückte. Biblisch wird diese Gegenwartsweise – sowohl in besagter Instruktion wie in SC 7 – begründet mit Jesu Zusage „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen" (Mt 18,20). Doch damit ist der Begriff der *participatio actuosa* des Gottesvolks zumindest nicht vollständig kompatibel. Denn man kann an diese Zusage Jesu das Konzept der *participatio* höchstens innertheologisch herantragen, also als *Lex credendi* – in dem Sinne, dass denen, die in Christi Namen versammelt sind, Jesus in seinem unsichtbaren himmlischen Gebet zum Vater nahekomme und sie so an seinem Beten teilnehmen lasse. Doch man kann

[64] Dies merkte im Anschluss an meinen Vortrag dankenswerterweise Sven Conrad an.

das Matthäuswort nicht auch äußerlich veranschlagen, also als liturgisch wahrnehmbare *Lex orandi*. Gerade auf die äußere Dimension aber wollte die Liturgiereform in ihrer Auffassung von der *participatio actuosa* ein Schwergewicht legen (auch für entsprechende Änderungen der Riten).

Kurzum: Das über viele Jahrzehnte gehegte Ideal der „vollen und tätigen Teilnahme" des Volkes an der Liturgie, vom Konzil stark betont und von der Liturgiereform selbst bis heute als entscheidender Maßstab herangezogen, findet im heutigen *Ordo Missae* keinen Anknüpfungspunkt mehr an der liturgischen Gestalt, sondern nur noch an der liturgischen Theologie. Denn kein Gläubiger, der der heutigen Gestalt katholischer Eucharistiefeier beiwohnt, begegnet in ihr auf der Ebene objektivierbarer Wahrnehmbarkeit einer Realität, die (1) nicht identisch ist mit seiner eigenen Subjekthaftigkeit und jener der Mitfeiernden, und die (2) wenigstens soweit „größer" als er selbst ist, dass er sich veranlasst fühlen müsste, an ihr „teilzunehmen". Im konzeptuellen Selbstverständnis des heutigen *Ordo Missae* liefe eine solche Vorstellung sogar Gefahr, die Gläubigen zu degradieren.

Das aber besagt: Die *participatio actuosa* – in dem aus SC erhebbaren Sinne des Wortes – ist konzeptuell obsolet geworden. Die ursprüngliche Idee von einer *participatio plena et actuosa* der Gläubigen scheint eigentlich sinnvoll vor allem innerhalb der vormaligen Sphäre eines „ikonischen" Ritusverständnisses. Dort ist sie auch beheimatet.

5 Pastoral-präsidiale Dialogik

Indem diese Zentralidee des Konzilswillens also nicht erfüllt, sondern obsolet gemacht wurde, bestätigt sich, wie fundamental anders der nachkonziliare *Ordo Missae* als literarisches Genus gegenüber dem vorausgehenden, der Tradition erwachsenen *Ordo Missae* anzusehen ist – trotz gleichbleibender Nomenklatur. Was aber tritt konzeptuell an die Stelle des alten Partizipationsgedankens? An die Stelle tritt ein Gestaltungsprinzip, das wohl den innersten Kern der Originalität des heutigen *Ordo Missae* ausmacht und deshalb für ihn immer zentral bleiben muss, um eine Selbstentfremdung des zugrundeliegenden Liturgie-Konzepts zu vermeiden. Dieses Kern-Prinzip kann man bezeichnen als pastoral-präsidial geführte Dialogik. Nicht gemeint ist hiermit gar jede Form des „Präsidierens".[65] Spezifisch auf den heutigen *Ordo Missae* bezogen, meint pastoral-präsidial geführte Dialogik vielmehr den Charakter sämtlicher laut

[65] Auch in der Vergangenheit konnte ein höhergestellter Kleriker, der nicht Zelebrant war, z. B. ein Bischof oder ein Abt, einer von einem Mönch oder sonstigen Priester zelebrierten Messe ‚präsidieren' und darin bestimmte Handlungen verrichten. Hier gibt es auch Gemeinsamkeiten mit heutigen Formen katholischer Eucharistiefeier. Vgl. z. B. *Caeremoniale Episcoporum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum*

vorzutragender Gebete: Dies ist praktisch alles, abgesehen von ganz wenigen unscheinbaren Stillgebeten des Zelebranten. Die Gebetshaltung des Zelebranten hat also grundsätzlich – grammatisch und geistlich – Gott zum Adressaten, und untrennbar damit verbunden richtet sie sich immer auch an die Anwesenden. Sie ist Gebet und Verkündigung in einem. Dies gilt auch für die sakramentalen Einsetzungsworte im Hochgebet.

So entspricht es auch der gängigen Erwartung der Gläubigen. Dazu eine konkrete persönliche Erfahrung: Ich erinnere mich an eine lateinische Messe, die ich vor nicht zu langer Zeit zelebrierte. Da ich wusste, dass die Anwesenden kein Latein verstehen, erlaubte ich mir, besinnlichkeitshalber das Hochgebet nur halblaut zu beten. Anschließend wurde ich von einer Mitfeiernden zur Rede gestellt; sie sagte mir, sie wolle dem Hochgebet „zuhören" können. Ich entgegnete ihr, sie könne doch dem lateinischen Wortlaut inhaltlich nicht folgen. Doch dies spielte für die Frau keine Rolle: Obwohl sie Latein nicht verstand, wollte sie also auf den präsidialen *Eindruck* meines Betens auf keinen Fall verzichten! Das war mir eine Lehre über die Eigenart unserer heutigen Messfeier. Es hat aber dennoch seine Kehrseite, die schon 1995 deutsche Liturgiker aus pastoralen Erfahrungen feststellten: „Der volkssprachliche, laute Vollzug der bestehenden Hochgebete ist für die Teilnehmer ermüdend und lässt gerade den Höhepunkt der gesamten Feier zu einem emotionalen Tiefpunkt werden. […] Viele Gläubige [haben] Schwierigkeiten, das Hochgebet andächtig mitzuvollziehen und es als Höhepunkt der Eucharistiefeier zu erfahren."[66]

5.1 Participatio *und präsidialer Stil*

Das durchgänige Gestaltungsprinzip des heutigen *Ordo Missae* besagt, dass alle alles gemeinsam haben, nur dialogisch aufgeteilt.[67] Liegt darin nicht nun doch das ersehnte Ideal der „vollen und tätigen Teilnahme" aller? Aber was meint im allgemeinen Sinn „Teilnahme"? Um z. B. an einem Gespräch teilnehmen zu können, sind wenigstens *drei* Personen nötig; zwei genügen nicht: Denn teilnehmen kann ich erst dann, wenn das, woran ich teilnehme, mir gegenüber

(Città del Vaticano 1985) 53f: „*De Missa, cui Episcopus praesidet quin Eucharistiam celebret*" (Pars II, Caput III).

[66] Sekretariat der Studienkommission 1995, 263f; berücksichtigt sind diese Beobachtungen auch in: Ratzinger 2008, 181.

[67] Hierbei sei wenigstens hingewiesen auf die Beobachtung vonseiten heutiger Liturgiker, dass sowohl der Eröffnungsteil als auch der Kommunionteil des heutigen Messordo „überladen" wirke (vgl. Sekretariat der Studienkommission 1995, 264f). In der vormaligen liturgischen Ordnung übernahmen der Zelebrant und seine unmittelbare Assistenz einen guten Teil der Vollzüge, so dass die Gottesdienstversammlung eigentlich nicht belastet wurde.

Eigenständigkeit behält. Wenn hingegen nur zwei miteinander reden, etwa bei einem gewöhnlichen Telefonat, spricht man wohl besser von „Gesprächspartnern". Die heutige Ordnung der Messe geht über eine Zweierbeziehung nicht hinaus; an dem dialogischen Geschehen wirken immer zwei Seiten mit. (Natürlich kann Gott hier nicht einfach als Dritter addiert werden, weil die Beziehungsebenen der Menschen zu Gott und zueinander nicht nivelliert werden können.) Wenn ein anderer liturgischer Diener als der Priester zum Zuge kommt, etwa ein Lektor oder ein Kantor, so verschiebt sich die dialogische Beziehung nur zu ihm hin, denn in den jeweils zu gebenden Antworten (oder gesungenen Anteilen des Volkes) ist für den Priester vorgesehen, sich dem Volk anzuschließen,[68] so dass er hier – trotz seiner sichtbaren Heraushebung – in theologischer Hinsicht unterschiedslos Teil des Volkes ist. Immer liegt also eine dialogische Zweierbeziehung vor.

Beide, Volk und Vorsteher (bzw. aktuell agierender liturgischer Diener), sind also gedacht als ebenbürtige Dialogpartner. Wieweit dies freilich Ideal bleibt und von der Realität nicht wirklich eingeholt wird, kann an einer Beobachtung von Stefan Schweyer an evangelisch-freikirchlichen Gottesdiensten deutlich werden:

> „Die Kluft zwischen Klerus und Laien, die man in Freikirchen überwinden wollte, wurde immer wieder neu belebt: durch die Kluft zwischen Prediger und Gemeinde, zwischen Kanzel und Gemeindesaal – und in der Gegenwart durch die neue Kluft zwischen Bühne und Zuschauerraum. Auf der Bühne stehen die Akteure, die Macht haben und das gottesdienstliche Geschehen bestimmen. Die Teilnahme erfolgt eher im Modus des Konsums als der Partizipation. In einem solchen Setting dürfte es nicht einfach werden, den Gottesdienst als gemeinsames Handeln der ganzen Gemeinde sichtbar werden zu lassen. Wenn man etwas aus der freikirchlichen Geschichte lernen kann, dann das: Der Verzicht auf Machtsymbolik im Gottesdienst löst die Machtfrage nicht, sondern verschleiert und verlagert sie".[69]

---

[68] Vgl. dazu bereits z. B. aus der Frühzeit der nachkonziliaren Liturgiereform die Instruktion IOe 48b u. 52a; bzw. MS 26 u. 34.

[69] Schweyer 2021, 169f. – Wie sehr dies auch für heutige katholische Gottesdienste zutrifft, kann eine vor etwa zwei Jahren mir von einer kirchlich engagierten und im normalen heutigen Pfarrleben beheimateten Privatperson (mittleren Alters) zugesandte Einschätzung verdeutlichen: „Es ist ja überhaupt interessant, dass die neue Liturgie das aktive Mitfeiern gerade nicht gefördert hat. Gerade die ‚Action' (meist) im Altarraum lenkt ab und man wird zum Zuschauer. Auch wenn ich nicht grundsätzlich dagegen bin […]. Die Jugendband spielt – wir sind passive Zuschauer; die Kinder spielen ein Theaterstück – wir sind passive Zuschauer; bei der Erstkommunion und Firmung brauchen alle einen ‚Auftritt' – wir sind passive Zuschauer […]. Es stimmt schon, es gibt ein paar Akteure mehr als früher, aber der Rest bleibt einfach ‚Zuschauer', womit das Ziel der ‚aktiven Mitfeier' definitiv nicht erreicht wurde. Statt 100 gibt es nun 95 ‚Passive', und vor allem ‚Auftritte', denen man (Oma, Opa,

Würde aber in diesem Dialog eine Seite – die des Volkes – wegfallen, entstünde die alte Art der sogenannten *Missa privata*, die zwar Paul VI. in seiner Enzyklika *Mysterium Fidei* 1965 als kirchlich vollwertige Liturgie verteidigt hat, die aber verständlicherweise auf deutliche und bis heute anhaltende Ablehnung vonseiten der Liturgiereform stößt. In der Logik der Reform ist das Volk eben tragender Dialogpartner und nimmt in diesem Sinne nicht nur teil.

Hinter dieser letzten Überlegung steht freilich ein Partizipationsbegriff, der (wie weiter oben angesprochen) sich nicht auf die Gesamtheit aller erstreckt. Demgegenüber böte freilich ein alle unterschiedslos umfassender Begriff von Partizipation die Garantie der grundlegenden Einheit des Gottesvolks. Der nichtgeneralisierte Partizipationsbegriff geht demgegenüber von einer Stufung im Gottesvolk aus. Der Gedanke einer Stufung (*differentia in gradu*) wird in einer präsidial-dialogischen Liturgiegestalt gefährlich, wie in heutigem Problembewusstsein hellsichtig wahrgenommen wird.[70] Wird aber liturgische Gestalt nicht in erster Linie von dem modernen präsidial-dialogischen Prinzip her konzipiert, sondern grundlegender als *cultus coram Deo*, bleibt alles offen dafür, dass die vertikale theozentrische Dimensionierung über jede auf horizontaler Ebene bestehende graduelle Differenzierung dominiert und so auch von den Anwesenden erfahren wird.[71] Auch moderne Liturgiker können hierin ein „identitätsstiftendes"[72] Moment erkennen.

In der heutigen katholischen Ordnung der Eucharistiefeier aber ist alles Dialog: Selbst wenn das Volk auf das Hochgebet nur – wie seit jeher – mit *Amen* antwortet, so ist dies in Konsequenz dieser Logik nicht ausschließlich Bekräftigung des Gebets, sondern immer auch Antwort gegenüber dem Priester. Außerhalb dieses Dialogs gibt es somit *auf dieser Ebene* nichts. Daher sind auch Augenblicke der Stille immer nur für alle zusammen vorgesehen, gleichsam wie Generalpausen im Ablauf, nie aber begleitend zu einem still (oder eben halblaut) vollzogenen Geschehen.[73]

Mama und Papa …) zuschaut." – Vgl. zu alldem auch bereits bald nach der Liturgiereform die hellsichtigen Beobachtungen von Siebel 1972, v. a. 25–30.

70 Vgl. Knop 2021, 31; Haunerland 2021, 113. Dabei wird freilich die zugrundeliegende Stelle aus *Lumen gentium* 10 nicht von ihrer lehramtlichen Grundlage bei Pius XII. her und daher verkürzt wahrgenommen; die *differentia in gradu* ist vom Konzil nicht obsolet gemacht, sondern nur von der essentiellen Differenz zwischen Amts- und Weihepriestertum umgriffen (vgl. Nebel 2005, 277 Anm. 103).

71 In gleicher Richtung fordert der freikirchliche Theologe Schweyer 2021, 166, „die Eucharistie unter doxologischen Gesichtspunkten neu zu bedenken". Auch für Haunerland 2021, 102 ist klar: „Aber wir feiern nicht Liturgie, damit die Kirche Ereignis wird, sondern damit das geschieht, was das Wesen der Kirche ist: Sakrament der Zuwendung Gottes und Ort seiner Verherrlichung zu sein".

72 Messner 2022, 4.

73 Diese unterscheidende Einsicht verdanke ich P. Anselm Krieg OSB.

Doch erst ein derartiges Geschehen hätte eine Eigenständigkeit, die das Erleben des Volkes für den ursprünglichen Partizipationsgedanken öffnen könnte. Indem immer alle alles gemeinsam haben, kann die *actio* kaum erlebbar sein, weder für den Zelebranten noch für das Volk. Darin liegen auch Potenzen zu geistlicher Entkräftung.[74] Da somit die liturgische Handlung konzeptuell zurückgedrängt ist, kann übrigens auch Gottesdienstmusik nicht mehr – wie noch im Konzilswillen – als „Form" der liturgischen Handlung gemeint sein. Sie ist vielmehr flexible Beseelung der gemeinsamen *celebratio*. So entspricht es offiziellen Dokumenten zur Umsetzung der Liturgiereform.[75]

5.2 Präsidiales Beten

Egal in welcher Richtung der Priester am Altar steht, egal auch ob er singt oder nur spricht – zur Eigenart des *Ordo Missae* gehört die unzertrennliche Verbindung der Dimension *versus ad Deum* und der Dimension *versus ad populum*. Das kann man zwar als Spannung empfinden.[76] So bemerkt eine neuere Handreichung für die Gläubigen über die Eucharistiefeier feinsinnig: Um den „dialogischen Charakter deutlich zu machen, ist Blickkontakt förderlich. Andererseits soll der zelebrierende Priester … Gott" ansprechen. „Wie wird dieser Adressatenwechsel zum Ausdruck gebracht? Wie wird er erfahrbar für die mitbetende Gemeinde?" Die Lösung des Verfassers ist folgende: „Auf Blickkontakt wird während des Gebetes sinnvollerweise verzichtet." Die Begründung ist zweifellos für sich genommen stichhaltig, wenn es nun heißt: „Man richtet sich ja gemeinsam – unter der Leitung des Priesters – im Gebet an den Herrn."[77] Anschließend wird daher eine gemeinsame körperliche Ausrichtung auf den Altar und auf das Kreuz empfohlen. Doch diese Orientierung entspricht der präsidial-dialogischen Eigenart des *Ordo Missae* nicht mehr ganz. Denn die Unzertrennlichkeit beider Dimensionen ist gerade der

---

[74] Messner 2022 gibt freimütig zu: „Die Durchschnittsmesse hat in den vergangenen 50 Jahren […] als sonntägliche, zentrale Zeremonie an Kraft verloren. […] Das nicht Alltägliche ist verloren gegangen […] [d]ie überwältigende Erfahrung Gottes auch."

[75] IOe situierte sowohl das *Proprium* als auch das *Ordinarium Missae* ausschließlich auf die Ebene des Volkes (vgl. ebd. 48a+b); die Schola wurde neu als Teil des Volkes bestimmt (vgl. ebd. 97; vgl. auch MS 23a). Dazu trat die Ermöglichung, das *Proprium Missae* durch andere passende Gesänge auszutauschen (vgl. MS 36). Zugleich ist aber nicht mehr vorgesehen, dass der Priester zeitgleich die offiziellen Texte der Liturgie still aus dem Messbuch beten soll (vgl. IOe 32; 48a), so dass diese im Fall anderer Gesänge gänzlich wegfallen. Die Kulthandlung wird somit einfach als Gemeindefeier aufgefasst und auch gar nicht mehr anders greifbar.

[76] So spricht Kranemann 2021, 138, von der „schwierigen Position, in der Gemeinde wie im Gegenüber zu ihr zu stehen".

[77] Daigeler 2018, 15f.

Kern dieser Eigenart; von diesem Kern führt die genannte Orientierung wenigstens ansatzweise wieder weg. Die Spannungseinheit wird nach einer Seite hin abgeschwächt.

5.3 Liturgische Dialogik im Gesang

In ähnlicher Tendenz betonen bestimmte Richtungen die gesungene Zelebration, vielleicht auch auf Latein und am Hochaltar, verbunden mit einem entsprechenden sakralen Leitbild. Doch dies führt von der Ureigenart des *Ordo Missae* weg oder überdeckt sie, ohne sie jedoch im Kern verändern zu können. Denn es lässt sich aufweisen, dass die Einfügung neogregorianischer Ritusvertonungen in den *Ordo Missae* der *Editio typica tertia* von 2002 das literarische Genus des *Ordo Missae* nicht verändert hat:

- Die besagten Ritusvertonungen finden so gut wie keinen Niederschlag in den begleitenden Rubriken; hierin bleibt der *Ordo Missae* also unverändert.
- Entscheidend für die Absicht des Gesetzgebers der Approbation der *Editio typica tertia* ist auch das Approbationsdekret der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung vom Gründonnerstag 2000, das vorne im Missale abgedruckt ist: Darin werden grundlegende Veränderungen kurz angesprochen, doch die Einfügung der neogregorianischen Vertonungen wird mit keinem Wort erwähnt.
- Die Bedeutung des liturgischen Gesangs wird in der Allgemeinen Einführung in das Messbuch (IGMR) auch 2002 weiterhin nur spirituell hergeleitet,[78] nicht jedoch formell wie noch in der Liturgiekonstitution des Konzils.[79] Dies entspricht ebenfalls der Ausrichtung der Allgemeinen Einführung in das Stundengebet (*Institutio Generalis Liturgiae Horarum* [IGLH]),[80] die hierin noch ausführlicher ist: Dort wird zwar auf SC 113 hingewiesen,[81] aber die entscheidende Aussage, dass der gesungene Vollzug „vornehmste Form" der „liturgische[n] Handlung"[82] sein soll, findet in der Argumentation weder in der IGMR noch in der IGLH einen verbalen Niederschlag.[83]

---

78 Vgl. IGMR sowohl 1969 (Nr. 19) als auch 2002 (Nr. 39).

79 Vgl. SC 113: „Ihre vornehmste Form nimmt die liturgische Handlung an, wenn der Gottesdienst feierlich mit Gesang gehalten wird".

80 Vgl. IGLH, Nr. 270.

81 Vgl. ebd. Nr. 269.

82 SC 113.

83 Die IGLH übernimmt aus SC 112 den Hinweis auf die Einheit der Herzen und die größere Feierlichkeit (vgl. Nr. 268), aber die dort vorhandene Anknüpfung dieser beiden Momente an der liturgischen Handlung wird unterschlagen.

- Die IGMR 2002 übernimmt aus SC 116 die Bedeutung des Gregorianischen Chorals.[84] Doch der daraus treu beibehaltene Zusatz *ceteris paribus* („bei sonst gleichen Voraussetzungen") verweist zurück auf die vorausgehende und daher maßgebendere Norm: „Bei der Feier der Messe ist daher dem Gesang große Bedeutung beizumessen, wobei die Eigenart der verschiedenen Völker und die Möglichkeiten der jeweiligen liturgischen Versammlung zu beachten sind."[85]
- Außerdem wird als grundsätzlich gleichberechtigt gewertet, ob das *Gloria in excelsis* bzw. das *Credo* – im Falle eines gesungenen Vollzugs – vom Zelebranten, vom Diakon oder von jemandem aus der übrigen Gottesdienstversammlung angestimmt oder gleich von allen gesungen wird.[86]
- Der liturgische Gesang wird zwar für Sonn- und Feiertage vorgeschrieben,[87] aber ohne nähere Angaben über ein Mindestmaß; alles wird offengehalten für eine freie Auswahl, wobei freilich ein Vorzug jener Elemente ans Herz gelegt wird, „die der Priester beziehungsweise der Diakon oder der Lektor im Wechsel mit dem Volk zu singen hat oder die Priester und Volk zusammen vorzutragen haben."[88]

Man erkennt an diesen Beobachtungen zweifellos Tendenzen zu einer Stärkung der gesungenen gegenüber der gesprochenen Liturgie. Es wäre aber übertrieben, davon auszugehen, dass die gesungene Liturgie die gesprochene als Grundform abgelöst habe. Der alles dominierende Gemeinschaftscharakter, sowie der fehlende ausdrückliche Bezug zur liturgischen Handlung und zur liturgischen Form, erlauben eine solche Schlussfolgerung nicht. Das literarische Genus des *Ordo Missae* hat sich also in dem von Papst Johannes Paul II. herausgegebenen Messbuch nicht geändert.

Daher ist auch die gesungene Art der Liturgie grundsätzlich im Sinne eines pastoral-dialogischen Gegenübers von Vorsitzendem und Gottesdienstversammlung aufzufassen: Selbst in dem Fall, dass man in lateinischer Sprache an einem Hochaltar das Hochgebet singt, wird die Eigenart des *Ordo Missae* nur dann wirklich gewahrt, wenn diesem gesungenen Vollzug der pastoral-verkündigende Charakter des *versus ad populum* wenigstens untergründig angemerkt werden kann. Moderne Hochgebetsvertonungen verschiedenen Stils, sind – so gesehen – nicht völlig abwegig.[89]

---

84 Vgl. IGMR, Nr. 41.

85 Ebd. Nr. 40.

86 Vgl. IGMR 2002, Nr. 53 u. 68.

87 Vgl. IGMR 2002, Nr. 40.

88 IGMR 2002, Nr. 40.

89 Auch aus der Feder des evangelischen Komponisten Peter Janssens (1934–1998) käme dazu immerhin die Vertonung der Einsetzungsworte in Betracht.

5.4 Das Bild des Ordo Missae *vom Zelebranten*

Daher wird auch im gesungenen Vollzug der mögliche Eindruck einer Spannung zwischen der Ausrichtung *versus ad Deum* und jener *versus ad populum* nicht entkräftet. Doch muss man unbedingt den negativen Aspekt der Spannung betonen, kann man nicht vielmehr positiv-harmonisierend den Gesichtspunkt der Einheit herausstellen? In diesem Sinne könnte man diese Art des präsidialen Betens einfach als „pastorales Gebet" bezeichnen, und so erleben es heute viele Seelsorger als Normalfall.

Von einem ganzmenschlichen Tonfall des „guten Hirten", der den Anwesenden sozusagen im „Stallgeruch der Schafe" nahesteht, zugleich im paulinischen Sinn den „Wohlgeruch Christi" (2Kor 2,15) zu verbreiten hat, kann nicht dispensiert werden. Erst insofern – unbeschadet aller theologischen Deutung amtlicher Vollmacht – auch die menschliche Authentizität des Zelebranten zum Zuge kommt, ist die Eigenart des heutigen *Ordo Missae* getroffen. Sogar das Mikrophon – so gut wie unabdingbar geworden – ist dafür ein stiller Hinweis.[90] Der Priester ist in diesem Dialog also immer auch als ganzer Mensch gemeint, unter Einschluss seiner (maßvoll geäußerten) persönlichen Affekte, daher auch mit seinem freien ansprechenden Wort. Eine geringfügige Abweichung vom vorgegebenen Text, wie sie mittlerweile auch von Bischöfen praktiziert wird, ist zwar nicht ganz legal, muss deshalb aber nicht gleich moralisch als Eigenmächtigkeit gebrandmarkt werden; sondern sie will schlicht und einfach ausdrücken, dass pastoral-präsidiales Gebet immer auch echte menschliche Begegnung sein will.

Dies hat aber eine heute mit erhöhter Sensibilität wahrgenommene Kehrseite, denn es besteht die „Gefahr, die Differenz zwischen Christus und dem Kleriker, Amt und Person sowie zwischen Rolle und Amt zu nivellieren und einer religiös verbrämten Überidentifikation des Klerikers mit Christus Vorschub zu leisten."[91] Wie Constantin Miron[92] richtig vermutet, ist die sichtbare Ausrichtung *versus ad populum* eine maßgebliche Ursache dafür, den Zelebranten – bei gleichzeitiger Beibehaltung seines ontologischen Unterschieds – markanter von den übrigen Gläubigen abzuheben als vielen heutigen Liturgiebeobachtern lieb ist: Denn in heutiger

[90] Vgl. den Beitrag von Benjamin Leven in diesem Buch.

[91] Knop 2021, 31. Persönliche Affekte sind auch dermaßen in der konkreten menschlichen Natur situiert, dass sich nie unabhängig von der geschlechtlichen Äußerung des menschlichen Wesens sind. Daher erscheint der Priester in seiner affektiven Selbstäußerung – so pastoral sie auch motiviert sein mag – immer auch als Mann, und zwar nicht automatisch in der Transparenz für den tiefgehenden Symbolismus der Beziehung des („männlichen") Bräutigams Christus zur („weiblichen") Braut Kirche. Dies leistet in heutiger Wahrnehmung einer Problematisierung der Bindung des Priesteramtes an das männliche Geschlecht Vorschub (vgl. z. B. ebd. 29).

[92] Miron 2021, 160.

Sensibilisierung der Macht-Frage kann das auch als gefährliche Überhöhung priesterlicher Stellung empfunden werden.[93]

Die erhöhte Bedeutung menschlicher Authentizität des Zelebranten kann andererseits aber auch zu einer übertriebenen Relevanz dessen führen, was dem Vorsteher der Eucharistiefeier menschlich eigen ist. Dies ist in dem Maße der Fall, als die Glaubensgrundlage sakramentaler Amtsauffassung schwindet, in welcher der Bezug zur objektiv gegebenen Weihevollmacht des Priesters über dessen menschliche Fähigkeiten überwiegt. Das kann dann einer Tendenz zu Wahrnehmungsmustern Vorschub leisten, die dem Donatismus ähnlich sind, wie für den lutherischen Bereich Alexander Deeg beobachtet.[94]

Problematisch werden – vor allem bei einer nur partiellen Identifikation mit der traditionellen Glaubensgrundlage des Weiheamts – auch Fragen wie etwa die des Vorstehersitzes des Priesters, der erst im Zuge der Liturgiereform eingeführt wurde. Der heutige *Ordo Missae* verpflichtet den Zelebranten, von diesem Sitz aus die Feier zu eröffnen. Im Zuge der seit der Missbrauchskrise erhöhten Sensibilität für die Dimension der Macht im Gottesdienst wird aber an dieser optischen Heraushebung des mit dem Weiheamt verbundenen Vorstehers zunehmend Kritik geübt.[95] Benedikt Kranemann fordert daher: „Notwendig wäre ein sensiblerer Umgang mit Räumen, der mehr Gemeinschaft und deutlich weniger Gegenüber zum Ausdruck bringen müsste".[96] Das war aber in der Vergangenheit der Fall, gerade auch als Anliegen der nachtridentinischen Änderung der Innenräume der Kirchen.[97]

6 Ausblick

Die Eigenart des nachkonziliaren *Ordo Missae* hat ihren Charme, aber auch ihre Konsequenz. Falls man letztere (im oben dargestellten Sinn) als Spannung erlebt, sollten die Perspektiven über den Umgang mit liturgischer Ordnung so weit bleiben, dass man dieser Spannung in

---

[93] Um dies ästhetisch abzumildern, schlägt Haunerland 2021, 101 Anm. 3 vor, alle Gläubige, die liturgische Dienste verrichten, mit entsprechender Kleidung zu versehen. Damit wird freilich die wahrgenommene Kluft zwischen Vorsteher und übrigem Gottesvolk verschoben zu einem Eindruck, der den traditionellen Klerikerdiensten auf neue Weise ähnelt.

[94] Vgl. Deeg 2021, 131.

[95] Vgl. hierzu Stellungnahmen in Böntert 2021, 27 u. 38–43.

[96] Kranemann 2021, 142.

[97] Vgl. dazu van Büren 2014, 96: „Der frühneuzeitliche Kirchenraum war tendenziell ein Einheitsraum, der ästhetisch-strukturell durch seine Altararchitektur und Bildausgestaltung sowie durch seine langen Blickachsen und liturgisch-sakramental durch die am Hauptaltar gefeierte Messliturgie geprägt war." – Siehe hierzu auch Bemerkenswertes aus dem Bereich evangelischer Kirchenarchitektur im Beitrag von M. Schmidt in diesem Buch.

manchen Aspekten ausweichen kann – freilich ohne dies bis zur tendenziellen Rückverwandlung in traditionelles Ritusdenken zu steigern: Lieber sollte stattdessen gegenüber der traditionellen Gestalt der katholischen Riten eine positive und ideologiefreie Unvoreingenommenheit wachsen, wie dies heute schon bei vielen gerade jungen Menschen, aber auch bei evangelischen Christen[98] der Fall ist.

Man kann die vorausgehende liturgische Tradition nicht mit Berufung auf den Reformwillen des Zweiten Vatikanischen Konzils ächten; denn die Abweichungen vom Willen zu liturgischer Erneuerung, wie er in der Liturgiekonstitution des Konzils greifbar ist, lassen es nicht als ganz sachgemäß erscheinen, die aus der Liturgiereform hervorgegangene Ordnung der katholischen Eucharistiefeier einfach als Messe *des* Zweiten Vatikanischen Konzils oder als vom Konzil beschlossene Gestalt der Liturgie anzusehen.

Der traditionelle und der nachkonziliare *Ordo Missae* katholischer Liturgie sind vor allem an der Oberfläche vergleichbar, nämlich in dem, was die beiden Wörter *Ordo* („Ordnung") und *Missae* („Messe") im buchstäblichen Sinne besagen. In ihrem zugrundeliegenden literarischen Genus jedoch sind sie eher wenig kompatibel. Sie müssen daher auch nicht unbedingt als konkurrierend angesehen werden. Vielmehr bergen sie in sich Potenzen zur gegenseitigen Bereicherung.[99] Dies betrifft gerade auch jeweils das Verhältnis des Volkes zur Liturgie.

Literatur

Böntert 2021
S. Böntert u. a. (Hg.), Gottesdienst und Macht. Klerikalismus in der Liturgie (Regensburg 2021).

Bugnini 1983
A. Bugnini, La riforma liturgica 1948–1975 (Rom 1983).

Bugnini 1988
A. Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament (deutsche Ausgabe hg. v. J. Wagner unter Mitarbeit v. F. Raas) (Freiburg i. Br. 1988).

Casel 1931
Casel, O. (1931), Die Messopferlehre der Tradition, in: Theologie und Glaube 23 (1931) 351–367.

Conrad 2021
S. Conrad, Liturgische Psychogramme. Wenn ein Lutheraner das Sakrale verteidigt und sich damit Ratzinger annähert. Über eine „Ökumene der Liturgie", in: Die Tagespost, Jg. 74, Nr. 40 vom 07.10.2021, 42.

[98] Vgl. z. B. Thöle 2021 (Rez.: Conrad 2021, 42).

[99] Wie die Praxis des überlieferten katholischen Messritus hierbei von einem Seitenblick auf den nachkonziliaren Messritus profitieren könnte, vgl. Nebel 2020, 132–138.

Daigeler 2018
E. Daigeler, „Bedenkt, was ihr tut". Hilfen zu einem tieferen Verstehen der Feier der Heiligen Messe und ihrer Riten (Kisslegg-Immenried [2]2018).

Deeg 2021
A. Deeg, Heiliges Spiel und heilige Herrschaft. Eine Response aus evangelisch-lutherischer Perspektive, in: Böntert 2021, 127–135.

Denzinger / Hünermann 1991
H. Denzinger (Hg.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, übers. und hg. von P. Hünermann (Freiburg i. Br. [37]1991).

DMS
Heilige Ritenkongregation, Instruktion *De Musica Sacra*, in: *Acta Apostolicae Sedis* 50 (1958) 630–663.

EM
Heilige Ritenkongregation und *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia*, Instruktion *Eucharisticum Mysterium*, in: *Acta Apostolicae Sedis* 59 (1967) 539–573; deutsch: Nachkonziliare Dokumentation 6 (Instruktion über Feier und Verehrung des Geheimnisses der Eucharistie Lateinisch – deutsch; eingeleitet v. H. Rennings) (Trier 1967).

Gamber 1980
K. Gamber, Gemeinsames Erbe. Liturgische Neubesinnung aus dem Geist der frühen Kirche (Regensburg 1980).

Graulich 2017
M. Graulich (Hg.), Zehn Jahre Summorum Pontificum. Versöhnung mit der Vergangenheit – Weg in die Zukunft (Regensburg 2017).

Haunerland 2009
W. Haunerland, *Participatio actuosa*. Programmwort liturgischer Erneuerung, in: Internationale katholische Zeitschrift „Communio" 38 (2009) 585–595.

Haunerland 2021
W. Haunerland, Heiliges Spiel und heilige Herrschaft. Zur Symbolik des Unterschieds in der Liturgie, in: Böntert 2021, 99–116.

Heid 2014
S. Heid (Hg.), Operation am lebenden Objekt. Roms Liturgiereformen von Trient bis zum Vaticanum II (Berlin 2014).

IGLH
Institutio Generalis Liturgiae Horarum, in: *Liturgia Horarum iuxta Ritum Romanum* 1 (Città del Vaticano 1972) 19–92; deutsch: Allgemeine Einführung in das Stundengebet, in: Stundenbuch für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes 1 (Freiburg i. Br. 1987) 25*–106*.

IGMR
Institutio Generalis Missalis Romani, in: *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, editio typica* (Città del Vaticano 1969); deutsch: Allgemeine Einführung in das Messbuch, in: Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebiets 1 (Freiburg i. Br. 1975) 19*–69* = *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum, editio typica tertia* (Città del Vaticano 2002) 19–86; deutsch: Grundordnung des römischen Messbuchs. Vorpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Auflage), Arbeitshilfen Nr. 215, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Bonn 2007).

IOe
Heilige Ritenkongregation und *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia*, Instruktion *Inter Oecumenici*, in: *Acta Apostolicae Sedis* 65 (1964) 877–900.

Knop 2021
J. Knop, Logik des Unterschieds – Theologik der Macht. Klerikalismus in der Liturgie, in: Böntert 2021, 17–32.

Kranemann 2021
B. Kranemann, „Heiliges Spiel" und „heilige Herrschaft". Kritische Anfragen zu einer unheiligen Allianz, in: Böntert 2021, 136–143.

Lang 2017
U. M. Lang, Zur Praxis der sakramentalen Konzelebration. Eine Neubesinnung auf *Sacrosanctum Concilium* in Kontinuität mit der liturgischen Überlieferung, in: Graulich 2017, 155–191.

Larson-Miller 2021
L. Larson-Miller, Liturgy and Power: Clericalism in the Liturgy. The View from North American Anglicanism, in: Böntert 2021, 117–126.

Lengeling 1964
E. J. Lengeling, Kommentar zu: Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie [lat.-dt. Text], Reihe Lebendiger Gottesdienst Heft 5–6 (Münster 1964).

Lengeling 1970
E. J. Lengeling, Die neue Ordnung der Eucharistiefeier. Kommentar der Dokumente zum Römischen Messbuch (Leipzig 1970).

Luykx 1960
B. Luykx, Der Ursprung der gleichbleibenden Teile der heiligen Messe, in: Liturgie und Mönchtum 26 (1960) 72–119.

Messner 2009
R. Messner, Einführung in die Liturgiewissenschaft (Paderborn u. a. ^{2}2009).

Messner 2022
R. Messner, [Interview], zit. in: B. Mair, Neuer Umgang mit der „Alten Messe", in: Tiroler Tageszeitung Nr. 3 (04.01.2022), 4.

Miron 2021
C. Miron, Heiliges Spiel und Heilige Herrschaft. Eine Response aus orthodoxer Perspektive, in: Böntert 2021, 154–162.

Missale Romanum 1570
Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum S. Pii V. Pontificis Maximi Jussu editum Clementis VIII. Urbani VIII. et Leonis XIII. auctoritate recognitum (Regensburg – Rom – New York – Cincinnati 1905).

Missale Romanum 1962
Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum cura recognitum, Editio prima iuxta typicam (Regensburg [bzw. Rom – Touron – Paris u. a.] 1962).

Missale Romanum 1969
Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, editio typica (Città del Vaticano 1969) (*prima reimpressio* 1971; *editio typica altera* 1975).

Missale Romanum 2002
Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum, editio typica tertia (Città del Vaticano 2002).

MS
Heilige Ritenkongregation und *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia*, Instruktion *Musicam Sacram*, in: *Acta Apostolicae Sedis* 59 (1967) 300–320.

Nebel 2005
J. Nebel, *Vi ordinationis* – eine vernachlässigte Dimension liturgischer Theologie. Zum eucharistischen Identitätskern des Weihepriestertums, in: Forum Katholische Theologie 21 (2005) 254–286.

Nebel 2009
J. Nebel, Die „ordentliche" und die „außerordentliche" Form des römischen Messritus. Versuch einer Orientierungshilfe zum tieferen Verstehen beider Formen, in: Forum katholische Theologie 25 (2009) 173–203.

Nebel 2012
J. Nebel, Die Entwicklung des römischen Messritus im ersten und zweiten Jahrtausend. Synpotische Untersuchungen, Bregenz (Privatdruck: Zusammenführung von Doktorarbeit und Lizentiatsarbeit) 2012.

Nebel 2014
J. Nebel, Von der *actio* zur *celebratio*. Ein neues Paradigma nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Heid 2014, 53–90.

Nebel 2016
J. Nebel, Die *participatio plena et actuosa* im Lichte der *sacra potestas*. Klärungsversuche zur Sinnerhellung christlicher Liturgie, in: Forum katholische Theologie 32 (2016) 1–22.

Nebel 2020
J. Nebel, Römische Liturgie zwischen Reform und Bewahrung – Klärung und Anstöße zur Verständigung, in: H. Prader (Hg.), Bewahren und Erneuern – Anstöße zu einem katholischen Profil (Kisslegg-Immenried 2020) 115–141.

Ratzinger 2008
J. Ratzinger, Theologie der Liturgie = Gesammelte Schriften 11 (Freiburg i. Br. u. a. 2008).

Ryan 2021
R. Ryan, *Canimus, sine fine dicentes*. The origin and development of the "Dialogue Mass" and its influence on the preparation of the *Missale Romanum* of 1970 (Città del Vaticano 2021).

SC
Zweites Vatikanisches Konzil, Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium, in: Acta Apostolicae Sedis 56 (1964) 97–138; deutsch: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_ge.html.

Schweyer 2021
S. Schweyer, Heiliges Spiel und Heilige Herrschaft. Eine Response aus freikirchlicher Perspektive, in: Böntert 2021, 163–170.

Sekretariat der Studienkommission 1995
Sekretariat der „Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch“, Desiderate und Vorschläge zur Editio tertia Missalis Romani, in: E. Nagel u. a. (Hg.), Studien und Entwürfe zur Messfeier. Texte der Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch, Freiburg i. Br. 1995 (die Rechtschreibung wurde aktualisiert).

Siebel 1972
W. Siebel, Liturgie als Angebot. Beobachtungen aus soziologischer Sicht (Berlin 1972).

Stuflesser 2021
M. Stuflesser u. a., Performanz des Gottesdienstes. Ein Gespräch mit Nora Gomringer, Ulrich Khuon und Christiane Theobald, in: Böntert 2021, 65–96.

Thöle 2021
R. Thöle, Geheiligt werde dein Name. Christliche Gottesdienste zwischen Anbetung und Anbiederung (Baden-Baden 2021).

Van Bühren 2014
R. van Büren, Kirchenbau in Renaissance und Barock. Liturgiereformen und ihre Folgen für Raumordnung, liturgische Disposition und Bildausstattung nach dem Trienter Konzil, in: Heid 2014, 93–119.

Van Dijk 1963
S. J. P. Van Dijk, Sources of the Modern Roman Liturgy 2 (Leiden 1963).

Weimann 2017
R. Weimann, Verschiedenheit der Formen und die Einheit in der Liturgie. *Lex celebrandi* als Spiegelbild der *lex credendi*, in: Graulich 2017, 86–116.

Zemarek 2021
J. Zemarek, Die Feier der Eucharistie – in welchem Ritus?, in: Academia (Österreichischer Cartellverband) 2021/6 (Dezember), 6f.

Das Volk und die Völker im Evangelischen Gottesdienstbuch 1999/2020

Von Alexander Deeg

Abstract: *The People and the Nations in the Protestant Service Book 1999/2020* – In the years in which Protestant Churches in Germany worked on the "Evangelisches Gottesdienstbuch", which was introduced in 1999, the term "Volk Gottes" ("people of God") was primarily discussed in its Jewish-Christian context, i.e. concerning the question, how the Church relates to Israel, the chosen people of God. The discussion about "God's people" in liturgy and worship is thus connected with a theologically relevant and fundamental perspective, which has manifold practical consequences. The paper starts with a brief overview of the discussion from the 1970s to 1990s before it analyzes the use of the terms "people of God" and "peoples (of the world)" in the "Evangelisches Gottesdienstbuch". The main question of the article is the relationship between systematic theological insights on liturgy, ecclesial identity, and practical consequences. Facing current challenges of a renewed use of the term "Volk" in right-wing political movements, the theological and liturgical insight in the permanently open question of the Church's identity seems to be an important reminder and has a political dimension.

1 Die Semantik des „Volkes" in der Liturgie und eine weitere heilsam-herausfordernde Komplexion

Der Begriff „Volk" erscheint problematisch, vielleicht wäre er sogar einer der Begriffe, den wir mit einem gegenwärtig viel verwendeten Adjektiv als „toxisch" bezeichnen müssten. Das hängt vor allem mit der schillernden Komplexität der Verwendung des Begriffs zusammen, aber auch mit der Funktion des Volksbegriffs in politischen und nationalen Diskussionen sowie Diskursen um soziale Identität. Ich plädiere in diesem Beitrag nicht dafür, den semantisch so offenen Begriff gar nicht mehr zu verwenden; aber ich spreche mich entschieden dafür aus, ihn *in liturgicis* nur in *einer*, sehr bestimmten und reflektierten Richtung zu gebrauchen.

Der Begriff „Volk" bezeichnet eine Gruppe von Menschen, die durch bestimmte Kennzeichen miteinander verbunden sind. Auf der korpuslinguistischen Seite der Universität Leipzig werden als Synonyme bzw. Worte mit ähnlicher Bedeutung genannt: Menge, Population, Stamm, Nation, Bevölkerung, Bewohnerschaft, Einwohnerschaft, Mitbürger, Gemeinschaft,

Untertan, Menschenmasse, Öffentlichkeit, Allgemeinheit.[1] Damit werden die unterschiedlichen Bedeutungsdimensionen einigermaßen deutlich.

Der Historiker Reinhart Koselleck sortierte die diffuse Semantik so, dass er zwei Relationen bestimmte, die für das Reden von „Volk" spätestens seit dem 19. Jahrhundert entscheidende Bedeutung haben: eine „Oben-Unten-Relation" und eine „Innen-Außen-Relation".[2] Ich halte diese – auf den ersten Blick sehr einfache und zweifellos vereinfachende – Unterscheidung für bleibend hilfreich, weil es mit ihr möglich wird, nicht nur semantisch zu differenzieren, sondern vor allem die *Pragmatik* der Verwendung des Begriffs „Volk" in den Blick zu nehmen. Wenn das Volk im 19. Jahrhundert, in der Zeit der Erfindung der Nationen,[3] als nationale Größe verstanden (und so auch im deutschen Protestantismus vor allem gegen Ende des 19. Jahrhunderts aufgenommen) wurde, dann war dabei zunächst eine Innen-Außen-Beziehung im Blick. Ein „Wir" (des deutschen Volkes) wurde gegen die anderen Völker semantisch konstruiert und sprachlich konstituiert – ein Denken, das im sogenannten Ethnopluralismus gegenwärtig wiederkehrt und in neurechten Kreisen einige Popularität hat.[4]

Als 1989 Menschen in der damaligen DDR auf die Straßen gingen und „Wir sind das Volk!" riefen, ging es nicht um diese Innen-Außen-Beziehung, sondern um eine (übrigens ebenfalls Identität stiftende!) Oben-Unten-Relation: „Wir als das Volk gegen die da oben, die uns vierzig Jahre klein gehalten haben!" – ein Gedanke, der in den verschiedenen Spielarten des Populismus (von links oder rechts) gegenwärtig wiederkehrt (sehr zum Ärger vieler Bürgerrechtler und Bürgerrechtlerinnen), und ein Gedanke, der liturgisch ebenfalls von Bedeutung sein kann, wenn das feiernde Volk gegen die Hierarchie der die Feier immer wieder auf problematische Weise in ihre eigenen Hände nehmenden Priester, Pfarrer und Pfarrerinnen argumentiert.

Teilweise – und das macht etwa den neurechten Populismus der Gegenwart so komplex – überlagern sich die Relationen: Innen-Außen und Oben-Unten verbinden sich. „Wir", das ist dann in diesen Begriffsverwendungen das deutsche Volk gegen die anderen, vor allem die Migranten, die Flüchtlinge, die Moslems etc.; aber „Wir", das sind auch diejenigen, die sich für die wahre, die ggf. zu lange schweigende Mehrheit halten/hielten gegen die sogenannten „Eliten".

Theologisch und kirchlich gab und gibt es immer wieder Aufnahmen solcher und vergleichbarer Bestimmungen des Volksgedankens. Ganz besonders in der Zeit der sogenannten völkischen Bewegung gingen Volkstumsdenken und Protestantismus vielfältige Verbindungen ein – vorbereitet durch die im 19. Jahrhundert immer wieder behauptete ideale Verbindung

---

1 Vgl. www.wortschatz.uni-leipzig.de (Zugriff vom 11.01.2022).

2 Vgl. Koselleck 1992.

3 Vgl. dazu vor allem Anderson 1998.

4 Vgl. Beisbart 2008.

von Deutschtum und Luthertum.[5] Im Rückblick und im Kontext einer völlig anderen Mentalität erscheint es kaum zu glauben, mindestens aber höchst erstaunlich, wie sehr Christentum und „deutsches Volk" miteinander verbunden werden konnten und wie wenig die jede Form einer nationalen Identität immer schon unterlaufende und daher grundlegend transnationale Kontur christlicher Existenz wahrgenommen wurde.

Ich trage in diesem Beitrag eine weitere und lange Zeit im Reden von „Volk" kaum beachtete Dimension bei, die einerseits christliche Identität schon immer bestimmt, die andererseits aber ausgeblendet und vielfach vergessen, verdrängt oder bewusst bekämpft wurde. Durch den christlich-jüdischen Dialog, der nach dem Zweiten Weltkrieg und nach der Schoa neu begann, wurde die bleibende Erwählung Israels als „Volk Gottes" neu erkannt – und es stellte sich die Frage, was das nun eigentlich für die Kirche, die sich teilweise selbst als „Volk Gottes" bezeichnete und bezeichnet, bedeutet. Eine grundlegende ekklesiologische Frage verband und verbindet sich mit liturgischen und homiletischen Herausforderungen, mit der Frage nach kirchlicher Rede und kirchlicher Feier.

Meine Grundthese in diesem Vortrag lautet: *Die Einsicht in die bleibende Erwählung Israels als „Volk Gottes" ist die entscheidende Unterbrechung aller problematischen christlichen Identitätsfiguren, die die Kirche als (neues) „Volk Gottes" bestimmen wollen. Sie unterbricht jeden Versuch, christliche und kirchliche Identität in einer Innen-Außen-Relation zu stabilisieren. Liturgie hat in dieser Hinsicht die Aufgabe, die Fluidität christlicher Existenz und ihre eschatologische Offenheit* in *bleibender Bezogenheit auf Gottes erwähltes Volk Israel sprachlich hervor- und immer neu zum Ausdruck zu bringen.*

Mit dieser Bindung des Redens von „Volk" an das bleibend erwählte Gottesvolk Israel wird eine Pointe einer national-völkischen Theologie und ihres inhärenten Antisemitismus umgekehrt und bewusst auf den Kopf gestellt. Ich erinnere nur knapp an einige Aspekte dieser das „deutsche Volk" gerade gegen das „jüdische Volk" in Stellung bringenden Theologie und setze mit einem besonders markanten Beispiel ein: Der Neutestamentler Walter Grundmann sprach am 6. Mai 1939 angesichts der Eröffnung des „Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben" davon, dass „dem deutschen Volk der Kampf gegen das Judentum unwiderrufbar aufgegeben" sei.[6] Jesus (der als Galiläer nach damaliger Überzeugung ja eben kein Jude gewesen sein sollte!) wurde als Kämpfer gegen das Judentum gesehen.[7] Als am 13. Juni 1941 das neu erarbeitete Gesangbuch „Großer Gott, wir loben dich" eingeführt wurde, sagten Vertreter des Eisenacher Instituts:

---

5 Vgl. Lehmann 2014.

6 Zitiert nach Schuster 2014, 155.

7 Seit 1940 wurde bei der Benennung des Instituts nicht mehr von „Beseitigung des jüdischen Einflusses" gesprochen – allerdings nur aus pragmatischen Gründen, weil dieser „Einfluss" ja erst bewiesen

> „Der Kampf gegen alles Artfremde ist heute nicht nur gesetzliche Aufgabe des Staates geworden, sondern auch die Haltung der breiten Masse unseres Volkes. Wer heute an der Verwendung der alten Gesangbücher stur festhält, oder aus finanziellen Gründen etc. die Einführung eines neuen Gesangbuchs zu verhindern sucht, arbeitet, bewusst oder unbewusst, auf der Seite unserer inneren und äußeren Feinde".[8]

„Unser Volk" steht gegen die „inneren und äußeren Feinde" – damit wird eine Innen-Außen-Relation aufgebaut und das „Jüdische" als das Außen bestimmt. Das Gesangbuch tilgte alle Bezugnahmen auf das Alte Testament (Zion, Propheten etc.), alle hebräischen bzw. aramäischen Worte (Halleluja, Hosianna), alle hebräischen Gottesbezeichnungen (Jehova etc.). Und das Gesangbuch war durchaus populär. Wegen Papiermangels konnten in den Kriegszeiten nur 50 000 ausgeliefert werden; bestellt waren aber mehr als 500 000.

Das Agieren des Eisenacher Instituts ist nur der (auch liturgisch-praktisch erkennbar werdende) Kulminationspunkt einer Theologie und einer kirchlichen Praxis, die den Volksbegriff auf die deutsche Nation verengt hatte und die Gott unmittelbar mit diesem deutschen Volk verband. In seiner Predigt am sogenannten Tag von Potsdam (21. März 1933) sagte Otto Dibelius:

> „Das ist heute unser Gebet: dass Gottes Gnadenhand über dem Bau des Deutschen Reiches die Kuppel wölbe, die einem deutschen, einem geheiligten, einem freien Volk den Blick für immer nach oben zieht. Deutschland wieder und wieder und für immer: ein Reich, ein Volk, ein Gott!"[9]

Einige Monate später meinte Gauobmann Reinhold Krause bei der berühmt-berüchtigten Rede im Berliner Sportpalast, dass „judenblütige Menschen" „nicht in die deutsche Volkskirche" gehören.[10] Die Innen-Außen-Bestimmung des Volksgedankens verband sich mit deutschem Nationalismus und Antisemitismus – und vergaß die biblische Komplexität des Redens von Gottes Volk und den Völkern.

Das ist die extreme, die „dunkelbraune" Folie, auf deren Hintergrund ich nun das Andere profilieren werde: Es geht darum, das biblische Reden von Israel als „Gottes Volk" in allem kirchlichen Reden und zu allererst in der Liturgie wiederzugewinnen und gegen jede neue politisch-nationale Orientierung des Volksbegriffs in Anschlag zu bringen.

---

werden müsse.

8 Zitiert bei Schuster 2014, 165.

9 Zitiert bei Cornehl 2014, 45.

10 Zitat bei Rheindorf 2014, 194.

2 Der jüdisch-christliche Dialog und der Weg zum „Evangelischen Gottesdienstbuch“

Die Entstehung des Evangelischen Gottesdienstbuchs (EGb), der derzeit gültigen „Agende“ für die lutherischen Kirchen und die Kirchen der Union in Deutschland, hat Helmut Schwier in seiner Habilitation minutiös nachgezeichnet und diskutiert.[11] Die entscheidenden Daten sind die folgenden:

- 1974 legte die Lutherisch-Liturgische Konferenz das Papier „Versammelte Gemeinde“ vor, in dem der Begriff der Struktur leitend vorgestellt wird – ein Begriff, der es ermöglichen soll, die faktische Vielfalt evangelischer Gottesdienste und die ideale Einheit (auch in ökumenischer Perspektive) und Zusammengehörigkeit zum Ausdruck zu bringen; im Wechselspiel von fester Struktur und zahlreichen Gestaltungsvarianten sollen sich Gottesdienste je neu entwickeln.
- 1991 wurde die „Erneuerte Agende“ als Modell zur Erprobung für die Gemeinden vorgestellt.
- Am ersten Advent 1999 wurde das „Evangelische Gottesdienstbuch“ eingeführt.

Es ist verblüffend, wie parallel sich dazu die Entwicklung des christlich-jüdischen Dialogs im Kontext der evangelischen Kirchen in Deutschland gestaltet. Die drei EKD-Studien „Christen und Juden I–III“ wurden 1975, 1991 und 2000 vorgelegt. Das heißt: Parallel wurden zwei Diskurse geführt, die erst spät zueinander fanden – es ließe sich auch heftiger formulieren: die in den 1990er Jahren, nicht ohne Lärm zu verursachen, zusammenprallten.

Im Januar 1993 beschloss die Konferenz Landeskirchlicher Arbeitskreise Christen und Juden (KLAK) eine Stellungnahme zum Vorentwurf des Evangelischen Gottesdienstbuches (die im Juni dann endgültig veröffentlicht wurde).[12] Die Stellungnahme war durchaus ein Paukenschlag, denn sie wies zurecht darauf hin, dass kirchliche Gremien faktisch nebeneinander her gearbeitet hatten und dass die liturgische Arbeit die Einsichten und Erkenntnisse des christlich-jüdischen Gesprächs bisher kaum wahrgenommen hatte.

Im Kontext der Überlegungen zu Trinität und Einheit Gottes, zur bleibenden Erwählung Israels und zu der Frage nach dem Gebet zu Christus finden sich auch Forderungen zu einer „Differenzierung beim ‚Volk Gottes‘-Begriff“.[13] Genau diese Differenzierungen hatte die EKD-Studie „Christen und Juden II“ ausführlich erarbeitet. Die Studie untersucht sehr präzise, wie in der Jesus-Überlieferung, in der Urgemeinde, bei Paulus, bei Lukas, bei Matthäus, in der

[11] Vgl. Schwier 2000.

[12] Vgl. Schwier 2000, 317–323.

[13] Vgl. ebd. 319.

Offenbarung und in den übrigen neutestamentlichen Texten von Volk Gottes die Rede ist.[14] Wichtig wird vor allem das Reden des Apostels Paulus, der den Volk Gottes-Begriff nirgends „als Bezeichnung der gegenwärtigen Kirche" benutzt; gebraucht wird der Begriff „nur im heilsgeschichtlichen Zusammenhang", in „Zitaten aus dem [so genannten] Alten Testament".[15] Die Studie formuliert: „Die Christen sind ‚Volk Gottes', weil sie die Kontinuität der heilvollen Zuwendung Gottes erfahren" (vgl. 1Kor 10,1–13; 2Kor 6,16).[16] Die an Christus Glaubenden haben am Heilsgeschehen vollen Anteil.[17] Bedeutsam wird dann vor allem auch Röm 11,2: „Gott hat sein Volk nicht verstoßen" – eine der Stellen, in denen der Volk Gottes-Begriff für das gegenwärtige Volk Israel gebraucht wird. Freilich erkennt die Studie bei Paulus aber eine Veränderung im Verständnis des Volkes Gottes durch das Christusereignis: Es ist „nicht das vorhandene, sondern das endzeitlich erneuerte Gottesvolk, in das die Heiden Aufnahme finden."[18]

Auf dem Hintergrund dieser bereits erreichten Differenzierungen erscheint es der KLAK einseitig und problematisch, wie die Erneuerte Agende von „Volk Gottes" redete. Der Begriff wurde teilweise unreflektiert auf die Kirche übertragen und so in Gebeten verwendet.[19] ‚Wir, die Kirche, als das Volk Gottes' – ein solches zu rasch und eindeutig identifizierendes Reden musste kritisiert und letztlich als Ausdruck einer Israel nicht beachtenden, enterbenden Substitutions-Theologie verstanden werden.

Die KLAK-Stellungnahme führte in den 1990er Jahren zur Verknüpfung der liturgischen Diskussion mit der Diskussion im jüdisch-christlichen Dialog (trotz allen Gegenwindes, der etwa vom Theologischen Ausschuss der VELKD wahrzunehmen war). Das sichtbarste Ergebnis war das sogenannte siebte Leitkriterium, das dem Evangelischen Gottesdienstbuch vorangestellt wurde und das folgendermaßen lautet:

> „*7. Die Christenheit ist bleibend mit Israel als dem erstberufenen Gottesvolk verbunden.* Der christliche Gottesdienst hat in den Anfängen vieles aus den Traditionen der jüdischen Hausgottesdienste und der Synagoge geschöpft. Er ist zugleich und im weiteren Verlauf der Geschichte von anderen Kulturen beeinflusst worden. Durch die Klarheit ihres Christusbekenntnisses, daneben aber auch durch ihre Bindung an das Alte Testament und ihre Verwurzelung im jüdischen Gottesdienst wird die christliche Kirche davor bewahrt, sich an heidnische Kulte und Aberglauben zu verlieren. Die deutschen

14 EKD-Studie „Christen und Juden II", 654–661.

15 Ebd. 656; vgl. dazu grundlegend Roloff 1993.

16 EKD-Studie „Christen und Juden II", 656f.

17 Ebd. 657.

18 Ebd. 658.

19 Vgl. Schwier 2000, 321.

> Kirchen stehen nach den Jahren des Holocaust in einer besonderen Schuld gegenüber den Juden. Ihnen ist ein neuer Anfang zum Dialog geschenkt worden. Das inzwischen langjährige Gespräch zwischen Juden und Christen hat zu einer intensiven Arbeit geführt, die die ursprüngliche Verbundenheit zum Ausdruck bringt. Es zeigt auch Folgen für die Gottesdienste der christlichen Kirchen. Der Gottesdienst ist ein wichtiger Ort, an dem der Berufung Israels gedacht und die bleibende Verbundenheit mit Israel zur Sprache gebracht werden soll. Das Gottesdienstbuch gibt dafür Anregungen und Vorschläge".[20]

Helmut Schwier bemerkt zurecht, dass theologische Fragen bei diesem Kriterium offenblieben: Es sei „textintern nicht beantwortbar, wie hier die Verbundenheit von Kirche und Israel gedacht wird, ob der ersten Berufung die zweite im Sinne einer Nachordnung oder aber im Sinne einer Überbietung oder gar Aufhebung folgt. Es bleibt eine Leerstelle, die zu füllen notwendig gewesen wäre".[21]

Für die Verbindung von Liturgiepraxis und liturgischer Theologie erscheint mir die hier angedeutete Diskussion bedeutsam. Es zeigt sich an einem konkreten Punkt, dass und wie sich *lex orandi* und *lex credendi* begegnen – freilich nun primär so, dass die *lex credendi* kritisch in Stellung gebracht wird, um die *lex orandi* zu verändern.

3 „Volk" und „Völker" im Evangelischen Gottesdienstbuch

Für die folgende semantische Analyse der Verwendung des Volks-Begriffs im Evangelischen Gottesdienstbuch bin ich von der neuen Auflage 2020 ausgegangen[22] und habe alle Stellen untersucht, in denen die Begriffe „Volk", „Völker" bzw. „Israel" vorkommen. Als quantitatives Gesamtergebnis zeigt sich, dass „Volk" 106-mal begegnet, „Völker" 121-mal und „Israel" 89-mal.[23]

Als inhaltliches Gesamtergebnis seien zwei Aspekte vorab bemerkt:

---

[20] EGb 1999, 16f; EGb 2020, 18f (Hervorhebung im Original).

[21] Schwier 2000, 406; vgl. auch die Überlegungen zur Frage nach der konkreten Umsetzung der Kriterien: Verbundenheit mit Israel (488–493).

[22] Ich danke der studentischen Hilfskraft Ella-Marie Beck für die wertvollen Vorarbeiten. In den Vergleich wurde die Fassung von 1999 nicht einbezogen; Unterschiede könnte es in einzelnen Kollektengebeten, ggf. auch in Formulierungen einzelner Präfationen geben, die im Zuge der Neubearbeitung 2020 teilweise verändert, d. h. an die neue Perikopenordnung angepasst bzw. korrigiert wurden.

[23] Der Begriff „Nation" begegnet nur einmal in den Texten zum Kirchenjahr zu Pfingsten; vgl. EGb 2020, 824.

– Die allermeisten Belege für „Volk“ bzw. „Völker“ entstammen der Bibel – im Kern handelt es sich bei den Vorkommen um Leitverse (Antiphonen) und Psalmen. Damit wiederholt das EGb performativ das, was bereits bei Paulus angelegt ist.
– In den Hauptteilen (Ordinarium und Proprium) zeigt sich – neben der Verwendung biblischer Texte – ein überwiegend sehr reflektierter Gebrauch von Volk/Völkern, der den Erkenntnissen des christlich-jüdischen Dialogs entspricht, diese teilweise sogar noch deutlicher und klarer verwendet: Wenn „Volk“ im Singular verwendet wird, meint dies in der Regel das „Volk Israel“; Völker im Plural steht für die „Heiden“ und ggf. auch israel-theologisch, bundestheologisch bzw. ekklesiologisch vereindeutigt für die in den Bund Gottes hineingenommen Völker. Diese Klarheit gilt nicht in gleicher Weise für die Anhänge, die Text- und Materialsammlungen.

In besonderer Weise erscheinen die Gebete zum 10. Sonntag nach Trinitatis exemplarisch, dem sogenannten „Israelsonntag“, der im EGb auch die Überschrift „Kirche und Israel“ trägt.[24] Das erste Tagesgebet lautet:

> „Treuer Gott, du hast Israel zu deinem Volk erwählt
> und einen ewigen Bund mit ihm geschlossen
> zum Zeichen des Heils unter den Völkern:
> Hilf, dass wir alle Zeit unserer Erwählung in Christus vertrauen
> und uns mit Israel deiner Gnade freuen.
> Dir, dem lebendigen und ewigen Gott,
> sei Ehre in Ewigkeit“.[25]

Im Singular gibt es *das* erwählte Volk, die anderen sind die *Völker* im Plural.[26] In dieser Linie beginnt auch das zweite Tagesgebet des Propriums „Kirche und Israel“, das dann allerdings ab der vierten Zeile weit weniger eindeutig erscheint:

---

[24] Vgl. zur Geschichte des Israelsonntags Mildenberger 2004.

[25] EGb 2020, 425.

[26] Ganz ähnlich formulieren es auch das erste und dritte Tagesgebet zum zweiten Proprium des 10. Sonntags nach Trinitatis, dem Gedenktag der Zerstörung Jerusalems: „Herr der Welt, du hast dir das Volk Israel zum Eigentum erwählt, /du hast ihm deine Weisungen zum Leben gegeben / und begleitest seinen Weg in tiefem Erbarmen. / Du hast es erwählt, deinen Willen unter den Völkern zu bezeugen bis zum heutigen Tag. / Gib, dass wir das mit Dank erkennen und achten, / Israel und uns zum Frieden. Dir sei Ehre in Ewigkeit.“ „Heiliger Gott, / du hast Israel zu deinem Volk erwählt und uns zu Miterben deines Bundes gemacht. / Wir aber haben uns über dein Volk erhoben. / Wir bitten dich: Verwirf uns dennoch nicht, / bleib uns treu, wie du deinem Volk die Treue hältst. / Heiliger Gott, sei gelobt in Ewigkeit“ (EGb 2020, 429).

„Treuer Gott, in Jesus bist du Mensch geworden,
inmitten des jüdischen Volkes, zum Heil der Welt;
du bist treu geblieben dem Volk, das du erwählt hat.
Aber du hast seine Grenzen überschritten
und Menschen aus allen Völkern zu deinem Volk berufen.
Stärke unser Verlangen nach deinem Reich, in dem beide, Juden und Christen, vereint sein werden,
dich zu loben in Ewigkeit".[27]

Wer ist das Volk in der fünften Zeile des Gebets? Bleibend das Gottesvolk Israel – oder ein neues Gottesvolk aus Juden und den einstigen Heiden? Sind die „Menschen aus allen Völkern" hinzuberufen zu dem einen und bleibenden Gottesvolk? Oder doch zu einem „neuen"/erneuerten? Und was wäre dann mit dem „alten"? Hier wird deutlich, dass die Semantik des Volkes und der Völker mitten hinein führt in die ekklesiologischen Fragen nach christlicher Identität in Israels Gegenwart, für die es systematisch-theologisch m. E. bis heute keine wirklich eindeutigen Antworten und entsprechend keine klaren und einfachen Sprachformen gibt.

Ich blicke im Folgenden auf die weiteren Vorkommen von Volk und Völker und unterscheide drei Hauptkategorien, für die ich teilweise noch Unterkategorien für den Gebrauch von „Volk" bzw. „Völkern" eröffne:

a. Der politische Gebrauch: unser Volk, die anderen Völker

Nicht allzu häufig begegnet im EGb ein politischer Gebrauch des Begriffs „Volk", der m. E. aufgrund seiner Geschichte so problematisch ist, dass er bei künftigen Revisionen unbedingt weggelassen werden sollte. Der Begriff „Volk" ließe sich durch andere, weit unproblematischere Begriffe ersetzen – etwa „Land". Von „Volk" im politischen Sinn ist z. B. die Rede in den Vorschlägen für ein Fürbittengebet im Ordinarium – und damit doch an recht prominenter Stelle: „Für unser Volk und alle Völker der Welt, dass sich Gerechtigkeit durchsetze und Friede werde, wo Krieg ist, lasst uns bitten …"[28]

Am Buß- und Bettag erscheint das „Volk" ebenso als Staatsvolk bzw. Volk des Landes, hier im Gruß am Anfang: „Sie [die Gnade Gottes] ist die Hoffnung für unser Volk, das

[27] EGb 2020, 425.

[28] EGb 2020, 79.174.

nicht auf rechtem Weg ist […]“[29] Darüber hinaus ist das mehrfach zitierte Versöhnungsgebet von Coventry zu nennen, in dem gleich mehrere semantisch kontaminierte Begriffe auftauchen: „Der Hass, der Rasse von Rasse trennt, Volk von Volk, Klasse von Klasse […]“.[30]

b. Der theologische Gebrauch: Gottes Volk und die Völker

Wenn „Volk“ begegnet, dann am häufigsten in theologisch profilierter Weise, wobei ich hier nochmals vier Unterkategorien eröffne.

1. Israel als Gottes Volk

Nicht wenige Gebete sprechen von Israel als Gottes Volk, ohne dies in Relation zu den anderen Völkern zu setzen. So im Tagesgebet am Sonntag Lätare: „Du hast, reicher Gott, dein hungerndes Volk in der Wüste gesättigt“,[31] im Tagesgebet am Johannistag (24. Juni): „[…] durch Johannes, den Täufer, hast du Israel, dem erwählten Volk, deinen Christus verkündigt“,[32] im Tagesgebet zum Gedenktag an die Novemberprogrome (9. November): „[…] du hast einen Bund geschlossen mit dem Volk Israel für alle Zeiten. Uns rufst du an die Seite deines Volkes“.[33] Einmal erscheint das Volk explizit als „Volk der Juden“.[34]

Besonders interessant in ekklesiologischer Perspektive erscheint die Karfreitags-Litanei: „Wir danken dir, dass du uns durch das Leiden und Sterben deines Sohnes versöhnt und in die Gemeinschaft deines Volkes gerufen hast“.[35] Hier ermöglicht das Versöhnungshandeln am Kreuz die Gemeinschaft mit dem Gottesvolk Israel – ein zweifellos kühner, aber anregender Gedanke.

---

[29] Ebd. 195. Vgl. dazu den Spruch des Tages „Gerechtigkeit erhöht ein Volk, aber die Sünde ist der Leute Verderben“ (Spr 14,34).

[30] EGb 2020, 200. Vgl. auch das Tagesgebet zur Christvesper („Friede zwischen den Völkern, Friede unter uns“; 260) und die Gebete zur „Erhaltung von staatlicher Ordnung und Gerechtigkeit“ (631) sowie die Ektenie (664ff; vgl. auch 691f).

[31] EGb 2020, 332.

[32] Ebd. 512.

[33] Ebd. 558.

[34] Diakonisches Gebet im Materialanhang, ebd. 691.

[35] Ebd. 190.

2. Israel als Gottes Volk und die Völker

Sehr häufig wird von Israel als Gottes Volk und zugleich von den Völkern geredet – wie bereits gesagt gerne in biblischen Zitaten, teilweise aber auch in eigenen Gebetsformulierungen, wie ich an den Beispielen zum Israelsonntag bereits gezeigt habe.

Exemplarisch für diese Gruppe von Texten kann auch die Präfation am ersten Advent stehen: „Ihn hast du gesandt als Sohn deines Volkes Israel, den Völkern das Heil zu verkünden […]" (angelehnt an den Gesang Simeons im *Nunc dimittis*).[36] Terminologisch findet sich eine vergleichbare Wendung auch in der von Lk 2,30.32 herrührenden Unterscheidung von Heiden und Volk Israel: „ein Licht zur Erleuchtung der Heiden und zum Preis deines Volkes Israel".[37]

Dieses Miteinander von „Volk" und „Völkern" begegnet – wie bereits erwähnt – häufig, schlicht deshalb, weil es biblischem Reden entspricht. In Aufnahme dieses Redens finden sich aber auch Formulierungen, die m. E. nicht unproblematisch sind – etwa im Tagesgebet an Lichtmess: „Lass uns mit ihnen [mit Simeon und Hannah; A. D.] das Heil schauen, das du Israel und allen Völkern bereitet hast durch ihn, Jesus Christus".[38] Ist das Heil *Israels* wirklich durch Jesus Christus bereitet?

Nicht weniger problematisch erscheint auch ein „neues Glaubenszeugnis", das sich im Anhang findet:

> „Er [der eine Gott] hat Israel erwählt, ihm die Gebote gegeben und seinen Bund geschlossen zum Segen für die Völker.
> […] Er [der Heilige Geist] führt uns zusammen aus der Vielfalt des Glaubens,
> damit Gottes Volk werde aus allen Völkern […]".[39]

3. Die Kirche als Volk Gottes

Nicht häufig, aber doch immer wieder einmal erscheint die Kirche als Volk Gottes, *ohne* dass dabei auf Israel Bezug genommen würde – m. E. eine Redeweise, die in dieser Form angesichts der Einsichten des christlich-jüdischen Gesprächs nicht in der Liturgie, die besondere Prägekraft für das Reden von Christenmenschen hat, begegnen sollte. Das geschieht leider ausgerechnet im Tagesgebet am Tag des Erzengels Michael und aller Engel (Michaelis, 29.9.). Problematisch erscheint dies vor allem angesichts der Tatsache, dass Michael in der Rezeption zum

---

36 Ebd. 247.

37 Ebd. 272; vgl. auch die Wiederaufnahme ebd. 449.

38 Ebd. 496.

39 Ebd. 643.

‚deutschesten' aller Engel wurde und gerade so in der Hochzeit des Nationalismus Ende des 19./Anfang des 20. Jahrhunderts vielfältige Karriere machte, wie sich etwa an den zahlreichen Michaeliskirchen, aber z. B. auch an seiner Darstellung auf dem Leipziger Völkerschlachtdenkmal zeigt. In dem Gebet heißt es: „Sende deine Engel, dass sie dein Volk schützen […]".[40]

Ansonsten begegnet diese Redeweise nur jenseits des Ordinariums und jenseits der Proprien. Besonders problematisch erscheinen hier einige der vorgeschlagenen Psalmenkollekten, etwa die zu Ps 100: „Ewiger, Menschen suchender Gott, du hast uns geschaffen als dein Volk und erhältst uns mit deiner Hand".[41] Hier wird ein alttestamentlicher Text so weitergeführt, dass der Begriff des Volkes letztlich von Israel gelöst und auf die Kirche übertragen wird.[42]

4. Die Kirche als Teil der Völker (ohne dass Israel als Volk mit erwähnt wäre)

An einigen Stellen erscheint die Kirche als Teil der Völker, ohne dass Israel als Gottes Volk mit erwähnt wäre – etwa in der Präfation zu Epiphanias: Jesus Christus „ist das Licht der Welt und der Heiland der Völker".[43] Oder in der Präfation zu Pfingsten: „Damit sie Menschen aus allen Völkern rufen zu deiner Gnade […] und die Völker rühmen dich in allen Sprachen und im Bekenntnis des einen Glaubens".[44]

c. Zwischen politischem und theologischem Gebrauch

Für eine dritte Gruppe habe ich nur ein einziges Beispiel gefunden, die Präfation an Pfingsten:

> „Du hast deinen Geist ausgegossen über deine Söhne und Töchter, über Junge und Alte,
> damit sie Menschen aus allen Völkern rufen zu deiner Gnade.
> Darüber freut sich der ganze Erdkreis und die Völker rühmen dich in allen Sprachen
> und im Bekenntnis des einen Glaubens".[45]

---

40 Ebd. 540.

41 Ebd. 606.

42 Oder in einem Diakonischen Gebet: „Jesus Christus, dein Sohn, und wir dein Volk und deine Kinder […] dem Frieden unter Menschen und Völkern zu dienen" (EGb 2020, 700f). Schließlich auch in einem Abendmahlsgebet mit eigener Präfation aus der Textsammlung: „Um deinen Ratschluss zu erfüllen und dir ein heiliges Volk zu sammeln, / hat er sterbend die Arme ausgebreitet am Holz des Kreuzes, / um die zu erlösen, die an dich glauben" (EGb 2020, 763; 766 in der Notenfassung).

43 EGb 2020, 287.

44 Ebd. 386; auch kann Paulus als „Apostel der Völker" bezeichnet werden (ebd. 492).

45 Ebd. 386.

d. Folgerungen

Es zeigt sich:

- Am ehesten gelingt liturgische Rede von „Volk“ und „Völkern“, wenn sich die liturgische Sprache an die biblische Sprache anlehnt.[46]
- Liturgische Rede von Volk und Völkern partizipiert an der ekklesiologischen Schwierigkeit, die mit diesen Begriffen eröffnet ist und die ein vereindeutigendes Reden nur an einem Punkt zulässt: Israel bleibt Gottes erwähltes Volk – und wir aus den „Völkern“ kommen durch Jesus Christus hinein in die Verheißungsgeschichte Israels. Was das aber nun für unser „Volk“-Sein bedeutet, erscheint m. E. nicht leicht zu bestimmen – und ich plädiere theologisch sehr dafür, genau diese Stelle offenzuhalten und nicht eindeutig zu determinieren. Gerade die Liturgie kann diese Offenheit garantieren, und die *lex orandi* erweist sich auch in dieser Hinsicht als bedeutsam für die *lex credendi*. Vielleicht gelingt es zugleich, dass die Offenheit und Schwierigkeit liturgischer Sprachfindung auch das dogmatische Denken erneut herausfordern kann, das im Blick auf den christlich-jüdischen Dialog immer wieder in der Gefahr steht, sich zu schnell zufrieden zu geben und sich auszuruhen auf dem bisher Erreichten.
- Liturgische Sprache hat hohe Verantwortung, weil sie gemeindliches Denken prägt.
- Das EGb weist insgesamt ein hohes sprachliches und theologisches Reflexionsniveau auf – freilich mit Abstufungen. Die Formulierungen der Ordinarien und Proprien zeigen eine sehr reflektierte Israeltheologie; das gilt weit weniger für die Anhänge. Das heißt: Die unterschiedliche Intensität der Beschäftigung Liturgischer Ausschüsse und Gremien mit den Texten spiegelt sich unmittelbar in deren Qualität. Dies spricht dafür, agendarische Arbeit als Arbeit an der Qualitätssicherung liturgischer Rede zu begreifen und weiterhin zu stärken (gerade in Zeiten, in denen manche meinen, es werde doch auch im Internet viel Gutes angeboten und jede Liturgin und jeder Liturg bastele sich ohnehin seine bzw. ihre eigene Liturgie).
- Der Durchgang bestärkt mich in meiner Überzeugung: Es wäre besser, in der Liturgie *nicht* politisch von „Volk“ zu reden und somit keinen Innen-Außen-Aspekt nicht-theologischer Art in die Liturgie einzutragen. Stattdessen ginge es darum, nicht-identitär von Gottes Volk zu reden.

[46] Vgl. Deeg 2007.

4 Nicht-identitär von Volk (Gottes) reden: Liturgiesystematische und liturgisch-praktische Perspektiven

In einer Situation, in der sich eine Identität derer, die an Jesus als den Christus/den Messias glauben, erst nach und nach herausbildete, zeigte Paulus, wie von Gottes Volk geredet werden kann und wie von denen, die einst nicht dazu gehörten, nun aber, durch Christus, doch „eingepfropft" werden in die Wurzel, die uns trägt (Röm 11,17–24). Das ist keine Definition von Kirche und erst recht keine selbstgewisse Bestimmung der eigenen Existenz als neues Volk Gottes im Gegensatz zum alten. Das ist eine Bestimmung christlicher Existenz, die bleibend offen ist und nur in den Relationen des „mit" und des „auch" bestimmt werden kann: „Lobt Gott, ihr Heiden, *mit* seinem Volk" und „[…] dass er euch *auch* erwählet hat".[47]

Die „Innen-Außen"-Relation, die bei der Bestimmung von „Volk" nach Reinhart Koselleck immer im Blick ist, wird durch die Einbeziehung der Heilsgeschichte und der Israel-Dimension unterlaufen. „Wir", die Christenmenschen aus den Heiden, sind dabei – und das ist das Wunder! Christliche Liturgie ist vielleicht nichts anderes als das immer neue Lob Gottes, der *auch* uns zu seinem Lob beruft *mit* seinem Volk Israel.[48]

Die fluide Innen-Außen-Relation wird dadurch ermöglicht, dass es – um Kosellecks Unterscheidung ein letztes Mal aufzugreifen – eine sehr stabile Oben-Unten-Relation gibt: Gott selbst ist „oben" – und macht sein Volk zu dem, was es ist! Ja, er bringt auch das Verständnis dieses Volkes immer neu durcheinander, wofür etwa Ps 87 ein herausforderndes Beispiel ist. In diesem Psalm wird Zion als Mutter nicht nur des Volkes Israel, sondern auch der anderen bestimmt wird: der Ägypter und Babylonier, der Philister und Tyrer: Man wird von Zion sagen: „Ein jeder ist dort geboren" (Ps 87,5).

Jede Grenzziehung ist religiös schon immer als perforiert zu betrachten – und genau dies kann durch eine konsequente Bestimmung des „Volkes Gottes" in der Liturgie immer neu performativ hervorgebracht werden. Liturgie ist auch in dieser Hinsicht (wie in so vielen anderen[49]) politisches Handeln und politische Praxis. Im Blick auf diese Israeldimension lässt sich nochmals verstärken, was Johannes Michael Modeß jüngst als die „skandalöse Identität der Glaubenden in der Liturgie" zum Ausdruck gebracht hat.[50] Die Liturgie des Evangelischen Gottesdienstes entwerfe ein „Bild der Versammelten als ‚Volk', das nicht ins Bild neurechter Volkskonzepte passt. Von Beginn an wird das gottesdienstliche ‚Wir' als ein ‚Wir' konstituiert, das

47 Vgl. Deeg 2017.

48 Vgl. den Titel der KLAK-Arbeitshilfe „Lobe mit Abrahams Samen" (Buschbeck 2001).

49 Vgl. nur Deeg 2020.

50 Vgl. Modess 2020.

maßgeblich durch Angewiesenheit geprägt ist".[51] Angewiesen seien wir sogar auf die „Worte anderer Völker", auf geliehene Worte wie Kyrie, Halleluja, Amen (und es ist kein Zufall, dass es genau diese Worte waren, die die Agenten zur Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben aus der Liturgie entfernen wollten).[52] Die grundlegende, basale Bilingualität und Multilingualität des christlichen Gottesdienstes bedeutet eine Abwehr gegen identitäre Konzepte und problematisch fixierte Identitäten.

Der Gottesdienst erscheint so als immer neue Befreiung von neurechter Ideologie, von rechtem wie linkem Populismus, weil „wir" als die Glaubenden, „wir" als christliche Kirche nur *mit* dem bleibend erwählten Gottesvolk Israel sind, was wir sind. Eine christliche Identität, die „es gibt", gibt es nicht – aber es gibt die Chance, in der Feier der Gottesdienste immer neu vom Geheimnis Gottes zu singen und so ein Teil des göttlichen Handelns zu werden, der sein Volk erwählt und uns in Christus Jesus zu den Seinen macht.

Literatur

Anderson 1998
B. Anderson, Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts, aus dem Englischen von Benedikt Burgard und Christoph Münz (Berlin 1998).

Beisbart 2008
A. Beisbart, Das Konzept des Ethnopluralismus in der „Neuen Rechten" (München 2008).

Buschbeck 2001
R. Buschbeck u. a., „Lobe mit Abrahams Samen". Israel im evangelischen Gottesdienst. Eine Arbeitshilfe (o. O., 1995/^{2}2001).

Cornehl 2014
P. Cornehl, „Wach auf, wach auf, du deutsches Land …" Liturgische Mentalitäten im Widerstreit. Eine Skizze zur Lage vor und nach 1933, in: Deeg / Lehnert 2014, 31–118.

Deeg 2007
A. Deeg, Das neue Lied und die alten Worte. Plädoyer für eine Erneuerung liturgischen Betens aus der Sprache der Bibel, in: Deutsches Pfarrerblatt 107 (2007) 640–645.

Deeg 2017
A. Deeg, „*Auch* für dich" und das messianische „*Heute*". Überlegungen zur Hermeneutik des Alten Testaments aus homiletischer Perspektive, in: M. Witte / J. C. Gertz (Hg.), Hermeneutik des Alten Testaments (Leipzig 2017) 166–187.

Deeg 2020
A. Deeg, Essen, was wir sind oder: Die Politik des Abendmahls, in: Kerygma und Dogma 66 (2020) 140–156.

[51] Modess 2020, 24.

[52] Vgl. dazu auch Deeg 2021.

Deeg 2021
A. Deeg, Multilinguality and the Celebration of Christian Worship, in: L. C. Jonker u. a. (Hg.), Multilingualism in Ancient Contexts. Perspectives from Ancient Near East and Early Christian Contexts (Stellenbosch 2021) 291–311.

Deeg / Lehnert 2014
A. Deeg / Ch. Lehnert (Hg.), „Wir glauben das Neue". Liturgie und Liturgiewissenschaft unter dem Einfluss der völkischen Bewegung (Leipzig 2014).

EGb 1999
Evangelisches Gottesdienstbuch. Agende für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands, hg. von der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und im Auftrag des Rates von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union (Berlin u. a. 1999).

EGb 2020
Evangelisches Gottesdienstbuch (EGb). Agende für die Union Evangelischer Kirchen in der Evangelischen Kirche in Deutschland (UEK) und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD). Nach der „Ordnung gottesdienstlicher Texte und Lieder" (2018) überarbeitete Fassung, im Auftrag des Präsidiums der UEK und der Kirchenleitung der VELKD hg. von den Amtsbereichen der UEK und der VELKD im Kirchenamt der EKD (Leipzig / Bielefeld 2020).

EKD-Studie „Christen und Juden II"
EKD-Studie „Christen und Juden II" (1991), in: H. H. Henrix / W. Kraus (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1986–2000 (Gütersloh 2001) 627–668.

Koselleck 1992
R. Koselleck u. a., Volk, Nation, Nationalismus, Masse, in: R. Koselleck u. a. (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland 7 (Stuttgart 1992) 141–431.

Lehmann 2014
H. Lehmann, Von der irrationalen Hoffnung des deutschen Volkes vor und nach dem Ersten Weltkrieg auf Erlösung, in: Deeg / Lehnert 2014, 17–30.

Mildenberger 2004
I. Mildenberger, Der Israelsonntag. Gedenktag der Zerstörung Jerusalems. Untersuchungen zu seiner homiletischen und liturgischen Gestaltung in der evangelischen Tradition (Berlin 2004).

Modess 2020
J. M. Modess, Wir Angewiesenen. Die skandalöse Identität der Glaubenden in der Liturgie, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 59 (2020) 9–27.

Rheindorf 2014
Th. Rheindorf, Ordo in Torpore. Anmerkungen zur Agendensituation 1933–1945, in: Deeg / Lehnert 2014, 173–197.

Roloff 1993
J. Roloff, Die Kirche im Neuen Testament, NTD. Ergänzungsreihe 10 (Göttingen 1993).

Schuster 2014
D. Schuster, Ein nicht nur geistiger Kampf gegen das Judentum. Die Umsetzung der Arbeiten des „Institutes zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben" im Gottesdienst, in: Deeg / Lehnert 2014, 155–172.

Schwier 2000
H. Schwier, Die Erneuerung der Agende. Zur Entstehung und Konzeption des „Evangelischen Gottesdienstbuches“ (Bielefeld 2000).

von See 2001
K. von See, Freiheit und Gemeinschaft. Völkisch-nationales Denken in Deutschland zwischen Französischer Revolution und Erstem Weltkrieg (Heidelberg 2001).

Eine „liturgische Befreiungsbewegung“?

Der Volk-Gottes-Gedanke in (pfingstlich-)charismatischen Bewegungen

Von Peter Zimmerling

Abstract: *A “liturgical liberation movement”? The People of God Idea in (Pentecostal) Charismatic Movements* – Pentecostal-charismatic Christianity sees itself as a “liturgical liberation movement”. It relies on a democratic community of spiritually gifted people instead of a monarchical minister, on the spontaneous working of the Spirit instead of a fixed order of liturgy and assumes the importance of praise and worship for service. The paper is divided into three main parts: First, the theological prerequisites of pentecostal-charismatic worship culture: on the one hand, the rediscovery of the charismatic dimension of being a Christian and, on the other hand, the ideal of a congregation gifted by the Spirit of God combined with the practical implementation of the Reformation’s demand for the common priesthood. In the second part, essential characteristics of the pentecostal-charismatic understanding of worship will be developed: In addition to its epicletic orientation, these include the participatory orientation and the demand for a holistic praise practice, connected with the integration of emotionality and sensuality. In the third part, it will be asked to what extent pentecostal-charismatic liturgics actually do justice to its self-claim to be a liturgical liberation movement and thus to have helped the idea of the people of God to assert itself as the centre of worship.

Pfingstlich-charismatisch geprägtes Christentum versteht sich als eine „liturgische Befreiungsbewegung“.[1] Es setzt auf eine demokratische Gemeinschaft von Geistbegabten statt auf einen monarchischen Amtsträger, auf spontanes Wirken des Geistes statt auf einen feststehenden Gottesdienstablauf und geht von der zentralen Bedeutung von Lob und Anbetung für den Gottesdienst aus.

Meine Überlegungen gliedern sich in drei Hauptteile. Zunächst möchte ich die theologischen Voraussetzungen pfingstlich-charismatischer Gottesdienstkultur herausarbeiten: einerseits die Wiederentdeckung der charismatischen Dimension des Christseins und andererseits das Ideal einer vom Geist Gottes begabten Gemeinde verbunden mit dem Versuch der praktischen

[1] Christenson 1989, 293. Die folgenden Überlegungen habe ich in ausführlicher Form zuletzt veröffentlicht in: Zimmerling 2018.

Umsetzung der reformatorischen Forderung nach dem allgemeinen Priestertum. Im zweiten Teil sollen wesentliche Charakteristika des pfingstlich-charismatischen Gottesdienstverständnisses entfaltet werden: Dazu gehören neben seiner epikletischen Orientierung die partizipatorische Ausrichtung und die Forderung einer ganzheitlichen Lobpreispraxis, verbunden mit der verstärkten Integration von Emotionalität und Sinnlichkeit in den Gottesdienst. Im dritten Teil soll danach gefragt werden, inwieweit die pfingstlich-charismatische Liturgik tatsächlich ihrem Selbstanspruch gerecht wird, eine liturgische Befreiungsbewegung zu sein und damit dem Volk-Gottes-Gedanken als Zentrum des gottesdienstlichen Handelns zur Durchsetzung verholfen zu haben. Den drei Punkten vorausgestellt ist eine kurze Definition dessen, was unter pfingstlich-charismatischen Bewegungen zu verstehen ist.

1 Pfingstlich-charismatische Bewegungen. Zum Begriff

Beim Blick über das weite Feld pfingstlich-charismatischen Christentums lassen sich im Wesentlichen zwei Hauptströmungen ausmachen.[2] 1. Die traditionellen selbstständigen Pfingstkirchen, hervorgegangen aus dem Aufbruch der modernen Pfingstbewegung 1906 in Los Angeles.[3] Ihnen verwandt ist ein schnell wachsendes Neupfingstlertum, das sich vor allem in unabhängigen Gruppen und Gemeinden organisiert. 2. Die neuere, am Beginn der 1960er Jahre ebenso in den USA entstandene charismatische Bewegung, die im Rahmen der traditionellen Kirchen und Freikirchen verblieb.[4] Seitdem gibt es in fast allen Denominationen charismatische Bewegungen, wobei die innerkatholische die zahlenmäßig stärkste ist.

Bis heute liegen die Charakteristika pfingstlich-charismatischer Bewegungen vor allem im Bereich der Spiritualität, auch wenn sich inzwischen eine eigenständige Theologie entwickelt hat.[5] Die Mitglieder der Bewegungen erwarten eine persönliche Erfahrung mit dem Heiligen Geist, betonen die neutestamentlichen Charismen und pflegen Anbetung und Lobpreis als wesentliche Bestandteile des Gottesdienstes. Damit einher gehen gemeinsame theoretische Überzeugungen: die Entdeckung eines besonderen Wirkens des Heiligen Geistes neben Jesus Christus, die Kritik an einem geschlossenen rationalistischen Wirklichkeitsverständnis und das Selbstverständnis, Teil eines geistlichen Aufbruchs zu sein, der weltweit und ökumenisch ist und dem eine heilsgeschichtliche Bedeutung zugesprochen wird.

---

2 Vgl. im Einzelnen Zimmerling 2018, 21–28; Hollenweger 1965/67; Burgess / van der Maas 2002.

3 Dazu immer noch grundlegend Hollenweger 1969, bes. 20–27; zur neueren Diskussion des Ursprungs der traditionellen Pfingstbewegung vgl. Bergunder 2009, 252–263.

4 Vgl. Reimer 1987.

5 Vgl. dazu Haustein / Maltese 2014.

2 Theologische Voraussetzungen

2.1 Jeder Christ ein Charismatiker. Die Wiederentdeckung der charismatischen Dimension des Christseins

Für alle charismatischen Gruppierungen ist eine grundsätzliche Offenheit für die Praktizierung von Charismen durch jeden Christen charakteristisch, wobei die spektakulären Charismen wie Glossolalie (Zungenrede), Prophetie und Heilung hervorgehoben werden.[6] Unterschiede zwischen den Bewegungen lassen sich in der Gewichtung und theologischen Deutung der Gnadengaben und bezüglich ihrer ekklesiologischen Verortung erkennen. Das traditionelle pfingstkirchliche Charismenverständnis ist durch den modernen Sprachgebrauch von „Charisma" geprägt,[7] der auf die Religionssoziologie Max Webers zurückgeht.[8] Weber umschreibt mit dem Begriff „Charisma" sämtliche Formen außerordentlicher Begabungen. Gegenüber Paulus ist damit eine andere Richtung eingeschlagen. Anders gehen innerevangelische Bewegungen davon aus, dass „Charismatiker" ein Synonym für „Christ" ist.[9] Jeder Christ ein Charismatiker! Diese Definition berücksichtigt alle Charismen, die in den neutestamentlichen Charismenlisten genannt werden, und ist darüber hinaus für zusätzliche Gnadengaben offen. Sie entspricht der neutestamentlichen Demokratisierung des Geistempfangs, der bei Paulus zu beobachtenden Betonung der Verschiedenartigkeit der Geistesgaben[10] und ihrer Ausrichtung auf die Erbauung der Gemeinde.

Die katholische charismatische Bewegung konnte mit ihrem Charismenverständnis an Aussagen des Zweiten Vatikanum anknüpfen, auf dem sich nach heftiger Debatte die Ansicht durchgesetzt hatte, dass Charismen Gottes Gaben sind, die alle Menschen – nicht nur Amtsträger oder besondere Heilige – zu verschiedenartigen Diensten in der Kirche Jesu Christi erhalten haben. Damit waren neben den Amtsgaben die charismatischen Gaben im Sinne einer Begabung aller Gemeindeglieder in der katholischen Kirche anerkannt. Entsprechend heißt es in der ersten offiziellen Verlautbarung der deutschen katholischen charismatischen

---

6 Vgl. etwa im Hinblick auf die traditionelle Pfingstbewegung Hollenweger 1971, 74.

7 „Die erste Bewegung dieser Art in unserem Jahrhundert [die Pfingstbewegung] hat den Geist als ‚Kraft aus der Höhe' erfahren und sie lebt bis heute von den Kraftwirkungen des Hl. Geistes her" (so Hans-Diether Reimer in einem unveröffentlichten Brief vom 14.12.1989 an Lorenz Hein).

8 Vgl. im Einzelnen Ratschow 1981.

9 Vgl. bereits Kopfermann 1983, 13.

10 So auch Christenson 1989, 228–230.

Erneuerung: „Jeder Christ erhält als Glied des Leibes Christi eine besondere Dienstgnade, um am Leben der Kirche Christi schöpferisch teilnehmen zu können."[11]

Die Mahnung des Apostels Paulus, nach den Geistesgaben zu trachten (1Kor 14,1 und 12), verlieh der Vorbereitung auf den Geistempfang in der traditionellen Pfingstbewegung entscheidende Bedeutung.[12] Der Geschenkcharakter der Charismen bzw. ihre Unverfügbarkeit drohten dahinter zurückzutreten.

Anders sieht es in den innerkirchlichen charismatischen Gruppen aus. Das kirchliche Amt wird nicht zuletzt als „Dienst zur Befreiung, Entfaltung und Koordinierung der Charismen der übrigen Gemeindeglieder"[13] verstanden – im Sinne einer Art „Entdeckungs-Beihilfe" der Charismen auf dem Weg zur Verwirklichung des allgemeinen Priestertums.[14] Die katholische charismatische Bewegung geht einerseits davon aus, dass jeder Christ mit Taufe und Firmung grundsätzlich ohne eigenes Zutun Gnadengaben erhalten hat, andererseits gilt es, diese zu erkennen und zu „aktivieren". Dabei spielt das Gebet eine entscheidende Rolle.[15] Ort des Charismenempfangs ist sowohl im Bereich der innerevangelischen als auch der innerkatholischen charismatischen Bewegungen häufig ein Glaubenskurs, zu dessen wesentlichen Bestandteilen der Hinweis auf die Bedeutung der Charismen gehört und die Möglichkeit, diese unter Gebet und Handauflegung zu erhalten und dann auch zu praktizieren.[16]

2.2 Verwirklichung der vom Geist Gottes begabten Gemeinde: Überwindung der Unterscheidung zwischen Geistlichen und sog. Laien

Obwohl die reformatorischen Kirchen in der Theorie für das allgemeine Priestertum eintraten,[17] wurde in der Praxis die Pfarrerzentriertheit des Gemeindelebens nicht überwunden. Erst durch die Erfahrungen der Bekennenden Kirche im Dritten Reich und die Arbeiten Ernst

---

[11] Erneuerung der Kirche aus dem Geist Gottes, in: Mühlen 1982, 19–99, das Zitat 65.

[12] Vgl. Hollenweger 1969, 378.

[13] These 9 der „Würzburger Leitlinien", abgedruckt in: Kopfermann 1983, 53.

[14] Christenson 1989, 232: „Das Charisma des Amtes wirkt inspirierend auf den Glauben anderer Christen, so daß deren Geistesgaben geweckt und in den Dienst gestellt werden. Es hilft den Brüdern und Schwestern in Christus, ihre Geistesgaben zu erkennen und sie zum Nutzen aller zu gebrauchen".

[15] Sullivan 1986, 85f: „Im Lichte der Verheißung des Herrn: ‚Bittet, so wird euch gegeben' ist ein solches Beten sicher ein Hauptfaktor für eine neue Erfahrung von Charismen in unseren Tagen".

[16] Vgl. Mühlen 1982, 56–60.

[17] Vgl. etwa Martin Luther in seiner reformatorischen Hauptschrift „De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium" von 1520 (Weimarer Ausgabe 6 [484] 497–573, bes. 563ff); zur Interpretation der reformatorischen Forderung nach einem Priestertum aller Gläubigen vgl. Härle 1996, bes. 64–70.

Käsemanns nach dem Zweiten Weltkrieg wurde die charismatische Dimension der christlichen Gemeinde wiederentdeckt. Käsemann wies in seinem berühmten Aufsatz „Amt und Gemeinde im Neuen Testament" von 1960 nach, dass Paulus in 1Kor 12–14 eine Gemeindeordnung nicht vom Amt, sondern vom Charisma her konzipiert.[18] Die Unterscheidung von „Geistlichen" und „Laien" widerspreche dem paulinischen Gemeindeverständnis.[19] Auch die anderen neutestamentlichen Schriften kennen keinen dem Priestertum im Judentum oder Griechentum entsprechenden Stand.[20] Jeder Christ ist Priester vor Gott (vgl. z. B. 1Petr 2,9; Offb 1,6).

Katholischerseits heißt es in *Lumen Gentium* im Hinblick auf die Bedeutung der Charismen für die Gemeinde: „Derselbe Heilige Geist […] verteilt unter den Gläubigen jeglichen Standes auch besondere Gnaden. Durch diese macht er sie geeignet und bereit, für die Erneuerung und den vollen Aufbau der Kirche verschiedene Werke und Dienste zu übernehmen […]".[21]

Die Bemühungen der innerkirchlichen charismatischen Bewegungen stehen in einer Reihe mit den großkirchlichen Ansätzen zur Erneuerung eines charismatischen Gemeindeverständnisses. Ungefähr zeitgleich mit dem emanzipatorischen Aufbruch der 1960er Jahre in der Gesellschaft, haben die charismatischen Bewegungen versucht, eine Antwort auf die Sehnsucht der Zeit nach einer Demokratisierung gesellschaftlicher und kirchlicher Strukturen zu geben.[22] Die katholische charismatische Bewegung betonte, dass die vom Zweiten Vatikanum geforderte charismatische Begabung der Laien durch sie Wirklichkeit geworden sei.[23]

Während die klassische Pfingstbewegung die individuelle Erfahrung des Geistes über die Gemeinde und die Zugehörigkeit zu ihr stellt,[24] ist das Charismenverständnis in den innerkirchlichen charismatischen Bewegungen primär vom Gemeindebezug geprägt.[25] Gegenüber der traditionellen Pfingstbewegung liegt damit ein neuer Ansatz vor. Nicht mehr Pfingsten mit dem Bericht vom Geistempfang der Jünger und Jüngerinnen ist der Basistext, sondern 1Kor 12–14.[26] Hat die traditionelle Pfingstbewegung den Geist primär als „Kraft aus der Höhe" erlebt, wobei seine Kraftwirkungen im Vordergrund standen, geht es in den innerkirchlichen Bewegungen um die Gemeinde, in deren Rahmen der Geist wirkt, indem er Gaben gibt.

---

18 Käsemann 1964, 109–134.

19 So z. B. Schweizer 1949, bes. 6f; Käsemann 1964, bes. 109.123 u. ö.; vgl. auch Brunner 1988.

20 Vgl. hier und im Folgenden: Schelkle 1977, 221ff.

21 *Lumen Gentium* 2,12, in: Rahner / Vorgrimler 1994, 137.

22 Zum Programm einer gesellschaftlichen Demokratisierung siehe etwa Willi Brandts Slogan: „Mehr Demokratie wagen!"

23 Vgl. z. B. Sullivan 1986, 13f.

24 Mit Reimer 1987, 60f.

25 Mit ebd.

26 Vgl. hier und im Folgenden Reimer in einem Brief vom 14.12.89 an Lorenz Hein.

Für innerkirchliche evangelische Charismatiker stellt die Verwirklichung des Konzepts der charismatischen Gemeinde eine praktische Umsetzung der reformatorischen Forderung des allgemeinen Priestertums dar: „Das ‚Priestertum aller Gläubigen' (1Petr 2,9–10) tritt dann in Kraft, wenn Christen beginnen, die ihnen verliehenen Geistesgaben zu entdecken und auszuüben."[27] Von Anfang an hat die „Geistliche Gemeindeerneuerung in der Evangelischen Kirche" (GGE) darum die Forderung nach einer „Kirche geistlicher Laien" aufgestellt.[28] Sie kritisierte die in den Kirchengemeinden häufig noch ungebrochene Unterscheidung zwischen Geistlichen und Laien, die den Pfarrer überfordere und die anderen Glieder der Kirche zu einer teils resignierenden, teils übermäßig anspruchsvollen Konsumhaltung verurteile.[29] Diese Unterscheidung sei dem paulinischen Denken fremd, nach dem alle Christen Geistliche, nämlich Geistträger seien[30] und darum gleichermaßen im Gemeindeleben tätig seien.

Die angestrebte Überwindung der Unterscheidung zwischen Geistlichen und Laien hat Auswirkungen auf die Stellung des kirchlichen Amtes. Aus der Überlegung, dass die christliche Gemeinde nur in einer „funktionalen Vielfalt"[31] gedacht werden könne, folgt die charismatische Forderung einer Wiedereingliederung des hauptamtlichen Amtsträgers in die Gemeinde, wodurch er von einer häufig zu beobachtenden Überforderung befreit werden soll. Der hauptamtliche Amtsträger besitze durch sein Amt kein qualitativ höherstehendes Charisma als die anderen Gemeindeglieder.

Lutherische Charismatiker betonen, dass das Amt dadurch nicht überflüssig, sondern als Dienst der Leitung neu entdeckt werde.[32] Auch für Mitglieder der innerkirchlichen katholischen charismatischen Bewegung ist „das Prinzip der Aufgabenteilung"[33] als Konsequenz der Entdeckung der charismatischen Dimension der Gemeinde wesentlich. Katholische Charismatiker sind durch das besondere katholische Amtsverständnis stärker als innerevangelische Charismatiker gezwungen, über das Verhältnis von Amt und Charisma nachzudenken. Dabei haben sie die kritische Dimension erkannt, die der charismatisch strukturierten Gemeinde gegenüber dem traditionellen volkskirchlichen System innewohnt.[34]

---

27 Christenson 1989, 235f.

28 Kopfermann 1983, 38f; vgl. auch 21f.

29 Ebd. 38.

30 Als Belege führt Kopfermann 1983 an: Röm 8,9; 1Kor 6,11.19; 2,12.

31 Grossmann 1991, 72.

32 Kopfermann 1983, 21f.

33 Sullivan 1986, 18f.

34 Der Geist macht lebendig, in: Baumert 1987, 49–51.

3 Der charismatische Gottesdienst

3.1 Der Gottesdienst als Feier der Gemeinschaft in und mit dem Geist: epikletische Gottesdienstorientierung

Die innerkirchlichen charismatischen Bewegungen verstehen sich als Gottesdienstbewegungen.[35] Auch in der traditionellen Pfingstbewegung spielt er eine herausragende Rolle.[36] Angesichts dieser Tatsache ist man erstaunt, dass pfingstlich-charismatische Bewegungen ihr Gottesdienstverständnis bisher nur wenig reflektiert haben. Eine Ausnahme bilden neben katholischen vor allem lutherische Charismatiker, die aufgrund ihrer liturgisch geprägten Gottesdiensttradition gezwungen waren, über das Verhältnis von traditioneller Liturgie und neuen charismatischen Gottesdienstformen gründlicher nachzudenken.[37]

Grundlage des pfingstlich-charismatischen Gottesdienstverständnisses ist die Überzeugung der Teilnehmenden, dass der Geist im Gottesdienst spontan wirkt. Das ist weniger eine theoretische Überzeugung als eine Sache der Erfahrung: Der Gottesdienst wird als Ort des Wirkens des Geistes und damit als Ort seiner Anwesenheit erlebt.[38] Die Teilnehmenden erwarten, dass an ihnen selbst und den Mitfeiernden hic et nunc etwas geschieht. Dabei sind Anbetung, Charismen und Zeugnisse die zentralen Mittel der Geisterfahrung. Auch wenn in einem charismatisch geprägten lutherischen Gottesdienst gepredigt oder in einem charismatisch geprägten katholischen Gottesdienst die Eucharistie gefeiert wird, stehen doch Lob Gottes, Charismen und persönliche Glaubenszeugnisse im Zentrum. Damit verändert sich die christologische Ausrichtung des traditionellen abendländischen Gottesdienstes zugunsten einer pneumatischen, genauer gesagt, einer epikletischen Orientierung.[39]

---

[35] Das belegt folgende Aussage von Kopfermann 1983, 19: „Im Zentrum der ‚charismatischen' Frömmigkeit steht offensichtlich der *Gottesdienst*".

[36] Wie Beobachter von außen unmittelbar wahrnehmen (vgl. dazu den Bericht des katholischen Priesters Lothar Zenetti, Ein Pfingstgottesdienst im Urteil eines katholischen Priesters, in: Hollenweger 1971, 301–306).

[37] Vgl. Kopfermann 1983, 19f.

[38] Vgl. Reimer 1987, 78: Der charismatische Gottesdienst will Menschen in den „Raum der lebendigen Gegenwart Gottes" hineinführen.

[39] Mit dem Begriff „epikletisch" beschreibe ich im Folgenden die in charismatischen Bewegungen zu beobachtende Ausrichtung der gottesdienstlichen Versammlungen auf das *spontane* Wirken des Geistes.

3.2 Gottesdienst als Basisbewegung von Laien: partizipatorische Ausrichtung

Die Erwartung von konkreten Geisterfahrungen hier und jetzt ist die theologische Grundlage für die Forderung nach einer Demokratisierung des Gottesdienstes. Die charismatische Gemeinde soll wieder zur vom Geist begabten Gottesdienstgemeinschaft wie im Urchristentum werden. Charismatiker sehen im Lobpreisgottesdienst eine „Wiederbelebung des frühchristlichen Gottesdienstes".[40] Jeder und jede ist eingeladen, im Gottesdienst etwas beizutragen: „Wenn ihr zusammenkommt, so hat ein jeder einen Psalm, er hat eine Lehre, er hat eine Offenbarung, er hat eine Zungenrede, er hat eine Auslegung. Lasst es alles geschehen zur Erbauung" (1Kor 14,26). Richtschnur des Charismengebrauchs ist nach dem Apostel Paulus also das Kriterium der Auferbauung. Indem die Gottesdienstteilnehmenden mit dem aktuellen Wirken des Geistes rechnen, verändert sich ihre Erwartungshaltung:[41] aus bloßen Konsumenten werden Partizipienten. Der Gottesdienst wird nicht länger vom Pfarrer gehalten, während die Gemeinde ihn besucht. Stattdessen wird er zur aktiven Feier aller Versammelten.

Zu den theologischen kommen zwei praktische Voraussetzungen für die Verwirklichung des partizipatorischen Gottesdienstmodells. An die Stelle liturgisch geprägter Sprache tritt in charismatischen Gottesdiensten die Alltagssprache der Gottesdienstteilnehmenden. Der Gottesdienst verliert dadurch viel von der Fremdheit, ja Abständigkeit, die er aufgrund seiner liturgisch geprägten Sprache für das normale Kirchenmitglied besitzt. Das gleiche gilt im Hinblick auf die Lobpreislieder, die von der Melodie her meist leicht singbar und in einfacher Sprache verfasst sind.

Damit der charismatische Gottesdienst tatsächlich zum gemeinschaftlichen Feiern werden kann, müssen außerdem verschiedene Bedingungen erfüllt sein, die über das eigentliche gottesdienstliche Geschehen hinausreichen. Eine Voraussetzung dafür, dass jeder und jede etwas zum Gottesdienst beitragen kann, ist das konkrete gemeinsame Leben als Gemeinde, dass die Gemeindeglieder neben den gottesdienstlichen Zusammenkünften auch den Alltag zumindest ansatzweise miteinander teilen. Ebenso tragen die verschiedenen Gemeinschaftsformen, in denen die charismatischen Bewegungen Gestalt gewinnen, zur praktischen Umsetzung eines partizipatorischen Gottesdienstmodells bei. Gerade die charismatischen Gebetszellen stellen geeignete Experimentierfelder für die Beteiligung aller am Gottesdienstgeschehen dar. Eine weitere Bedingung besteht in Folgendem: Abfolge und Wortlaut eines charismatischen

[40] Vgl. den gleichlautenden Titel der Schrift von Bittlinger 1964: „Der frühchristliche Gottesdienst und seine Wiederbelebung innerhalb der reformatorischen Kirchen der Gegenwart", gemeint ist eigentlich seine Wiederbelebung in den innerevangelischen charismatischen Bewegungen.

[41] Reimer 1987, 77 spricht in diesem Zusammenhang etwas vage von einer „gewissen Spannung" und „Dichte" der charismatischen Gottesdienste.

Gottesdienstes sollen – wenigstens theoretisch – spontan, aus der gemeinsam erlebten Situation herausgefunden werden. Das geht nur, wenn die Teilnehmenden sich kennen und ein Raum des Vertrauens vorhanden ist, in dem Fragen, Belastungen und Bedürfnisse, aber auch Sehnsucht und Freude mitgeteilt werden können. Sonst wird der charismatische Gottesdienst schnell eine von einem routinierten Leitungsteam durchgeführte Veranstaltung und unterscheidet sich im Prinzip nicht von einem herkömmlichen pfarrerzentrierten Gottesdienst.

3.3 Forderung einer ganzheitlichen Lobpreispraxis: Reintegration von Emotionalität und Sinnlichkeit

Lob und Anbetung Gottes spielen für die charismatisch geprägten Gottesdienste eine herausragende Rolle. Auch in der Außenwahrnehmung stellen sie ein wesentliches Kennzeichen charismatischer Bewegungen dar: Als typisches Bild von charismatischen Gottesdiensten werden in den Medien Menschen mit zur Anbetung erhobenen Händen gezeigt. Konkret sehen Lob und Anbetung im charismatischen Gottesdienst so aus, dass die Gottesdienstteilnehmenden entweder sitzen, knien, stehen, tanzen, die Hände falten oder erheben, in einem längeren Zeitraum zwischen 30 und 60 Minuten vor allem in jüngster Zeit entstandene, meist einstrophige Chorusse singen, die durch einen Beamer für alle sichtbar an die Wand projiziert werden.

Vergleicht man die Lobpreiszeiten im charismatischen Gottesdienst mit dem Lob Gottes in der traditionellen Liturgie, so werden schnell die Charakteristika charismatischen Lobpreises erkennbar. Während die ganze traditionelle Liturgie vom Lob Gottes durchzogen ist, ist es im charismatischen Gottesdienst in einer einzigen Anbetungsphase konzentriert, was de facto einer Aufwertung von Lobpreis und Anbetung gleichkommt. Im Gegensatz zum traditionellen evangelischen Gottesdienst und zur katholischen Messe ist bei den Teilnehmerinnen und Teilnehmern überdies eine größere Vielfalt von körperlichen Ausdrucksmöglichkeiten zu beobachten. Dem mit Geist, Seele und Leib Anbetenden steht eine große Bandbreite von Ausdrucksmöglichkeiten zur Verfügung. Dazu gehört auch die Praxis des charismatischen Anbetungstanzes.[42] Gott soll nicht nur mit der Stimme, sondern mit dem ganzen Körper verherrlicht werden. „Das Spektrum reicht von Stille bis zum Tanzen, von demütiger Hingabe und Ehrerbietung bis zu einem mutigen Heraustreten an Gottes Thron mit erhobenen Händen.“[43] Charismatiker berufen sich im Hinblick auf die Ganzheitlichkeit ihres Lobpreises auf Vorbilder aus dem Alten Testament: Flehen (1Kön 8,33), unter Tränen (Jer 31,9), unter Schreien (Esr 3,11–13), lachend (Ps 126,2), im Geist (Sach 12,10), fastend (Ps 35,13), unter Handauflegung

[42] Vgl. Kendrick 1986, 3; Forrest 1986, 3.

[43] Kendrick 1986, 72.

(Ps 63,5; 134,2), im Stehen (Ps 134,1; 135,2), im Knien (Jes 45,23), auf dem Boden liegend (Dan 9,18), mit erhobenen Augen (Ps 121,1) und mit ausgebreiteten Händen (1Kön 8,22).[44] Charismatische Theologen treten für ein Christentum mit Leib und Seele ein: „Der Betende soll auch in seiner Gestik zum Ausdruck bringen dürfen, was ihn innerlich bewegt."[45] Vor allem soll die ganzheitliche Anbetung den Weg zu einem kraftvolleren Lobpreis Gottes bahnen helfen.

Eine ganzheitliche Anbetung hat eine Reihe positiver Auswirkungen. Für unser Thema entscheidend ist die Tatsache, dass dadurch auch weniger intellektuell ausgerichtete Menschen vom charismatischen Gottesdienst angesprochen werden. In der Informationsgesellschaft scheint sich überdies das Interesse aller Menschen auf das Erleben der eigenen Körperlichkeit zu konzentrieren. Die verstärkte Sehnsucht nach Selbstvergewisserung durch Selbsterfahrung wird auf dem Hintergrund einer permanenten Reizüberflutung verständlich. Ob Menschen zum christlichen Gottesdienst Zugang finden, wird sich nicht zuletzt daran entscheiden, ob ihre Leiblichkeit darin vorkommt. „Gerade die geistig beanspruchten Menschen suchen vielfach mehr als eine weitere intellektuelle Anstrengung in der Religion. Immer mehr Menschen wollen den Glauben nicht nur denken, sondern auch spüren."[46]

4 Kritische Würdigung

4.1 Zu den Charismen

Mit der Wiederentdeckung der Charismen haben charismatische Bewegungen der Gegenwart einen Beitrag zur praktischen Umsetzung der reformatorischen Forderung vom allgemeinen Priestertum geleistet. Damit dieser Prozess auch in den Großkirchen vorankommen kann, sind allerdings eine Reihe von Erkenntnissen zu berücksichtigen: dass Charismen einen ekklesiologischen Zielhorizont haben, dass spektakuläre Charismen entzaubert werden müssen, dass Charismen nicht normiert oder schablonisiert werden dürfen, dass die Charismen ein identitätsstiftendes Potenzial besitzen, dazu aber ihre Integration in die Gesamtpersönlichkeit notwendig ist, dass eine Theorie und Praxis der Erweckung von Charismen notwendig ist und dass Charismen eine sozialethische Ausrichtung besitzen. Voraussetzung dafür, dass die Charismen den ihnen zustehenden Platz im Rahmen des gottesdienstlichen Lebens bekommen, ist

[44] Aschoff 1994, 31.

[45] Reimer 1987, 79.

[46] Meyer-Blanck 1997, 133.

paradoxerweise ihre Relativierung. Sie stehen unter eschatologischem Vorbehalt und werden darum mit der Neuschöpfung aufhören; sie sind dem kulturellen Wandel unterworfen, wodurch sich ein schablonenhaftes Repristinieren der urchristlichen Charismen verbietet.

Von dem allen ist in charismatischen Bewegungen nur wenig die Rede. Darum möchte ich statt der dort üblichen pneumatologischen eine trinitarische Begründung der Charismenlehre vorschlagen. Sie bietet die Möglichkeit, Einseitigkeiten des in charismatischen Bewegungen anzutreffenden Charismenverständnisses zu überwinden. Bereits bei Paulus lässt sich in 1Kor 12,4ff eine triadische Sicht des Charismenursprungs erkennen, indem der Apostel die verschiedenen Charismen gleichermaßen auf den Geist, auf Christus und auf Gott den Vater zurückführt.[47] Der pneumatische Ursprung der Gaben offenbart, dass der Geist die Gaben souverän austeilt (V. 11). Paulus will damit Manipulation und Suggestion im Zusammenhang mit dem Charismenempfang ausschließen. Das Bild von der Gemeinde als Leib Christi deutet auf den christologischen Ursprung der Charismen (1Kor 12,12ff). Damit ist die Wertschätzung der scheinbar unbedeutenden Charismen von Jesus Christus her begründet: Wie der irdische Jesus die Zöllner und Sünder geliebt hat, so sind gerade die Träger nicht spektakulärer Gaben für die christliche Gemeinde unverzichtbar. Eine Gemeinde kann ohne Zungenrede gut überleben, aber nicht ohne jemanden, der mit Geld umgehen kann. Der Ursprung der Charismen im Schöpfer wird sichtbar in der Analogie zwischen der schöpfungsmäßigen Verschiedenheit der Glieder eines natürlichen Leibes und der Verschiedenheit der Charismen des Leibes Christi (1Kor 12,12ff).

Eine trinitarisch konzipierte Charismenlehre zeigt, wieso die Charismen nicht unabhängig von Schöpfung und Erlösung gedacht werden können. Auch die spektakulären Gnadengaben sind kein „schöpfungsfreier" Ort, an dem der Geist unmittelbar erfahren werden könnte. Es gibt kein „pneumatisch reines" Charisma. Es gibt nur „vermittelte Unmittelbarkeiten", wie Karl Rahner betonte.[48] Die „persönliche Note" eines Charismas ist gerade das Kennzeichen seiner Echtheit. Jedes Charisma stellt den Gabenträger vor die Aufgabe, es in die Gesamtpersönlichkeit zu integrieren. Das gilt gerade für die spektakulären Charismen, die am wenigsten aus den natürlichen Fähigkeiten eines Menschen abzuleiten sind.

Neben dem Schöpfungsbezug ist für die Charismen auch ihr Bezug zu der in Jesus Christus vollbrachten Erlösung konstitutiv. Dogmatisch gehören sie zum Bereich der Heiligung, sind also der Erlösung nachgeordnet. Charismatische Bewegungen stehen demgegenüber in Gefahr, die Charismen mit der Erlösung zu verknüpfen. Vor allem in Gruppen mit traditionell pfingstlicher oder neopentekostaler Theologie werden sie dadurch zum geistlichen Pflichtprogramm, das jeder Christ zu absolvieren hat, wenn er gewiss sein will, wirklich mit dem Geist

[47] Lang 1986, 168.

[48] Rahner 1960, 55f.

erfüllt zu sein. Ein Rückschluss von den Charismen auf den Glauben zerstört jedoch die Gewissheit des Glaubens. Der Glaube setzt zwar Charismen frei, aber die Charismen bewirken nicht den Glauben.[49]

Ein den neutestamentlichen Vorstellungen angemessenes Charismenverständnis muss Raum lassen für die Verleihung unspektakulärer und spektakulärer Geistesgaben an begabte und unbegabte Menschen durch den gleichen Geist. Haben die Laien den Geist und werden sich seiner immer mehr bewusst, indem sie ihn in eigenen und fremden Charismen erfahren, ist die Kirche auf dem Weg zum allgemeinen Priestertum einen wesentlichen Schritt vorangekommen. Ohne Planung, ohne ein Interesse am Charisma bleiben die Charismen unentdeckt, unentwickelt und ungenutzt. Darum ist zu überlegen: Wo bilden herkömmliche Kirchengemeinden einen Erfahrungsraum für die Charismen? Wo wird im Leben der Gemeinde das Zusammenspiel der unterschiedlichen Charismen sichtbar? Wo werden Gemeindeglieder gelehrt, dass der Geist durch Charismen wirksam ist und in ihnen erfahren werden kann?

Ein herausragendes Kennzeichen der Charismen besteht in ihrer Vielfalt und Unterschiedlichkeit. Die Charismen sind so zahlreich und verschieden wie die Menschen selbst. Gerade die Verschiedenheit der Charismen stellt paradoxerweise ein gemeinschaftsstiftendes Potenzial dar. Weil kein Christ alle Gaben besitzt, ist er auf die Gemeinschaft mit den anderen Gemeindegliedern angewiesen. Damit würde sich jede Form von Gaben- und Begabtenkult erübrigen. Die Angst vieler Zeitgenossen vor dem anderen und Fremden ist in einer pluralistischer und unüberschaubarer werdenden Gesellschaft verständlich. Die durch die Vielfalt ihrer Gnadengaben zur Einheit befreite charismatische Gemeinde hat angesichts dieser Situation die Chance, deutlich zu machen, dass enorme Verschiedenartigkeit und liebevolle Einheit sich nicht ausschließen müssen, sondern sich gegenseitig bedingen. Die charismatische Gemeinde ist ein Raum, in dem die Andersartigkeit des anderen nicht als Bedrohung, sondern als Ergänzung und Bereicherung erfahren werden kann. Mehr noch: sie macht sichtbar, dass die bleibende Andersheit der anderen sogar die Voraussetzung dafür ist, dass mein eigenes Leben gelingt und dass umgekehrt meine besondere Eigenheit dazu hilft, dass das Leben der anderen bereichert wird. Angesichts einer Massengesellschaft mit ihren Uniformierungstendenzen ist zu überlegen, ob die paulinische Betonung der Einheit der Charismen nicht von einer Betonung ihrer Vielfalt abgelöst werden müsste.[50] Ein weiterer Grund für diese Umkehrung der Blickrichtung liegt in unterschiedlichen gemeindlichen Situationen damals und heute: In der jungen korinthischen Gemeinde scheint ein Aufbruch der unterschiedlichsten Charismen stattgefunden zu haben, der ihre Einheit zu zerstören drohte. In den Großkirchen jedoch prägt durch die jahrhundertelange Konzentration der Gaben auf den kirchlichen Amtsträger der scheinbar charismenlose,

[49] Möller 1990, 11f.

[50] Vgl. Moltmann 1991, 198.

unmündige Laie immer noch häufig die Gemeindewirklichkeit. Darum ist weniger die Einheit als vielmehr die Freiheit als Voraussetzung zur Freisetzung der verschiedenen Gaben zu betonen. Die charismatische Gemeinde sollte zum Raum einer kreativen Freiheit werden, in dem sich die unterschiedlichsten Gaben entfalten können. Indem die Charismen über den ekklesiologischen Kontext hinaus auch „zum Leben und Dienen" in der Welt gegeben sind, kann grundsätzlich jede Begabung zum Charisma werden: „Die Charismen sind so zahlreich und verschieden wie die Menschen, und sie umfassen die ganze Breite des menschlichen Alltags."[51] In einer veränderten gesellschaftlichen Situation sind andere Charismen nötig als während der Zeit des Urchristentums: „Die Kontinuität des Heiligen Geistes in der menschlichen Freiheitsgeschichte besteht nicht darin, daß er sich immer auf die gleiche Weise zeigt, sondern auch darin, daß er in überraschenden Konkretionen Christus in der Kirche und in der Welt zur Geltung bringen will […] Die sozialen und gesellschaftlichen Erfordernisse sind im Zeitalter der Maschinentechnik, der Atomkraft, der Notwendigkeit einer Weltwirtschaftsordnung, erheblich unterschieden von denjenigen in den neutestamentlichen Gemeinden!"[52]

4.2 Zum Gottesdienst

Dass der Gottesdienst Ort für das spontane Wirken des Geistes ist, stellt einen wesentlichen Beitrag charismatischer Bewegungen im Ringen um eine Erneuerung des Gottesdienstes dar. Die Erwartung, dass der Geist hier und jetzt im Gottesdienst wirkt, verändert die Blickrichtung der Gottesdienstteilnehmenden: Nicht mehr Gottes große Taten in der Vergangenheit stehen im Vordergrund des Interesses, sondern die Taten, die Gott durch seinen Geist in der Gegenwart tut. Der „Grundzug der Erwartung gegenwärtigen Geisteswirkens" stellt eine notwendige Ergänzung zur Kategorie des Erinnerns dar, die den traditionellen großkirchlichen Gottesdienst weithin bestimmt.

Neben der Offenheit für das spontane Geisteswirken stellt vor allem sein damit unmittelbar verbundener partizipatorischer Charakter eine Stärke des charismatischen Gottesdienstes dar. Zum einen führt die Erfahrung des Erfülltseins mit dem Geist in charismatischen Bewegungen dazu, dass Menschen bei sich Gaben entdecken bzw. zugesprochen bekommen, die sie im Gottesdienst einbringen wollen. Die Erkenntnis ihrer charismatischen Begabung befreit sie von Gefühlen der Wertlosigkeit, lässt sie für Gott und Menschen wertvoll werden und macht sie zu mündigen Gottesdienstteilnehmenden. Mit der charismatischen Erfahrung des Geistes

[51] Der Geist macht lebendig, in: Baumert 1987, 40.

[52] Mühlen 1981, 8.

ist die Frage nach der Aktivierung der Laien gelöst.[53] Zum anderen ist aufgrund des – auf das spontane Geisteswirken ausgerichteten – Gottesdienstverständnisses jeder Gottesdienstteilnehmende – egal ob Laie oder Amtsträger – auf das Wirken des Geistes angewiesen. Darum kann es im Prinzip keine hervorgehobene Stellung des Amtsträgers mehr geben.

Eine epikletische hat gegenüber einer christologischen Gottesdienstorientierung aber auch Nachteile, weil ihr eine Tendenz zur Überbetonung des spontanen Geisteswirkens innewohnt. Die Integration charismatischer Gottesdienstelemente in den liturgisch geprägten traditionellen Gottesdienst würde eine solche Überbetonung verhindern. Die Erkenntnis, dass das kontinuierliche Wirken des Geistes durch Wort und Sakrament das „ritual field", Inspirationsraum und Bezugsrahmen für das spontane Wirken des Geistes in Lobpreis, persönlichem Glaubenszeugnis und Charisma darstellt, würde die Freiheit des spontanen Geisteswirkens vor Manipulationsversuchen sichern helfen. Quellgrund und Kriterium des spontanen Geisteswirkens bliebe die Heilstat Gottes in Jesus Christus und der Glaube an den in Jesus Christus offenbargewordenen dreieinigen Gott.

4.3 Zu Lob und Anbetung Gottes

Die Wichtigkeit der Neuentdeckung der theologischen Bedeutung von Lob und Anbetung Gottes wurde in der jüngeren Vergangenheit durch eine Reihe von exegetischen, systematisch-theologischen und praktisch-theologischen Überlegungen von nicht-charismatischen Theologen bestätigt. Der Heidelberger Alttestamentler Claus Westermann fand heraus, dass das Loben Gottes für den alttestamentlichen Frommen „eine Weise des Daseins" ist, „nicht etwas, was es im Leben geben kann oder nicht": „Wie der Tod charakterisiert ist dadurch, daß es in ihm nicht mehr das Loben gibt, so gehört zum Leben das Loben."[54] Edmund Schlink wies zuerst darauf hin, dass die dogmatischen Aussagen der ersten Jahrhunderte ihren ursprünglichen Sitz im Leben in der Doxologie hatten.[55] Es verwundert darum nicht, dass er „Die Lehre von Gott" in seiner Ökumenischen Dogmatik mit dem Kapitel „Der Lobpreis Gottes" beginnt:[56] „Wir haben Gott für seine großen Taten zu danken."[57] Zum Lobpreis Gottes gehöre nach den biblischen Schriften aber nicht nur der Dank für seine Taten, sondern auch das Rühmen von

[53] Vgl. Bohren 1963, 186f.
[54] Westermann 1963, 121.
[55] Schlink 1958, 3f.
[56] Schlink 2005, 725–742.
[57] Ebd. 725.

Gott selbst, der sie vollbracht hat, in der Doxologie.[58] Auch in praktisch-theologischen Überlegungen wird die Bedeutung des Lobes für den Gottesdienst hervorgehoben:[59] „Im Lob Gottes finden die Christen das Leben, das durch Hunger, Ungerechtigkeit, ökologische Katastrophen bedroht ist."[60]

Durch die Betonung der leiblichen und seelischen Dimensionen von Lobpreis und Anbetung hat die charismatische Lobpreiskultur einen wesentlichen Aspekt biblischer Pneumatologie wiederentdeckt: Der Geist Gottes ist auch der creator spiritus. Deshalb will er – nach charismatischer Auffassung – den mit Leib, Seele und Geist erlösten Menschen zur ganzheitlichen Anbetung Gottes führen.

Positiv hervorzuheben ist am charismatischen Lobpreis neben seiner Ausrichtung auf den ganzen Menschen die zeitgemäße einfache Sprache und die moderne musikalische Gestalt der Anbetungslieder, die ihnen leichte Singbarkeit für alle verleiht.[61] Die starke Konzentration der im gottesdienstlichen Gebrauch befindlichen charismatischen Lieder auf das Dasein und Sosein Gottes bzw. Jesu Christi und des Geistes hat aber auch eine Kehrseite: Die menschlichen Probleme werden aus dem charismatischen Lied verdrängt.[62] Besonders auffällig ist angesichts der starken Prägung charismatischer Lobpreiskultur durch das alttestamentliche Gotteslob das Fehlen der Klage. Dadurch entsteht in charismatischen Versammlungen häufig der Eindruck einer Scheinwirklichkeit. Es wird eine heile Welt vorgetäuscht, in der man sich über die Probleme des Lebens „hinwegjubiliert".[63]

Insgesamt stellen sich die pfingstlich-charismatischen Bewegungen durchaus als eine liturgische Erneuerungsbewegung mit deutlichen Demokratisierungstendenzen im Hinblick auf den Gottesdienst dar. Gleichzeitig dürfen die theologischen Defizite und problematischen praktischen Aspekte nicht verschwiegen werden.

---

58 Ebd. 726f.

59 Vgl. z. B. Seim / Steiger 1990.

60 Smolík 1990, 21.

61 Zum geschichtlichen und kulturellen Hintergrund von Sprache und Musik siehe Aschoff 1994, 56–60.

62 Vgl. hier und im Folgenden Aumann 1986, 12–14, das Zitat 13.

63 Vgl. ebd. 13.

Literatur

Aschoff 1994
P. Aschoff u. a., Werkstattheft Lobpreis, hg. vom Arbeitskreis für Geistliche Gemeinde-Erneuerung in der Evangelischen Kirche (Hamburg 1994).

Aumann 1986
W. Aumann, Das Liedgut der Charismatischen Erneuerung. Eine theologische und religionspädagogische Analyse, in: Erneuerung in Kirche und Gesellschaft 27 (1986) 12–14.

Baumert 1987
N. Baumert (Hg.), Jesus ist der Herr. Kirchliche Texte zur katholischen charismatischen Erneuerung (Münsterschwarzach 1987).

Bergunder 2009
M. Bergunder, Der „Cultural Turn" und die Erforschung der weltweiten Pfingstbewegung, in: Evangelische Theologie 69 (2009) 252–263.

Bittlinger 1964
A. Bittlinger, Der frühchristliche Gottesdienst und seine Wiederbelebung innerhalb der reformatorischen Kirchen der Gegenwart (Marburg 1964).

Bohren 1963
R. Bohren, Unsere Gemeinden – Gemeinde Jesu Christi?, in: ders., Predigt und Gemeinde. Beiträge zur Praktischen Theologie (Zürich / Stuttgart 1963) 183–206.

Brunner 1988
E. Brunner, Das Mißverständnis der Kirche (Zürich [3]1988).

Burgess / van der Maas 2002
S. M. Burgess / E. M. van der Maas (Hg.), The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements (Grand Rapids/Mich. 2002).

Christenson 1989
L. Christenson, Komm Heiliger Geist! Informationen, Leitlinien, Perspektiven zur Geistlichen Gemeinde-Erneuerung (Metzingen / Neukirchen-Vluyn 1989).

Forrest 1986
T. Forrest, Kulturen und Lobpreis, in: Erneuerung in Kirche und Gesellschaft 27 (1986) 1–3.

Grossmann 1991
S. Grossmann, Der Geist ist Leben. Hoffnung und Wagnis der charismatischen Erneuerung (Wuppertal [2]1991).

Härle 1996
W. Härle, Allgemeines Priestertum und Kirchenleitung nach evangelischem Verständnis, in: Marburger Jahrbuch Theologie VIII (Marburg 1996) 61–81.

Haustein / Maltese 2014
J. Haustein / G. Maltese (Hg.), Handbuch pfingstlicher und charismatischer Theologie (Göttingen 2014).

Hollenweger 1965/67
W. J. Hollenweger, Handbuch der Pfingstbewegung 1–10 (Genf 1965–1967).

Hollenweger 1969
W. J. Hollenweger, Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart (Wuppertal / Zürich 1969) (engl.: The Pentecostals, London 1972).

Hollenweger 1971
W. J. Hollenweger (Hg.), Die Pfingstkirchen. Selbstdarstellungen, Dokumente, Kommentare (Stuttgart 1971).

Käsemann 1964
E. Käsemann, Amt und Gemeinde im Neuen Testament, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen 1 (Göttingen [3]1964) 109–134.

Kendrick 1992
G. Kendrick, Anbetung. Grundlagen – Modelle – praktische Tips (Wiesbaden [4]1992).

Kopfermann 1983
W. Kopfermann, Charismatische Gemeindeerneuerung. Eine Zwischenbilanz (Hochheim [2]1983).

Lang 1986
F. Lang, Die Briefe an die Korinther = NTD 7 (Göttingen / Zürich 1986).

Meyer-Blanck 1997
M. Meyer-Blanck, Inszenierung des Evangeliums (Göttingen 1997).

Möller 1990
Chr. Möller, Gottesdienst als Gemeindeaufbau. Ein Werkstattbericht (Göttingen [2]1990).

Moltmann 1991
J. Moltmann, Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie (München 1991).

Mühlen 1981
H. Mühlen, Einführung, in: L.-J. Suenens / D. H. Camara, Erneuerung im Geist und Dienst am Menschen, aus dem Französischen übersetzt von Bruno Bayer, mit einer Einführung von H. Mühlen (Salzburg 1981) 5–17.

Mühlen 1982
H. Mühlen (Hg.), Dokumente zur Erneuerung der Kirchen (Mainz 1982).

Rahner 1960
K. Rahner, Visionen und Prophezeiungen, unter Mitarbeit von P. Th. Baumann ergänzt (Basel u. a. [3]1960).

Rahner / Vorgrimler 1994
K. Rahner / H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium (Freiburg i. Br. u. a. [26]1994).

Ratschow 1981
C. H. Ratschow, Art. Charisma I. Zum Begriff in der Religionswissenschaft, in: TRE 7 (1981) 681f.

Reimer 1987
H.-D. Reimer, Wenn der Geist in der Kirche wirken will. Ein Vierteljahrhundert charismatische Bewegungen (Stuttgart 1987).

Schelkle 1977
K. H. Schelkle, Dienste und Diener in den Kirchen der neutestamentlichen Zeit, in: K. Kertelge (Hg.), Das kirchliche Amt im Neuen Testament (Darmstadt 1977) 221–234.

Schlink 1958
E. Schlink, Wandlungen im protestantischen Verständnis der Ostkirche, Sonderabdruck aus der Festschrift für Ham Alivisatos (Athen 1958).

Schlink 2005
E. Schlink, Ökumenische Dogmatik (Göttingen ^{3}2005).

Schweizer 1949
E. Schweizer, Gemeinde nach dem Neuen Testament (Zürich 1949).

Seim / Steiger 1990
J. Seim / L. Steiger (Hg.), Lobet Gott. Beiträge zur theologischen Ästhetik. Festschrift Rudolf Bohren zum 70. Geburtstag (München 1990).

Smolík 1990
J. Smolík, Die Unfähigkeit zum Lob, in: Seim / Steiger 1990, 16–21.

Sullivan 1986
F. A. Sullivan, Die Charismatische Erneuerung. Die biblischen und theologischen Grundlagen (Graz u. a. ^{2}1986).

Westermann 1963
C. Westermann, Das Loben Gottes in den Psalmen (Göttingen ^{3}1963).

Zimmerling 2018
P. Zimmerling, Charismatische Bewegungen (Göttingen ^{2}2018).

Autorinnen und Autoren

PD Dr. Andreas Bieringer, Frankfurt a. M.

Andreas Bieringer lehrt seit 2017 Liturgiewissenschaft und Hymnologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main. Nach Stationen als Assistent in Wien und Würzburg war er 2014–2017 Professor für Katholische Theologie an der Pädagogischen Hochschule Niederösterreich in Baden bei Wien. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen ortskirchliche Rezeption der Liturgiereform (Zweites Vatikanisches Konzil), Liturgiewissenschaft und zeitgenössische Literatur, Hymnologie und Liturgische Anthropologie. Er ist Redaktionsmitglied der Internationalen Katholischen Zeitschrift „Communio".

P. Prof. Dr. Dieter Böhler SJ, Frankfurt a. M.

Dieter Böhler lehrt Exegese des Alten Testaments an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main. Nach Studien der Philosophie und Theologie in Freiburg i. Br., Innsbruck, München und Frankfurt erwarb er das Lizentiat in Bibelwissenschaften am *Pontificio Istituto Biblico* in Rom, wurde an der Universität Fribourg/Schweiz promoviert und habilitierte sich an der Universität Wien. 2001–2016 war er Berater der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz und 2010–2016 Konsultor der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung in Rom. Er arbeitete mit an der Revision der Einheitsübersetzung und bei der Übersetzung des *Missale Romanum* von 2002.

Dr. Cornelia Brinkmann, Hannover

Cornelia Brinkmann wurde nach dem Studium der Evangelischen Theologie und Mathematik in Bonn und Rom (1992–1999) im Jahr 2002 in Evangelischer Theologie bei Heiner Faulenbach promoviert. 2000–2002 war sie Stipendiatin der Evangelischen Kirche im Rheinland. Vor ihrer Postdoktorandenstelle 2002–2004 im Mainzer DFG-Graduiertenkolleg „Geistliches Lied und Kirchenlied interdisziplinär" unter der Leitung von Hermann Kurzke arbeitete sie im Bonner DFG-Sonderforschungsbereich 534 „Judentum – Christentum. Konstituierung und Differenzierung in Antike und Gegenwart". Sie ist Lehrerin für Evangelische Religion und Mathematik am Gymnasium Käthe-Kollwitz-Schule in Hannover.

Prof. Dr. Dominik Burkard, Würzburg

Dominik Burkard ist seit 2003 Professor für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Julius-Maximilians-Universität in Würzburg. Nach dem Studium der Katholischen Theologie in Tübingen und Freiburg i. Br. wurde er 1998 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main promoviert. 2002 erfolgte die Habilitation in Münster. Er ist u. a. Mitherausgeber der „Römischen Quartalschrift" und des „Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte", Mitglied des Wissenschaftlichen Rates der Katholischen Akademie in Bayern, Mitglied der Kommission für Zeitgeschichte und beteiligt an der DFG-Forschungsgruppe 2973 („Katholischsein in der Bundesrepublik Deutschland"). Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehören Wissenschafts- und Universitätsgeschichte, das Verhältnis von Staat und Kirche sowie der Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert.

P. Dr. Sven Leo Conrad FSSP, Bettbrunn

Sven Leo Conrad leitet das Distriktsstudienhaus St. Albertus Magnus in Bettbrunn und ist Dozent für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie am Priesterseminar St. Petrus in Wigratzbad. 2007 erwarb er mit einer Arbeit über spätmittelalterliche monastische Liturgie die Lizenz am Päpstlichen Liturgischen Institut *Sant'Anselmo* in Rom. 2016 wurde er an der Europa-Universität Flensburg mit einer Dissertation über „Liturgie und Eucharistie bei Joseph Ratzinger" zum Dr. phil. promoviert. Er ist Mitglied und 2. Vorsitzender des Neuen Schülerkreises Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI. e.V.

Prof. Dr. Alexander Deeg, Leipzig

Alexander Deeg lehrt Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig und leitet das Liturgiewissenschaftliche Institut der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. Nach Studien der Evangelischen Theologie und Judaistik in Erlangen und Jerusalem (*Hebrew University*) war er Vikar der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern und wurde 2000 zum Pfarrer ordiniert. 2000–2009 arbeitete er als Assistent für Praktische Theologie am Lehrstuhl von Martin Nicol in Erlangen, 2009–2011 leitete er das neu gegründete „Zentrum für Evangelische Predigtkultur" in Lutherstadt Wittenberg. 2011 wurde er zum Professor in Leipzig ernannt. Seit 2017 ist er Vorsitzender des Liturgischen Ausschusses der VELKD und amtiert derzeit als Präsident der *Societas Homiletica*.

Dorothea Haspelmath-Finatti ist als lutherische Liturgiewissenschaftlerin Lehrbeauftragte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien und Habilitandin an der Universität Zürich. Ihr Forschungsschwerpunkt ist die internationale Liturgische Theologie in ökumenischer Perspektive. Sie ist Mitglied der Liturgischen Konferenz und *Secretary* der *Societas Liturgica*.

Dr. Dorothea Haspelmath-Finatti, Wien

Stefan Heid studierte Katholische Theologie, Altphilologie und Christliche Archäologie in Bonn. Er wurde dort 1991 zum Dr. theol. promoviert, habilitierte sich 2000 mit der *Venia Legendi* für Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Christliche Archäologie. Seit 2001 lehrt er als außerordentlicher bzw. ordentlicher Professor am *Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana* Liturgiegeschichte und Hagiographie. Seit 2011 ist er Direktor des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft und verantwortlicher Mitherausgeber der „Römischen Quartalschrift", seit 2020 Rektor des *Pontificio Istituto* und Direktor der „Rivista di Archeologia Cristiana".

Prof. Dr. Stefan Heid, Rom

Helmut Hoping studierte Philosophie, Katholische Theologie und Pädagogik in Münster. Er wurde promoviert und habilitierte sich in Katholischer Theologie an der Universität Tübingen. Er lehrte als Professor für Dogmatik an der Universität Luzern (CH) und als *Visiting Professor* am *Boston College Theology Department* (USA). 1995 wurde er zum Ständigen Diakon geweiht. Seit 2000 ist er Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Universität Freiburg i. Br.

Prof. Dr. Helmut Hoping, Freiburg i. Br.

Prof. Dr. Konrad Klek, Erlangen

Konrad Klek ist nach Tätigkeit als Bezirkskantor in Nürtingen seit 1999 Professor für Kirchenmusik am Fachbereich Theologie der Universität Erlangen-Nürnberg und Universitätsmusikdirektor. Die Promotion zum Dr. theol. erfolgte 1996 an der Universität Hamburg mit einer Arbeit über Friedrich Spitta und Julius Smend. Er übt eine vielseitige wissenschaftliche (Theologie, Musikwissenschaft) und künstlerische Tätigkeit (Organist, Chorleiter) mit den Schwerpunkten Johann Sebastian Bach, 19. Jahrhundert (Heinrich von Herzogenberg) und 20. Jahrhundert aus und ist seit 2016 Präsident der Paul-Gerhardt-Gesellschaft.

Prof. Dr. Dr. Harm Klueting, Köln (Fotostudio Wedermann, Innsbruck, Österreich, 2022)

Harm Klueting lehrt als Professor der Neueren Geschichte der Philosophischen Fakultät an der Universität zu Köln, während er als Ständiger Gastprofessor und Privatdozent der Mittleren und Neueren Kirchengeschichte der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg (Schweiz) entpflichtet ist. Er ist Priester der Erzdiözese Köln. Nach Studien der Geschichte, Slavistik, Germanistik, der evangelischen und katholischen Theologie, der Rechtswissenschaft und des Kirchenrechts in Bochum, Köln, Münster, Edinburgh und Paris (*Institut Catholique*) und nach Abschlüssen als Dr. phil. (Slavistik, Germanistik), M. A. (Mittlere und Neuere Geschichte, Germanistik), Dipl.-Theol. (Mittlere und Neuere Kirchengeschichte), Dr. theol. (Mittlere und Neuere Kirchengeschichte) – päpstlich nostrifiziert als apostolisches Doktorat – und Lic. iur. can. (Kirchenrecht) habilitierter Historiker (Köln: Neuere Geschichte) und habilitierter Theologe (Augustana-Hochschule Neuendettelsau: Kirchen- und Dogmengeschichte, Umhabilitierung nach Fribourg: Mittlere und Neuere Kirchengeschichte). Nach Vertretungsprofessuren in Osnabrück, Bonn und Göttingen und Gastprofessuren in Halle an der Saale, Leicester / England, Atlanta, Georgia / USA (*Emory University*) und Zürich (Theologische Fakultät der Universität) Ruf und Ernennung als Lehrstuhlinhaber der Kirchengeschichte in Sibiu / Rumänien. Ordination in der Evangelischen Kirche von Westfalen, nach Konversion Priesterweihe in der Erzdiözese Köln.

P. Dr. Uwe Michael Lang C.O., London

Uwe Michael Lang wurde an der Universität Oxford in Theologie promoviert und ist Priester der Kongregation des Oratoriums des hl. Philipp Neri in London. 2008–2012 war er Mitarbeiter der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung und 2008–2013 Konsultor des Büros für liturgische Feiern des Heiligen Vaters. 2011–2012 lehrte er Geschichte des christlichen Gottesdienstes und Hagiographie am *Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana* in Rom. Er ist Herausgeber der Zeitschrift „Antiphon: A Journal for Liturgical Renewal" und lehrt Kirchengeschichte an der *St Mary's University*, Twickenham und am *Allen Hall Seminary*, London.

Dr. Benjamin Leven, Würzburg

Benjamin Leven studierte katholische Theologische sowie Publizistik- und Kommunikationswissenschaft in Berlin, Rom und Utrecht. 2009–2012 war er wissenschaftlicher Mitarbeiter des DFG-Projekts „Die Liturgiereform und ihr theologischer Rezeptionsprozess" am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg. Er wurde 2013 an der Graduiertenschule für die Geisteswissenschaften der Universität Würzburg in der Klasse „Altertum, Geschichte und Religion" mit einer Arbeit über „Liturgiereform und Frömmigkeit. Prozessionen und Andachten im Bistum Würzburg 1945–1975" zum Dr. phil. promoviert. Parallel absolvierte er eine Medienausbildung an der katholischen Journalistenschule ifp in München. Anschließend war er bis 2015 Mitarbeiter am Deutschen Liturgischen Institut in Trier und dort als Schriftleiter für die Zeitschriften „Gottesdienst" und „praxis gottesdienst" zuständig. Seit 2015 ist er Redakteur der „Herder Korrespondenz" (Berlin). 2017–2018 war er als Korrespondent der „Herder Korrespondenz" und freier Mitarbeiter der Katholischen Nachrichten-Agentur in Rom.

Prof. Dr. Dr. h.c. Michael Meyer-Blanck, Bonn

Michael Meyer-Blanck ist seit 1997 Professor an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn und war 2006–2019 Vorsitzender der Liturgischen Konferenz in der EKD, 2011–2017 Vorsitzender der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie.

P. Dr. Johannes Nebel FSO, Bregenz

Johannes Nebel ist Priester der Geistlichen Familie „Das Werk". Er studierte 1987–1993 Katholische Theologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main, in Jerusalem und in Bonn sowie 1994–2000 Liturgiewissenschaft am Päpstlichen Liturgischen Institut *Sant'Anselmo* in Rom, an dem er 2000 mit einer Arbeit über die Geschichte des römischen Messritus promoviert wurde. 1998–2002 war er dort Dozent für Liturgiewissenschaft und liturgisches Latein. Seit 2006 ist er verantwortlich für die Verwaltung des Nachlasses von Leo Kardinal Scheffczyk und für den Aufbau des Leo-Scheffczyk-Zentrums in Bregenz.

Dr. Domenico Palermo, Teramo

Domenico Palermo wurde in Politikwissenschaft an der *Università degli Studi di Teramo* promoviert, wo er das Fach am Lehrstuhl für Rechtsphilosophie und -informatik lehrt. Er ist Mitarbeiter der Zeitschrift „Città Nuova" und Mitglied im Arbeitskreis *Economia Desarmata* der Fokolar-Bewegung.

Dr. Thomas Rheindorf, Bad Neuenahr-Ahrweiler

Thomas Rheindorf studierte evangelische Theologie an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn und Journalismus an der Freien Journalistenschule Berlin. Vikariat in Köln-Chorweiler. Absolvent des Change-Agent-Projekts (CAP) der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. Referent der Stiftung zur Bewahrung kirchlicher Baudenkmäler in Deutschland (Stiftung KiBa) der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Promotion durch die Evangelisch-Theologische Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster („Liturgie und Kirchenpolitik, Die Liturgische Arbeitsgemeinschaft von 1941 als Wurzel der Lutherischen Liturgischen Konferenz Deutschlands", Leipzig 2007). Projektkoordinator am Zentrum für Religion und Gesellschaft (ZERG) der Universität Bonn. Seit 2017 Pfarrer der Evangelischen Kirchengemeinde Bad Neuenahr im Rheinland.

Markus Schmidt lehrt Praktische Theologie und Diakoniewissenschaft an der Fachhochschule der Diakonie in Bethel. Zuvor war er 2018–2020 Assistent bei Peter Zimmerling am Institut für Praktische Theologie in Leipzig. Als Vikar der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens wurde er 2017–2018 an die Christuskirche in Rom entsandt. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in Fragen der Liturgiewissenschaft, bei Seelsorge und Diakonie in der DDR, Geistlichen Gemeinschaften und charismatischer Spiritualität und Seelsorge.

Prof. Dr. Markus Schmidt, Bethel

Martin Wallraff ist seit 2016 Professor für Ältere Kirchengeschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität München, 2005–2016 war er Ordinarius für Kirchen- und Theologiegeschichte an der Universität Basel, 2002–2005 Professor für Kirchengeschichte (Patristik) an der Universität Jena. 2000–2012 gründete und leitete er die Forschungsstelle „Iulius Africanus" an der Universität Bonn, später Basel. Seit der Gründung 2002 ist er im Vorstand bzw. wissenschaftlichen Beirat des *Centro Melantone* in Rom beteiligt. Im Jahr 2013 erhielt er einen *Advanced Grant* des *European Research Council* zur Förderung eines Projekts über Paratexte in biblischen Handschriften. Dieses Gebiet gehört seither zu seinen Forschungsschwerpunkten.

Prof. Dr. Martin Wallraff, München

Peter Zimmerling ist seit 2005 Professor für Praktische Theologie mit Schwerpunkt Seelsorge an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig. 2012–2020 amtierte er als Erster Universitätsprediger. Er ist Domherr zu Meißen. Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehören Seelsorge, Spiritualität, charismatische Bewegungen, Dietrich Bonhoeffer, theologische Frauenforschung und Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf.

Prof. Dr. Peter Zimmerling, Leipzig

Personenverzeichnis

Adam, Karl 293, 301, 317–319, 320, 328, 332
Algermissen, Konrad 271–274, 281, 282
Althusius, Johannes 91
Ameln, Konrad 192
Angenendt, Arnold 68, 294
Arendt, Hanna 57
Arndt, Ernst Moritz 186
Arnim, Achim von 95, 100
Arnold, Eberhard 113

Babin, Pierre 429
Bach, Johann Sebastian 120, 130, 131
Bader, Günter 335
Bärsch, Jürgen 294
Baldovin, John F. 49
Baldung Grien, Hans 75
Barbato, Mariano 9
Barnwell, Paul 74, 76
Barth, Karl 169, 209, 210, 215
Bartning, Otto 7, 14, 363–402
Baumann, Hans 199
Baumstark, Anton 243–247, 251, 258, 280, 281, 295, 297–302, 307, 308, 322, 331
Baumstark, Reinhold 298
Beauduin, Lambert 98, 156
Beck, Ella-Marie 473
Beckmann, Joachim 206, 209, 212, 217
Bellah, Robert 222
Benedikt XVI. siehe Ratzinger, Joseph
Benz, Hartmut 315
Berger, Klaus 51
Bergmann, Ernst 313
Bernhart, Joseph 303
Bertram, Adolf 329, 330
Besier, Gerhard 220
Bickell, Gustav 323
Bieringer, Andreas 7, 14, 341, 503
Bieritz, Karl-Heinrich 428
Biermann, Matthias 226
Bihlmeyer, Pius 101
Birnbaum, Walter 317
Blackburn, Elizabeth 413
Blarer, Ambrosius 191
Blickle, Peter 92
Bodelschwingh, Friedrich von 172, 173
Böhler, Dieter 5, 11, 19, 503
Bohne, Gerhard 143
Bonaccorso, Giorgio 411–414
Bonhoeffer, Dietrich 146
Borgmann, Karl 155, 160
Bormann, Karl 321
Bossy, John 76
Brathe, Friedrich 367
Breker, Arno 222
Brentano, Clemens 95, 96
Brinkmann, Cornelia 6, 13, 183, 226, 503
Brinktrine, Johannes 158
Brücker, Alois 313, 314
Buchholz, Friedrich 215
Bugnini, Annibale 442
Bultmann, Rudolf 140, 215
Buonarroti, Michelangelo 130
Burkard, Dominik 6, 13, 229, 504
Buß, Franz Joseph 98

Carmatin, Iso 342, 348
Casel, Odo 68, 156, 157, 296–298, 300–308, 324, 451
Casper, Josef 159, 326
Chateaubriand, François-René de 98
Claudius, Hermann 201
Congar, Yves 157
Conrad, Sven Leo 11, 43, 452, 504
Conzelmann, Hans 32
Cordier, Leopold 145
Cornehl, Peter 149, 194
Cushing, Richard 420

Danielou, Jean 52
Danzeglocke, Klaus 226
Dausend, Hugo 251–253, 255–258, 280–282
Da Vinci, Leonardo 130
Dawson, Christopher 68
Deeg, Alexander 7, 15, 461, 467, 504
Dehn, Günther 217, 218, 220
Dempf, Alois 248
Denzinger, Heinrich 162
De Smedt, Emil Jozef 163
Dibelius, Otto 470
Dilthey, Wilhelm 142
Döllinger, Ignaz von 97, 98, 100
Dörfler, Peter 263
Doerner, August 325
Dorbath, Benedik t 44
Douglas, Mary 76
Drobnitzky, Walter 174
Droste zu Vischering, Clemens August von 97
Druckenbrod, Wolfgang 156
Dryander, Ernst 193
Dürer, Albrecht 130
Dürr, Friedrich 164
Duffy, Eamon 77
Duhm, Andreas 225
Durandus, Wilhelm 69

Eck, Johannes 80
Eckhart, Dietrich 196
Eichendorff, Joseph von 114
Eisenhofer, Ludwig 157
Emerson, Ralph Waldo 110
Emmerick, Anna Katharina 96
Englhardt, Georg 300
Erb, Jörg 193
Erikson, Erik H. 150
Erzberger, Matthias 297

Faber, Eva-Maria 355, 356
Faber, Richard 302
Fichte, Johann Gottlieb 89, 143
Fink, Karl August 334
Fischer, Aloys 170
Fischer, Anton 320
Fitzmyer, Joseph 31
Franke, Hermann 318
Franz, Ansgar 342, 343
Frese, Tobias 50
Freud, Sigmund 217

García Lascurain Bernstorff, Ignacio 327
Gerhards, Albrecht 356
Gerhardt, Paul 186, 201
Gerstenmaier, Eugen 400
Geyer, Christian 145
Gillies, Alexander 94
Gneist, Werner 197

Goebbels, Josef 90
Gögler, Sebastian 100, 101
Gölz, Richard 190, 215, 216
Görres, Joseph 97, 98, 100
Goethe, Johann Wolfgang von 98, 114, 143, 275
Goettsberger, Johann Baptist 170
Gogarten, Friedrich 209, 210
Graff, Paul 227, 334
Grillo, Andrea 411
Grimm, Gebrüder 95
Gröber, Conrad 155, 160–162, 229, 242, 280, 284, 324, 329
Grosche, Robert 242, 243, 279, 280, 293
Grundmann, Walter 469
Grupp, Georg 259
Guardini, Romano 101, 102, 113, 115, 116, 118, 156, 351, 416
Guéranger, Prosper-Louis-Pascal 98
Gurlitt, Wilibald 195

Haeckel, Ernst 142
Häußling, Angelus A. 354
Hansen, Heinrich 171
Hardung, Otto 97, 98
Hartlaub, Gustav Friedrich 391, 401
Haspelmath-Finatti, Dorothea 7, 14, 407, 505
Hatzfeld, Helmut 302
Hazelden Walker, J. 69, 81
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 143
Heid, Stefan 5, 6, 9, 13, 50, 293, 505
Heidegger, Martin 110, 150
Heiler, Anne Marie 171
Heiler, Friedrich 6, 13, 169–180, 216
Hein, Lorenz 489
Heitmann, Ludwig 145, 146
Hensel, Walter 187–191, 193, 194, 198
Herder, Johann Gottfried 5, 92–94, 96, 100, 102
Herwegen, Ildefons 159, 243, 248, 293, 295–302, 308
Hesse, Hermann 114–116
Hirsch, Emanuel 201
Hitler, Adolf 113, 136, 150, 176, 198, 199, 296, 298, 302, 326
Hobbes, Thomas 92
Hölderlin, Friedrich 114, 144
Hoping, Helmut 6, 12, 155, 505
Horn, Curt 402
Hoyer, Erich 205, 212, 213
Hudal, Alois 3 21–325, 327, 332
Hügel, Friedrich von 182
Hugo, Victor 98
Huizinga, Johan 67

Immer, Karl 224
Innitzer, Theodor 326

Jaeger, Lorenz 330
Janiczek, Julius 188
Janssens, Peter 459
Jaspers, Karl 60
Jenny, Markus 191
Jöde, Fritz 187
Johannes XXIII. 163
Johannes Paul II. 99, 459
Jungmann, Josef Andreas 50, 155, 160, 161, 346

Käsemann, Ernst 488, 489
Kaller, Maximilian 350
Kant, Immanuel 93, 143
Kaufmann, Carl Maria 297
Keller, Hermann 251

Kennedy, John F. 420
Keppler, Wilhelm von 232, 233
Ketteler, Wilhelm Emmanuel von 98
Kirschner, Sebastian 414
Klages, Ludwig 115, 116, 117
Klauser, Theodor 296, 297, 301, 307, 308, 322
Kleine, Richard 309, 312–315, 319, 320, 330
Kleist-Retzow, Ruth von 146
Klek, Konrad 5, 12, 119, 506
Klönne, Arno 293
Klueting, Harm 5, 12, 87, 506
Korporaal, Adrian 305
Koselleck, Reinhart 468, 480
Koster, Dominikus 306
Kranemann, Benedikt 294, 461
Krause, Reinhold 223, 224, 470
Krebs, Engelbert 155, 161, 238–242, 279
Kreutzer, Hans Joachim 93, 96
Krieg, Cornelius 252
Kumpfmüller, Joseph 318

Lamartine, Alphonse de 98
Landersdorfer, Simon Konrad 328
Lang, Uwe Michael 5, 11, 67, 507
Langbehn, Julius 259
Lathrop, Gordon 410, 415
Leibl, Ernst 189
Lengeling, Emil Joseph 162, 163
Leo XIII. 162
Leven, Benjamin 7, 14, 419, 507
Lietzmann, Hans 302
Locke, John 92
Lönnecker, Harald 189, 190
Lohmann, Adolf 135
Lorenzer, Alfred 426–428
Lortz, Joseph 294
Lueken, Wilhelm 186, 193
Luhmann, Niklas 205
Luther, Martin 89, 91, 189, 191, 192, 197, 364, 366, 367, 395

Maas-Ewerd, Theodor 229
Mahrenholz, Christhard 200, 207
Mann, Heinrich 141
Mann, Thomas 141
Mauersberger, Rudolf 184, 190
Mayer, Anton Ludwig 68, 78, 79, 252, 304, 308, 313
Mayer, Joseph 313
McLuhan, Marshall 419–423, 427
Mendelssohn, Arnold 120, 121, 128
Mensching, Gustav 319
Merkel, Friedemann 214, 216
Meßner, Reinhard 354, 355
Meurers, Heinrich von 335
Meyer-Blanck, Michael 6, 12, 139, 507
Mildenberger, Irene 192
Millberger, August 303, 309
Mirgeler, Albert 248
Miron, Constantin 460
Mittersteiler, Elmar 164
Modeß, Johannes Michael 480
Möhler, Johann Adam 312
Mohlberg, Leo Kunibert 297, 308
Mohr de Sylva, Heinrich 189
Mohrmann, Christine 423, 424
Moog, Karl 221
Morard, Martin 69, 70
Moretti, Giampiero 116
Mühling, Markus 411–414
Müller, Ludwig 173, 223, 224, 384

Muir, John 110
Mulert, Hermann 320
Mussolini, Benito 297

Nebel, Johannes 7, 14, 57, 433, 508
Nehlsen, Eberhard 183
Nietzsche, Friedrich 114, 116, 117, 142–144
Nocent, Adrien 83

Oser, Fritz 218
Otto, Rudolf 58, 169, 171, 343
Ostermann, Anne Marie 171

Palazzo, Éric 73
Palermo, Domenico 5, 12, 109, 508
Parsch, Pius 99, 155, 157–160, 233-235, 238, 278, 283, 326, 327, 331
Paul VI. 7, 433, 441, 456
Paulsen, Anna 146
Pawlicki, Ladislaus-Michael 305
Perkins Marsh, George 110
Peterson, Erik 51–53, 169, 251, 297, 308
Piaget, Jean 218
Pieper, Josef 58
Pinchot, Gifford 110
Pinsk, Johannes 247, 252, 303
Pircher, Johann 309
Pius V. 448
Pius X. 100, 235, 278
Pius XI. 161, 239, 241, 242, 437
Pius XII. 155, 163, 232, 283
Plath, Johannes 187
Porges, Stephen 414

Quasten, Johannes 302

Rad, Gerhard von 23
Rademacher, Arnold 319, 320
Rahner, Karl 495
Ratzinger, Joseph 50, 59, 163, 306
Redtenbacher, Andreas 157
Reimer, Hans-Diether 487
Rentlow, Ernst zu 313
Rheindorf, Thomas 6, 13, 205, 508
Richter, Otto 190
Riedel, Otto 314
Riefenstahl, Leni 222
Riethmüller, Otto 194
Ritter, Karl Bernhard 145, 146, 388–390
Rosenberg, Alfred 178, 220, 249, 250, 271, 274, 296, 321
Roubaud, Pierre-Joseph-André 88
Rousseau, Jean-Jacques 98
Rugel, Eugen 315

Schäfer, Patris 328
Schafft, Hermann 145
Schatz, Klaus 293
Scheeben, Joseph 155
Schenkendorf, Max von 186, 197
Scherzberg, Lucia 295, 312, 314, 317, 329, 331
Schleiermacher, Friedrich 210
Schlink, Edmund 498
Schmaus, Michael 308
Schmemann, Alexander 409, 410
Schmidt, Markus 5, 7, 9, 14, 363, 509
Schmitz, Betram 47
Schneemelcher, W. 60
Schneider, Paul 221, 222
Schnitzer, Joseph 307
Schnürer, Gustav 304

Schönemann, Bernd 91, 93
Schönmetzer, Adolf 162
Scholder, Klaus 185, 195
Scholz, Uwe 45
Schott, Anselm 98–101, 327, 347
Schreiber, Georg 261, 271, 274–277, 282
Schrenk, Sabine 62
Schroeder, Oskar 320
Schuchert, August 332
Schütz, Heinrich 127, 128, 133–135
Schütz, Paul 399
Schütz-Wolff, Johanna 399
Schwarz, Gerhard 201
Schweitzer, Carl Gunther 187
Schweitzer, Friedrich 218
Schweyer, Stefan 455
Schwier, Helmut 471, 473
Seeliger, Hans Reinhard 381
Seidl, Franz 309, 315, 316
Senn, Frank 73
Siemens, Daniel 196
Sieyès, Emmanuel Joseph 88
Smend, Julius 12, 119–122, 128–133, 144, 211
Söderblom, Nathan 171
Sommer, Ernst 196
Speer, Albert 222
Spengler, Oswald 115, 116, 117
Spitta, Friedrich 12, 119–129, 133, 135, 136, 144
Spitta, Heinrich 136
Stählin, Wilhelm 6, 139, 140, 144–147, 149, 187, 190–192, 215, 388
Stalmann, Joachim 212
Stange, Erich 224
Stapel, Wilhelm 196
Steiner, Rudolf 115
Steinschulte, Gabriel M. 54
Stenta, Norbert 158, 326
Stephan, Stanislaus 341, 348
Stier, Alfred 187, 190, 194
Stock, Alex 428
Stoecker, Adolf 185
Stohr, Albert 328
Stolberg-Stolberg, Friedrich Leopold zu 97
Stolz, Anselm 251
Stonner, Anton 258–265, 267, 271, 280–282
Strohneider-Kohrs, Ingrid 87
Strzygowsk, Josef 298
Sturm, Julius 201
Sullivan, Louis 366
Sulze, Emil 365, 376

Taft, Robert, F. 410
Thomas, Wilhelm 196
Thomé, Josef 319, 320
Thomas, Wilhelm 145, 192
Thompson, Augustine 71, 77
Thoreau, Henry David 110
Thurneysen, Eduard 209, 210
Tillich, Paul 145
Tomasello, Michael 414

Ulbrich, Sr. Margarete 306

Vigny, Alfred de 98
Vötterle, Karl 190–192, 201

Wagner, Johannes 156, 162
Wagner, Richard 316
Walker Bynum, Caroline 68
Wallenstein, Albrecht von 92

Wallraff, Martin 6, 13, 169, 509
Walter, Eugen 155, 160–162
Walter, Johann 183, 187, 193–195, 197–199, 201
Weber, Max 217, 487
Wendland, Heinz–Dietrich 145
Werner, Friedrich 223
Wessel, Horst 221
Wessenberg, Ignaz Heinrich von 324
Westermann, Claus 498
Winkelmann, Friedhelm 46
Wintersig, Antonius 304
Wintersig, Athanasius 267
Winterswyl, Ludwig A. 267–270, 281, 282
Winzen, Damasus 247–251, 279, 280
Wittig, Joseph 157, 284
Wolf, Annegret 297
Wörfel jr., Franz 327
Wurm, Theophil 216

Zedler, Johann Heinrich 92
Zeiger, Ivo 328
Zeller, Dieter 30
Zerfaß, Alexander 324
Ziemssen, Hauke 46
Zimmerling, Peter 7, 15, 485, 509

Welche Rolle spielt das „Volk“ in der christlichen Liturgie? Die katholische und die evangelische Liturgische Bewegung sind nicht unbelastet von zeitgeistigen Strömungen. Inwieweit drückt sich seit der Romantik bis hin zum national-völkischen Gedanken ein allgemeiner, nicht unbedingt christlicher Zeitgeist aus? Ob dieser dann womöglich auch der braune war? Welche Bezüge gibt es zum Nationalsozialismus? Hat sich dies in den evangelischen und katholischen Liturgiereformen des 20. Jahrhunderts niedergeschlagen?

Msgr. Prof. Dr. Stefan Heid lehrt Liturgiegeschichte und Hagiographie am Päpstlichen Institut für Christliche Archäologie und ist Direktor des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft. Er forscht zu Nationalismus und Wissenschaftsgeschichte.

Prof. Dr. Markus Schmidt lehrt Praktische Theologie und Diakoniewissenschaft in Bielefeld-Bethel. Er forscht zur Theologie des Gottesdienstes, Spiritualität in der DDR sowie zur Verbindung von Diakonie und geistlichem Leben.

www.wbg-wissenverbindet.de
ISBN 978-3-534-40730-9

wbg Academic