

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

16. Jahrgang

1965

Heft 1/2

Universitäts-
Bibliothek
München

Die liturgische Reform und die allgemeine katholische Erneuerungsbewegung im 19. und 20. Jahrhundert

Von Elmar Fastenrath, Leverkusen

Die Frage nach der liturgischen Reform ist durch das in der 2. Sessio des II. Vat. Concils verabschiedete Dekret wie nie zuvor in den Mittelpunkt des kirchlichen Interesses gerückt worden. Gewiß sind die geplanten Neuerungen zu begrüßen; es besteht aber die Gefahr, bei allen Reformen im Äußeren stecken zu bleiben. Nun kommt alles darauf an, wie weit die Formen von Kult und Liturgie mit innerem, geistigem Leben erfüllt werden. Überhaupt steht vor uns die eindringliche Frage, ob wir Christen bei aller liturgischen Bewegung und Reform eigentlich frömmer geworden sind? Hinzu kommt, daß wir in der Öffentlichkeit großes Interesse für kirchliche Dinge, wie zum Beispiel für Concil und Papstreise finden. Hier geschieht eine außergewöhnliche Propaganda für die katholische Kirche. Hoffentlich aber werden die Erwartungen der Welt nicht enttäuscht. Heute geschieht auch eine Annäherung zwischen Katholizismus und Liberalismus. Eine grundsätzliche Verständigung liegt im Bereich des faktisch Möglichen. Ergibt sich daraus aber nicht für die Kirche die Gefahr einer Angleichung an das Schema dieser Welt, vor der Paulus im Römerbrief eindringlich warnt? Wird der Ernst des Evangeliums nicht mancherorts verwässert? Sind wir Christen wirklich ein geistiges Kraftzentrum, das die übrige Welt durchdringt?

Die Klärung dieser Situation ist nicht möglich, ohne einen entscheidenden Blick in die Vergangenheit. Nur so können die geistigen Strukturen unserer Zeit und die Dynamik ihrer Entwicklung erkannt werden. Dem soll das folgende Referat dienen, das freilich nur einen Teilaspekt aus dem Gesamtgefüge herausnehmen kann. Die vorgetragenen Thesen sind problematisch genug und werden nicht unbestritten bleiben. Am Ende soll versucht werden aufzuzeigen, in welcher Richtung die praktischen Konsequenzen zu ziehen sind.

Gehen wir davon aus, daß man in Gesprächen unter Theologen öfters mit einem Ton des Mißbehagens den Stillstand der sogenannten »Liturgischen Bewegung« bedauern hört¹⁾, man tröstet sich mit dem Gedanken, daß inzwischen wesentliche

¹⁾ Vergleiche dazu W. Dürrig, *Die Zukunft der liturgischen Erneuerung*, Mainz 1962, der den Stillstand der liturgischen Erneuerung in der Seelsorge u. a. auf Erstarrung in der Kultsprache und Individualismus zugleich zurückführt. Th. Schnitzler spricht in diesem Zusammenhang ebenfalls von einer »liturgischen Windstille«, Mü. Theol. Zsch. 14 (1963), S. 219.

Ziele erreicht seien, angefangen bei der Erneuerung der Karwoche bis zur Verwendung der Muttersprache im Gottesdienst der Gemeinde. Im übrigen gehe es darum, den Beschlüssen des Concils zu einer weltweiten Verwirklichung zu verhelfen.

Man kann nicht verkennen, daß manche durch das Concil von einer freudigen Hoffnung bewegt werden. Daneben jedoch stehen andere, die den Aufbruch der Liturgischen Bewegung nach dem Ersten Weltkrieg miterlebten, hilflos vor der Frage, welchen neuen Aufgaben man sich zuwenden soll. Vielleicht darf man ihnen gegenüber feststellen, daß die eigentümliche Verbindung der liturgischen Bewegung mit der Jugendbewegung, wie wir sie aus der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts kennen, heute zu Ende ist. Mag auf diesem Wege Großes erreicht worden sein, so sind gewisse Gefahren dennoch nicht zu verkennen. Diese liegen vor allem in einem Gemeinschaftsethos, das zu sehr in subjektiven Empfindungen befangen bleibt und in seiner Art exklusiv wirkt, obwohl es allgemeine Bedeutung und Gültigkeit anstrebt. Es stellte sich nämlich heraus, daß die auf diesem Boden entwickelten Formen eines gemeinschaftlichen Gottesdienstes entweder wenn man in schwärmerischer Romantik der Volksfrömmigkeit geöffnet war, am eigentlich »Liturgischen« vorbeiging, oder – wenn man die Volksandacht ablehnte – in einen liturgischen Klassizismus verfiel, der das Leben der Gemeinde auf die Dauer nicht erreichen konnte. Nur so erklärt sich die bis auf den heutigen Tag mancherorts andauernde Diskrepanz zwischen Salve- bzw. Rosenkranzandacht und »Deutscher Komplet«, die hoffentlich durch die zukünftige Reform des Stundengebetes endgültig beseitigt wird.

In diesem Entwurf sollen einige geistige Ströme aufgezeigt werden, die zu diesem Dilemma führten. Daneben gilt es, auf jene Ansätze katholischer Erneuerung hinzuweisen, in die die spätere »Liturgische Bewegung« eingebettet liegt. Ihr Ziel, eine allgemeine Volksliturgie zu schaffen, kann vom Gefühl und Erleben der Gemeinschaft allein ebenso wenig wie von der schwärmerischen Verehrung alter Kultformen neu geschaffen werden, sondern einzig und allein von dem Geschehen der göttlichen Offenbarung in der Menschheit und der damit verbundenen Infusion des göttlichen Geistes in Menschen, der in, mit und durch Christus zum göttlichen Vater betet.

Stellt man also die »Liturgische Bewegung« in den allgemeinen Rahmen der katholischen Erneuerung, so muß man an jenen Versuchen des 19. Jahrhunderts anknüpfen, durch welche geisterfüllte Männer in der Kirche Frömmigkeit und Gebet zu neuer Glut erwecken wollten. An erster Stelle ist hier SAILER's »Vollständiges Lese- und Gebetbuch zum Gebrauch der Katholiken« von 1783 zu erwähnen, das in ganz Deutschland berühmt und wegweisend wurde. Ein ähnliches Bemühen katholischer Initiative findet sich z. B. bei Friedrich PILGRAM, der ebenfalls ein Gebetbuch verfaßte, das in seinem Wohnort Monheim lange Zeit gebraucht wurde²⁾.

Wenn man diesen ganzen Komplex näher erforscht, wird man auch auf jenes Gebetbuch eingehen müssen, das Ketteler in seiner Diözese einführte³⁾. Durch dieses möchte der große Bischof nicht nur das private Gebet der Gläubigen gefördert wissen, sondern ebenso die Feier des öffentlichen Gottesdienstes, damit das Lob der Gemeinde wie aus einem Munde und einem Herzen zu Gott klinge, aufsteigend wie der Weihrauch jener himmlischen Liturgie, die Johannes schaute. Eine größere Aufgabe als diese konnte die Liturgische Bewegung nachmals nicht mehr stellen, tiefer konnte ein liturgisches Programm nicht mehr formuliert werden. Die

²⁾ Bernhard Caspar, *Die Einheit aller Wirklichkeit*, Freiburg 1961.

³⁾ E. Ketteler, *Hirtenbriefe*, Mainz 1904, zur Fastenzeit 1864, S. 406 ff.

Frage ist jedoch, ob dieses Ziel erreicht wurde. Sollte dies mit dem Mainzer – Diözesan – Gebetbuch nicht erreicht worden sein, so liegt das an der allgemein menschlichen Unzulänglichkeit. Bei der »Liturgischen Bewegung« jedoch ist zu fragen, ob sich der universalen kosmischen Liturgie, die nicht nur die Angelegenheit kleiner Kreise ist, immer bewußt war.

In diesem Zusammenhang darf auch nicht das Bemühen um die Erneuerung des Kirchenliedes vergessen werden, die besonders in Köln ihren Hort fand, wo sich das Provincialconcil von 1860 unter der Führung von Johannes Card. v. Geisse um die Reform der Liturgie bemühte. Schon 1815 hatte Joh. Wolf eine »Kurze Geschichte des deutschen Kirchengesanges im Eichsfeld« geschrieben. Josef Kehrein (1808–1876) schreibt die erste umfassende »Geschichte des Deutschen Katholischen Kirchenliedes, 1858«. Mit vielen anderen sammelt auch er »Katholische Kirchenlieder aus den älteren deutschen Gesangbüchern«, 3 Bde 1859/65, ähnlich K. S. Meister »Das Katholische Kirchenlied in seinen Singweisen«, ein Werk, das später Wilhelm Bäumker (Köln) fortsetzt. Vorher aber hatte schon Aurbacher in Lands-hut eine »Anthologie deutscher katholischer Gesänge aus älterer Zeit«, 2 Bde 1831/33, herausgegeben; Töpler 1836 in Soest »Alte Choralmelodien«. Diese Kirchenliedbewegung, die sich in den folgenden Jahrzehnten fruchtbar fortsetzt, steht auch heute noch vor großen Aufgaben. Ohne Zweifel begann sie in der Romantik zusammen mit der Erweckung des profanen deutschen Liedgutes. Man ging zurück auf die Quellen. Im katholischen Raume gehen die Impulse aus von Clemens Brentano und Achim von Arnim. Eichendorff, Guido Görres, Ed. v. Schenk, Bischof Melch. v. Diepenbrock und Card. v. Geissel markieren – neben vielen anderen – den Weg. Bei dieser Erneuerung ging es immer auch um die liturgische Stellung, die das deutsche Kirchenlied im Gottesdienst einnimmt. Dabei ergab sich nicht nur eine Kontroverse zwischen der Lateinischen Kultsprache und dem deutschen Lied bzw. der Volkssprache, der an dieser Stelle nicht nachgegangen werden soll, – sondern auch eine gewisse Diskrepanz zur Liturgischen Bewegung, die sich jedenfalls auch mit dem Volksgesang beschäftigen muß. Im letzteren lebt besonders das Erbe der poetischen Romantik, wohingegen die Liturgiereform ebenso wie die Restauration des Gregorianischen Chorals immer zu einer historisierenden Tendenz neigt. Diese scheint zwar oftmals auch ein romantischer Zug zu sein, läßt sich aber eher auf das Anliegen des Klassizismus beziehen. Allerdings hatte Pius X. bei der Reform des Chorals nicht dessen älteste Form sondern seine aktuelle Lebendigkeit zur Norm erhoben. Aber die Verengung des Begriffes »Liturgie« auf die lateinischen Hauptgottesdienste scheint erst durch die Reformen des Vat. II überwunden zu werden. Jedenfalls muß heute die liturgische Erneuerung das Bemühen um den Volksgesang mitumgreifen, wenn sie weiterhin fruchtbar sein will. Nur so wird eine Volks-Liturgie im wahrsten Sinne des Wortes möglich sein.

Liturgische Erneuerung ist nicht möglich ohne den Geist des Gebetes. Wo dieser fehlt, sterben alle Restaurationen ab. Als ein besonderer Förderer des Gebetsapostolates im 19. Jahrhundert soll W. E. Frh. v. Ketteler erwähnt werden. Vor allem durch ihn wurde die Herz-Jesu-Verehrung in Deutschland zu einer neuen Blüte gebracht. Ketteler hatte sie schon in den Tagen seiner Jugenderziehung bei den Jesuiten in Rom lieb gewonnen. 1840 trat er in Rom der an der Kirche al Gesu errichteten Bruderschaft vom göttlichen Herzen Jesu bei. Seine Predigten kreisen immer um dies größte Geheimnis der göttlichen Liebe⁴⁾. 1864 bemüht sich die XVI. Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands darum, die-

⁴⁾ Vgl. Otto P f ü l f SJ, *Des hochseligen Bischofs von Mainz W. E. Frh. v. Ketteler Beispiel und Belehrung für die Andacht zum göttlichen Herzen Jesu*, Mainz 1899.

ses Gebetsapostolat in ganz Deutschland durchzuführen. In Mainz greift Ketteler das Anliegen sofort auf. An der Spitze steht in seiner Diözese Heinrich, wie Obercamp in München, Phillips in Wien. In den Hirtenbriefen des Mainzer Bischofs kehrt das Thema der Lebensgemeinschaft mit Jesus immer wieder. Vor seiner Abreise zum 1. Vat. Konzil hält er eine besondere Andacht zum göttlichen Herzen, unter dessen Schutz auch der anschließende Kirchenkampf in Deutschland gestellt wird. 1872 empfehlen die in Fulda versammelten Bischöfe Deutschlands das Gebet zum göttlichen Herzen Jesu, obwohl ein von Heinrich vorbereitetes Hirtenwort nicht veröffentlicht wird. Das große Anliegen der Herz-Jesu-Verehrung war zudem nicht bloß auf den deutschen Raum beschränkt. 1875 geschah zum 30. Krönungstag Pius IX. in der ganzen Welt die Weihe an das göttliche Herz. Eine ähnliche Weihe der ganzen Welt vollzog Leo XIII. im Jubiläumsjahr 1900.

Überhaupt haben sich alle Päpste sehr um die Förderung der christlichen Frömmigkeit bemüht. Marienverehrung und Rosenkranzgebet, Heiligenverehrung und eucharistische Frömmigkeit kamen zu einer neuen Blüte. Man darf nicht vergessen, daß vor allem die neu eingeführten Feste auch eine liturgische Erneuerung bedeuten. Offensichtlich wird dies besonders durch die Reformdekrete Pius' X., die eine Erneuerung des Breviergebetes (1911) und der Feiertage sowie eine Aufforderung zum häufigen Empfang der heiligen Kommunion zum Ziele hatten. Die Eucharistischen Weltkongresse dienten ebenfalls der Stärkung des religiösen Gemeinschaftsgefühls.

Man darf allerdings nicht vergessen, daß diesen praktischen Reformen die Erneuerung der katholischen Theologie vorausging. Darauf hat in unseren Tagen H. Küng erneut hingewiesen. »Nachdem durch die Tübinger Theologische Schule die Kirche wieder als Leib Christi gedeutet wurde, hat Pius X. durch die Förderung der eucharistischen Frömmigkeit, insbesondere durch seine Kommuniondekrete, eine Bewegung eingeleitet, durch welche die Laien wieder stärker in den sakralen Raum zurückgeführt wurden.«⁵⁾

Der Weg von der Tübinger Schule, besonders Möhler, zu den römischen Päpsten geht dabei über Perrone, Schrader und Passaglia⁶⁾. Möhlers Werk von der »Einheit der Kirche« (1825) wird später neu aufgegriffen von der Jugendbewegung. E. Vierneisel besorgt 1925 eine Neuauflage, nachdem Karl Adam schon zwei Jahre zuvor das Anliegen Möhlers zu seinem Grundmotiv gemacht hatte⁷⁾.

So betrachtet wurzelt die Liturgische Bewegung des 20. Jahrhunderts in der Theologie des Vorhergehenden. Auf den Zusammenhang von Odo Casels »Mysteriengegenwart« mit dem Kulturverständnis bei J. S. Drey und P. A. Staudenmaiers wurde neuerdings aufmerksam gemacht⁸⁾. Vor allem darf Staudenmaiers »Der Geist des Christentums, dargestellt in den heiligen Zeiten, in den heiligen Handlungen und in der heiligen Kunst, mit einer Zugabe von Gebeten«⁹⁾ nicht vergessen werden.

Die Bemühung um die Reform der Liturgie stammt aber nicht erst aus dem Zeitalter der Romantik, sondern gründet schon in der Aufklärung. Dadurch haftet ihr gleichsam immer ein rationalistischer Zug an, wenngleich sie sich auf eine mystische Theologie beruft und gerade die zentralen Geheimnisse des göttlichen Kultus stärker herausstellen möchte.

⁵⁾ H. Küng, *Strukturen der Kirche*, Freiburg 1962, S. 96.

⁶⁾ W. Kaspar, *Die Lehre v. d. Tradition in d. Röm. Schule*, Freiburg 1962.

⁷⁾ Möhler, *Einheit*, Neuauflage Geiselman, Köln-Olten 1957, Vorwort, S. 84.

⁸⁾ Vgl. Fr. X. Arnold in: *Hochland* 56 (1963), 168.

⁹⁾ 1. Auflage 1842, 4. verm. Auflage 1847.

Als einer der ersten liturgischen Reformer der vorgenannten Epoche begegnet uns V. A. Winter (1754–1814), dem kein anderer als Sailer die Gedenkrede hielt. Mit seinen liturgischen Schriften steht er ganz im Zuge der Aufklärung. Sein pastorales Anliegen gilt vor allem der Belehrung der Gläubigen, so daß er besonders für eine deutsche Kultsprache eintritt¹⁰).

Obwohl man den einseitigen Rationalismus Winters nicht billigen kann, zeigt uns das Vat. II., daß das Anliegen der Aufklärung nicht immer falsch war, wenn es auch seit den Tagen Sailers um die Überwindung der Aufklärung geht. Doch scheiterten manche fruchtbaren Ansätze an der neuscholastischen Reaktion, wie auch die Reformvorschläge Hirschers auf den Widerstand des Mainzer »Katholiken« stoßen¹¹).

V. A. Winter muß aber noch in einem anderen Zusammenhang gesehen werden, der in der Folgezeit bedeutsam wurde: Des Klassizismus. R. Geiselmannt nennt Winter einen ausgesprochenen klassizistischen Liturgiker, für den die Liturgie der ersten drei Jahrhunderte zum Muster für alle Jahrtausende wird. Ihr späterer Zerfall durch Mißgriffe und Mißdeutungen soll in der klassischen Reinheit wiederhergestellt werden¹²). Auch Möhler huldigte zunächst dem liturgischen Klassizismus¹³). Viel stärker allerdings steht Döllinger unter diesem Gesetz¹⁴). Möhler hat jedoch schon bald unter dem Einfluß romantischer Ideen den theologischen Klassizismus abgelehnt¹⁵). Vorausgegangen war ihm sein Lehrer Drey und in der Sailer Schule Alois Gügler, sodann vor allen Fr. v. Baader¹⁶). Möhler lehnte es nun ab, den äußeren Kultus der apostolischen Zeit zur Form aller Zeiten zu machen. »Die Gemeinschaft der Kirche unterliegt dem Gesetz der Entwicklung und somit auch der Kultus«¹⁷). Es ist jedoch die Frage, inwieweit sich diese Einsicht Möhlers durchgesetzt hat. Die spätere Liturgische Bewegung steht immer wieder in der Gefahr »klassizistischer Tendenzen«, jedenfalls in der Spannung geforderter Gegenwartsnähe und rückwärtsgerichteter Restauration. Die Jugendbewegung, die Möhlers Kirchenbild der »Einheit« aufgriff, hat wohl keine entscheidende Wende gebracht. Auch sie schwankt zwischen restaurativer »Objektivität« und aktuell-improvisierendem Subjektivismus. Ihr Symbolverständnis war zudem naturalistisch-flach und hatte kaum die gewaltige Tiefe kosmischer Liturgie. Es hat den Anschein, als ob die Liturgische Bewegung zu sehr vom menschlichen Handeln aus konzipiert war, wie dies selbst im Ideal der »actuosa participatio« zum Ausdruck kommt. Ob die liturgische Neubesinnung nicht stärker bei dem Wirken göttlicher Offenbarung hätte beginnen müssen? Gilt nicht auch für den christlichen Kult das alte prophetische »vere tu es Deus absconditus, Deus Israel, Salvator«? Bemerkte man in der gleichen Zeit nicht auch eine deutliche Abneigung gegenüber der Mystik zugunsten einer aktivistischen Betätigung? Ob nicht das Mysterium der Liturgie oftmals in den stillen Messen und in den Volksandachten besser aufgehoben war als in den neuen Formen »Liturgischer Bewegung«? Hat man in dieser besser denn zu-

¹⁰) *Versuche zur Verbesserung d. kath. Liturgie*, München 1804. *Liturgie, wie sie sein soll*, 1809. *Erstes deutsches krit. Meßbuch*, 1810. *Erstes deutsches krit. kath. Ritual*, 1811. *Deutsches kath. ausübendes Ritual*, 1813.

¹¹) Vgl. auch J. B. Heinrich, »Die kirchl. Reform«, eine Beleuchtung d. Hirscherschen Schrift, »Die kirchl. Zustände der Gegenwart«, Mainz 1850.

¹²) Möhler, *Einheit*, 1957, Vorw. S. 25.

¹³) ebd. S. 21 ff.

¹⁴) ebd. S. 28.

¹⁵) S. 29 ff.

¹⁶) S. 33.

¹⁷) J. R. Geiselmannt, S. 29.

vor gebetet und auf das Wort Gottes zu lauschen gelernt? War man von der Gegenwart Gottes tiefer durchdrungen als in jenen Tagen, da die Herz-Jesu-Verehrung allseits beliebt war? Kann man nicht die Auswirkung jenes Rationalismus wiedererkennen, mit dem die »Reform der Liturgie« seit den Tagen der Aufklärung begonnen hat?

Kehren wir noch einmal zurück: Es ist auffallend, daß jedenfalls die Romantik noch keine »Liturgische Bewegung« hervorgebracht hat. Die spätere Verbindung der »Liturgischen Bewegung« und der neuromantischen »Jugendbewegung« beruht auf einem anderen Zusammenhang. Im 19. Jahrhundert war das nicht so. Man kann dafür nicht den oftmals sprichwörtlich gewordenen Subjektivismus der Romantiker anführen. Sie drängen vielmehr allenthalben zur Corporation und zur Gemeinschaft. All das, was der Gesellschaft ermangelt, was sie deshalb ersehnen und erstreben, finden sie in vollendetem Reichtum in der Kirche. Gerade die vielen Konvertiten unter ihnen, die den protestantischen Individualismus hinter sich lassen, sind in der neuen Gemeinschaft der katholischen Kirche hoch beglückt und denken gar nicht an eine äußere Reform derselben. Leben ist zudem inneres Prinzip. Wo aber, wie in der Kirche, das Leben selber gegenwärtig ist, kommt es zu einer lebendigen, geisterfüllten, lebendigen Wirklichkeit. Den Männern aber, die sich am ehesten an die Romantiker anschließen, geht es ebenfalls nicht um eine Reform der Kirche, sondern um eine Erneuerung der Gesellschaft aus den Kräften der Religion. Die Katholische Bewegung kennt daher im 19. Jahrhundert keine liturgische Bewegung. Und doch kann man ihnen ebenso wenig Frömmigkeit absprechen wie Gemeinschaftsbewußtsein. Letzteres kommt in den katholischen Vereinen, Verbänden, Congregationen, Katholikentagen so herrlich zum Ausdruck, lebendige Frömmigkeit aber war bei allen das Herzstück ihres Wirkens. Göttliche Kräfte müssen auch im äußeren Bereich wirksam werden. So ist auch der Zusammenhang von sozial-reformerischer Tätigkeit und Herz-Jesu-Verehrung zu verstehen. Franz von Baader hatte ja bereits am Anfang des Jahrhunderts die Liebe als Organisationsprinzip der Gesellschaft heraus gestellt. Bei Ketteler wird eigens betont, daß die Herz-Jesu-Frömmigkeit in Zusammenhang mit dem Organismus-Gedanken der Romantik steht. Die Kirche ist der Leib Jesu, wir Christen seine Glieder. In diesem Leibe schlägt Jesu Herz, der Quell all unseres Betens. Hier lebt die Theologie Möhlers weiter.

Nach all dem ist es Unrecht zu behaupten, die Frömmigkeitsformen des 19. Jahrhunderts seien individualistisch und müßten überwunden werden. Die Kritik, die etwa an dem alten Missionsruf »Rette Deine Seele« geübt wird, geht auch an den wichtigsten Anliegen des modernen Denkens vorbei, an der gesamten existentiellen Theologie und am christlichen Personalismus, der nicht nur im protestantischen Raum Beachtung findet¹⁸⁾. Inmitten aller liturgischen Reform sollte man den persönlichen Frömmigkeitsformen des heutigen Menschen größere Aufmerksamkeit schenken. Das kann durchaus geschehen, ohne daß man dabei sogleich den Fehlformen eines extremen Individualismus verfallen muß. Auch der Ruf des Täufers zu Buße und Umkehr konnte nicht anders als individuell und persönlich aufgegriffen werden, selbst wenn es dabei zu einer Volksbewegung mit einem kollektiven

¹⁸⁾ B. Langemeyer, *Das dialogische Denken und seine Bedeutung für die Theologie*, Mü. Theol. Zsch. 17 (1963) S. 308–328. Ders., *Der dialogische Personalismus in der ev. und kath. Theologie*, Paderborn 1963; dort auch weitere Literatur, Wilfried Jöst, *Die Persönlichkeit des Glaubens*, in: Kerygma und Dogma 7 (1961) 36–53. Albrecht Peters, *Betrachtungen zum sittlich-personal geprägten Gottes- und Christusbild des 19. Jahrhunderts*, in: Kerygma und Dogma 9 (1963) 122–166.

Taufritus kam. Was aber will der Missionsruf »Rette Deine Seele« anders als die Botschaft des Johannes zur persönlichen Vorbereitung auf den Empfang des Messias im ganzen Volke Israel? Natürlich muß man sich bewußt bleiben, daß der Mensch immer im Spannungsverhältnis von Individuum und Gemeinschaft steht. Keiner der beiden Pole darf einseitig verdrängt werden. Bei näherem Zusehen gewinnt man aber den Eindruck, daß im 19. Jahrhundert individuelle Frömmigkeit und gemeinschaftliche Liturgie in besserer Harmonie verbunden war, als es heute weithin der Fall ist. Freilich bricht im protestantischen Raume eine Problematik auf, die auch im katholischen Bereich nicht ohne Wirkung bleibt: die von Kant – wenn auch im Hinblick auf die Gemeinschaft – einseitig betonte und im idealistischen Subjektivismus von Fichte vollendete personalistische Sittlichkeit (vergl. oben Albrecht Peters) Ihre Folgen im Bereich von Frömmigkeit und Liturgie sollen unten kurz aufgezeigt werden.

Eine heutige Reform muß daher katholischerseits an jener organischen Denkweise anknüpfen, durch die im 19. Jahrhundert Individuum und Gemeinschaft universal geeint war. Auch die großen Theologen jener Zeit haben sich um eine Belebung von Frömmigkeit und Kult bemüht, wenngleich man bei ihnen noch nicht von eigentlich Liturgischer Bewegung spricht. Vielleicht ist diese auf einem anderen Boden gewachsen, wofür auch die Beobachtung spricht, daß die Vereine, die der kath. Bewegung des 19. Jhs. entstammen, sich mit der Liturgischen Bewegung wenig anfreunden konnten. Stattdessen aber finden wir die Symbiose zwischen Liturgischer Bewegung und Jugendbewegung, die ebenfalls in den traditionellen Vereinen keinen guten Eingang fand. Wie aber unterscheiden sich Jugendbewegung und kath. Vereine? Der Unterschied liegt vor allem in ihrem jeweiligen Verhältnis zu Autorität und Freiheit begründet. J. Nattermann hat dies deutlich gesehen, wenn er die Gegenwartsbedeutung von Adolf Kolping für die moderne Jugend bespricht¹⁹⁾. Die Jugendbewegung begann bei revolutionärem Nationalismus und endete bei einer intellektualistischen Romantik des Irrationalen (Max Weber)²⁰⁾. Für die katholische Jugend besteht die Aufgabe, »die Autonomien der modernen Jugend zu überwinden«²¹⁾. Dasselbe versuchte ja auch Romano Guardini auf Burg Rothenfels²²⁾. Es ging dort nicht nur um das neue Gemeinschaftsgefühl, um die »Gewinnung und Wiederherstellung wahrer Beziehungen von Mensch zu Mensch über die Schranken der Klassen und Geschlechter hinweg«²³⁾, so daß sich – man beachte die »klassizistische« Formulierung – »auf Burg Rothenfels Guardini vor eine aus dem Geiste der Jugend wiedererstandenen Urgemeinde gestellt sieht«²⁴⁾, sondern um die Erkenntnis, daß »die Antithese von Autorität und Freiheit falsch gestellt ist«²⁵⁾. Damit aber überwindet Guardini das dialektische Denken, wie es auch von Nattermann gefordert wurde. »Da aber auch die katholische Jugendbewegung ebenso wie die christliche Gewerkschaft den sozialistischen Gewerkschaften gegenüber als Antithese im Schatten der Theorie steht, so hat sie von vornherein eine schwere Aufgabe. Hier dürfte sie in Adolf Kolping, der den Charakter einer Antithese nicht an sich trägt, einen wertvollen Führer haben«²⁶⁾. Damit ist also ge-

¹⁹⁾ J. Nattermann, *A. Kolping als Sozialpädagoge und seine Bedeutung für die Gegenwart*, 1925, 3. Aufl. 1953, S. 214 ff.

²⁰⁾ J. Nattermann, a. a. O., S. 215.

²¹⁾ Ebenda, S. 217.

²²⁾ H. Kuhn, *R. Guardini*, München 1961.

²³⁾ Ebenda, S. 30.

²⁴⁾ Ebenda, S. 34.

²⁵⁾ Ebenda, S. 48.

²⁶⁾ Nattermann, a. a. O., S. 217.

sagt, daß die Jugendbewegung ihren Anfang in antithetischen Kämpfen nimmt. Sie hat von daher einen ursprünglich dialektischen Zug, wie auch die christlichen Gewerkschaften oder ähnliche Organisationen, die auf dem Boden gesellschaftlicher Kämpfe entstehen. Kolping hingegen ist eine solche Dialektik fremd, sein Werk hat eine organische Struktur. Entsprechend läuft sich die Jugendbewegung mit ihrer These – Antithese tot. Kolping aber hat eine überzeitliche Bedeutung. Sein Idealbild ist die Familie, und die in ihr gegründete Autorität. Entsprechend ist auch sein Kirchenbild familienhaft. Die Jugendbewegung aber steht von Anfang an dialektisch zur Familie. Das hat für das Kirchenbild wie auch für die liturgische Ausformung entscheidende Bedeutung. Denn wenn die Kirche unter dem Bilde der Familie gesehen wird, dann kann man sich nicht in liturgischen Sonderformen abgrenzen und über jede Volkstradition hinwegsetzen. Das ist etwas grundsätzlich anderes als die Aufgliederung der kirchlichen Einheit in verschiedene Bruderschaften etc. auf durchaus organischer Grundlage. Die Jugendbewegung wendet sich zwar ab vom »radikalen Individualismus der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg zu den bündischen Gemeinschaftsformen der Nachkriegszeit«²⁷⁾, aber damit entsteht immer die Gefahr einer »Privatkirche«, deren Wesen auf freiem Zusammenschluß und nicht in familienhaftem Gezeugt-sein beruht. Die Kirche wird verstanden als ein Lebensbund, innerhalb der Gesellschaft und doch von ihr abgesondert. Der Begeisterung für die Kirche geht eine verdächtige Distanz zum Staate der Weimarer Zeit parallel. Die Flucht in die Kirche wird zu einer politischen Gefahr, denn dadurch ist eben diese Kirche schutzlos preisgegeben. Nebenher geht die innere Gefahr, daß die als Lebensbund verstandene Kirche enttäuscht. Man merkt oft eine seltsame Entfremdung jugendbewegter Intellektueller vom aktuellen Leben der Kirche, heute noch zunehmend in dem Maße, wie sich die Kirche universal in der Gesellschaft durchsetzen muß.

Von daher war es eine Notwendigkeit, die Jugendbewegung an die Kirche zu binden, so wie sie realiter und universal liebt und lebt. Dabei gibt es zwei Richtungen. Einmal der Versuch Guardinis, der den »Bildungsgedanken, von Herder zum Zentralbegriff des neuen deutschen Humanismus gemacht, unter Abwehr seiner ästhetisch-subjektiven Deutung«²⁸⁾; sodann durch die Jesuiten, die neben der Bindung an die Kirche aber von Anfang an den aktiven Dienst in der Gesellschaft im Auge behielten: Reform dieser Gesellschaft im Sinne der Rundschreiben der letzten Päpste. Erst diese Synthese ist fruchtbar und bewahrt die Jugendbewegung davor, sich in einem privaten Lebenskreis zu verschließen und damit unfruchtbar zu bleiben. In dem Maß aber, wie die Jugend neu in das Leben der universalen Kirche hineinwächst, wird die Jugendbewegung als dialektisch-antithetische Bewegung überwunden. Auch die liturgischen Sonderformen können auf diesem Wege eingehen in den großen Strom katholischer Volksliturgie, wo sie freilich ihr all zu scharf geprägtes Profil verlieren zugunsten einer umfassenderen Verwirklichung.

In dieser Erörterung, in der es um die Hintergründe, Gefahren und Möglichkeiten der Liturgischen Bewegung geht, muß aber noch an einen anderen Zusammenhang erinnert werden.

Wenn die Kirche »in den Seelen der Gläubigen erwacht«, so spricht aus diesem Satz zunächst ganz schlicht oder auch enthusiastisch die neue Liebe zur Kirche. Es könnte sich aber hinter dieser mystifizierenden Sprechweise auch eine Denkform verbergen, die uns aus dem Fichteschen Idealismus wie auch aus der Hegelschen

²⁷⁾ Oskar K ö h l e r, Staatslexikon der Görres-Gesellschaft ⁶, 953.

²⁸⁾ H. Kuhn, a. a. O.

Dialektik bekannt ist. Dann handelt es sich um den im dialektischen Bewußtsein zu sich selbst kommenden Geist, der sich so ausspricht. Man hat Fichte als den Vater der modernen deutschen Gesellschaftslehre bezeichnet (so z. B. J. Baxa). Indem das Ich zu sich selbst kommt, erkennt es das Mit-Ich, und damit die Bedeutung, die die Gemeinschaft für das Ich hat. Insofern aber das Mit-Ich bei Fichte in der negativen Form des Nicht-Ich erkannt wird, liegt im Subjektivismus seines Systems von vornherein die Möglichkeit der Spaltung, die nur durch die Totalität des Ich beherrscht wird. Bei Hegel wird der so verborgene Zwiespalt offenkundig und in einem dialektischen Prozeß zu vereinheitlichen gesucht. Beide Systeme aber widersprechen christlichem Denken, und die Philosophie des christlichen Realismus hat sie besonders durch ihre organische Gesellschaftsauffassung zu überwinden gesucht. In einem ständig sich verschärfenden Kampfe wurde die Neuscholastik geboren, die aber zu formalistisch und historisierend gegenüber der dialektischen Bewegung nur in eine Erstarrung auszulaufen drohte. Seit dem wendet man dem »Dynamischen« wieder größere Aufmerksamkeit zu.

Natürlich lebt die Kirche aus ihren eigenen Gesetzen, und ihr Leben ist nicht eine Blüte jener idealistisch-dialektischen Gesellschaftsphilosophie, die sich von der christlichen Lehre so sehr unterscheidet, im Verhältnis des Menschen zu Gott, der Menschen untereinander wie auch in ihrem Verhältnis zum gesamten gesellschaftlichen Kosmos. Eher kann man im Sinne Möhlers davon sprechen, daß der Geist, der die Kirche belebt, schon im vorchristlichen Raume am Werke ist und die Geister der Menschen wie auch die gesamte Gesellschaft für die Aufnahme der göttlichen Wahrheit vorbereitet. Insofern sich der göttliche Geist irdisch, menschlicher Verstellung bedient, um sein großes Werk in der Menschheit zu vollenden, kann man davon sprechen, daß Fichte einen Impuls gab, der sich bis zur Liturgischen Bewegung auswirkte.

Danach geht es auch im kirchlichen Raum, so wie im gesellschaftlichen Denken der Zeit, um ein erwachendes Selbstbewußtsein der Gläubigen. Zwar strebt man nach neuer Gemeinschaft und legt ein Bekenntnis ab zu ihr, aber in dem Maße, wie diese Gemeinschaft bewußt erlebt sein will, bleibt man im Subjektivismus befangen. In diesem Zuge erwacht eine zweite Laienbewegung, nachdem die erste schon durch das organische Denken Möhlers (u. a.) hervorgerufen wurde²⁹⁾. Jetzt aber ist diese Laienbewegung nicht nur subjektivistisch, sondern auch dialektisch. Dies aber kann sich im Leben der Kirche sehr zerstörend auswirken, wenn der zum Selbstbewußtsein erwachte, mündige Laie individualistisch in diesem Selbstbewußtsein verharret. Zwar entdeckt er den Wert der Gemeinschaft und ist deshalb liturgisch aufgeschlossen, zur Zeit der Jugendbewegung gar Träger der »Liturgischen Bewegung«, aber die Idee von der organischen Einheit des Leibes Christi, an der jeder Gläubige nur ein Glied ist, wurde in der Katholischen Bewegung des 19. Jahrhunderts, die noch keine »Liturgische Bewegung« war, besser gelebt. Man könnte fast meinen, daß die romantische Idee von der Kirche als dem Leibe Christi seit den Tagen der neu aufkommenden Bewegung abgetan ist. Heute versucht man statt dessen die Kirche deutlicher als das Volk Gottes herauszustellen³⁰⁾. Sicherlich wird sich hierbei der Kult zu einer wahren Volks-Liturgie ausprägen. Die Überwindung des subjektiven Bewußtseins ist jedoch nur möglich durch eine Theologie der Offenbarung. Damit greift man auf biblischer Grundlage ein Kern-

²⁹⁾ S. o. H. K ü n g, *Strukturen der Kirche*.

³⁰⁾ Vgl. Joh. A u e r, in: »Einsicht und Glaube«, Festschrift für G. Söhngen, Freiburg 1962, S. 275.

thema der Theologie seit den Tagen der Romantik neu auf. Eine solche Theologie göttlicher Offenbarung wird ebenfalls zu einer Vertiefung der Liturgie führen.

Abschließend stellt sich uns die schwerwiegende Frage, ob die »Liturgische Bewegung«, insoweit sie von der vor 100 Jahren durch die Gebrüder Wolter in Beuron neu gegründete Benediktiner-Kongregation getragen wurde, von den verderblichen Impulsen eines übersteigerten Selbstbewußtseins frei blieb. Immerhin stammen die Gebrüder Wolter aus der Schule A. Günthers³¹⁾, dessen »anthropologische Selbstbewußtseinstheorie als Ausgangspunkt seines philosophisch-theologischen Systems seine erste spezifische Anregung außer von F. Schlegel durch die Selbstbewußtseinstheorie I. H. Fichtes erfahren hat«³²⁾. Das berührt jedoch nicht die großen Leistungen, die aus der hingebungsvollen Arbeit dieses Ordenszweiges erwachsen. Ebenso wenig soll verkannt werden, daß die religiöse Erneuerung dieser benediktinischen Frömmigkeit wiederum auf Einflüsse zurückgeht, die von M. Sailer und Cl. M. Hofbauer herrühren. Bei einer weiteren Nachprüfung der hier angeschnittenen Zusammenhänge darf Theodor Abele nicht vergessen werden, der – ein Schüler H. Schells – als der eigentliche Initiator der Liturgischen Bewegung gilt und dessen Werk auch heute den weiteren Weg weisen kann: »Eine pneumatische Vergeistigung der Glaubensmysterien« und daraus folgend ein »Christlicher Dynamismus«, der sich auch in der Öffentlichkeit auswirkt und das »einseitige Kirchenbild einer beinahe Priesterkirche durch die Heranziehung der Laien korrigieren will und naturgemäß zur katholischen Aktion drängt«³³⁾.

Welche praktischen Konsequenzen ergeben sich nun für uns aus der geschilderten Situation?

1. Jesus Christus, der im Abendmahl mit seinen Jüngern den Kult des Neuen Bundes feiert, zeigt eine auffallende Distanz zum liturgischen Leben der Judenheit. Seine Angriffe gegen eine äußerliche Gesetzesfrömmigkeit, wie sie nachmals auch von Paulus bekämpft wird, ist von uns ernst zu nehmen.

2. Der wahre Gottesdienst hat nach der Forderung Jesu nur ein einziges Ziel: Den Willen des Vaters zu erfüllen. Es ist ein Gottesdienst des Gehorsams und der Liebe. Er muß sich im ganzen menschlichen Leben auswirken, ist aber keineswegs gebunden an bestimmte Ceremonien und Riten. Nur durch die Liebe wird der Wille Gottes erfüllt, so wie Jesus den alten Prophetenspruch aufgreift: Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer. Die Liebe zum himmlischen Vater ist die einzige und höchste Erfüllung des Gesetzes.

3. Der wahre Gottesdienst, den Jesus verlangt, geht daher über die Grenzen jeder Confession und Religion hinaus. Er ist so universal, daß jeder Mensch daran teilnehmen kann. Wer den Willen meines Vaters tut, der ist mir Mutter, Bruder und Schwester. Daraus folgt, daß sich der wahre Gottesdienst auch bei solchen Menschen finden läßt, die nicht zu den eifrigen Kirchgängern gehören.

4. Dieser universale Gottesdienst wird dem Herrn dargebracht von jeglicher Kreatur, denn alle seine Werke erfüllen seinen Willen, und loben, preisen und verherrlichen ihn darin. Der universale Gottesdienst offenbart uns die Herrlichkeit Gottes und erweist sich als eine wahrhaft kosmische Liturgie, in welcher Himmel und Erde vereint sind. Sobald dieser Zusammenhang dem Bewußtsein der Gläubigen entwindet, wird selbst der christliche Gottesdienst kalt und leer. Der Mensch, der sich bewußt ist, an welcher erhabenen Mysterien er teilnimmt, der sich eingeordnet sieht in den großen Zusammenhang der universalen kosmischen Liturgie,

³¹⁾ Paul Wenzel, *Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus*, Essen 1961, S. 68 ff.

³²⁾ Vinzent Berning, *Der Theologe H. Schell*, Phil. Diss. München 1963, S. 24.

³³⁾ Ebenda, S. 467 f.

wird bei allem Tun stets demütig und klein sein. Sein Herz aber muß ergriffen werden von der Liebe zu Gott. Er muß sich mit einbeziehen lassen in das allumfassende Opfer der Liebe.

5. Der kirchliche Gottesdienst zeichnet sich dadurch aus, daß in ihm die ganze Fülle der göttlichen Liebe im Kreuzesopfer Jesu Christi anwesend ist. Dieser Wert der heiligen Messe scheint im Bewußtsein der Gläubigen nicht genügend vorhanden zu sein, er müßte ihnen daher unermüdlich nahe gebracht werden.

6. Damit ist der Glaube zur notwendigen Voraussetzung des Gottesdienstes geworden. Der Glaube jedoch kommt vom Hören, und wo soll man ihn empfangen, wenn nicht gepredigt wird? Der Predigt ist daher im Gottesdienst die größte Aufmerksamkeit zu schenken. In der Verkündigung offenbart der lebendige Gott dem Menschen den Anfang seiner Herrlichkeit.

7. Aus dem durch das göttlich gezeugtem Glauben ergibt sich ein Leben aus dem Geiste des Evangeliums, das wesenhaft zum neutestamentlichen Gottesdienst mit hinzugehört. In dieser Lehre gipfelt der Römerbrief des heiligen Paulus.

Bringt eure Leiber als ein lebendiges, gottwohlgefälliges Opfer dar, als einen vernünftigen (logikān latreian) Gottesdienst. Macht euch nicht das Schema dieses Aons zu eigen, sondern wandelt euch um in der Erneuerung des Verstandes, des Denkens, des nous, um zu erforschen, was der Wille Gottes ist, das Gute, Wohlgefällige und Vollkommene (Röm 12, 1–2; daraus auch das Motto für den letzten Katholikentag in Stuttgart). Hier liegt der Maßstab für unseren Gottesdienst und für jegliche liturgische Reform.

8. Der wahre Gottesdienst, der dem Glauben und der Liebe zum himmlischen Vater entspringt, verwirklicht sich im Gebet. Der Geist des Gebetes ist daher das wichtigste Anliegen im Gottesdienst. Dabei sind alle Formen des Gebetes zu berücksichtigen. Unser Gottesdienst ist soviel wert, wie in ihm gebetet wird. Es wäre sehr schade, wenn er durch allzuvielen Proklamationen und Anleitungen nicht mehr zum Gebet kommt. Die allgemein verbreitete Gebetsmüdigkeit oder -unfähigkeit sollte uns mehr zu denken geben. Wir sollten bei aller liturgischen Reform der Frage nachgehen, wie man den Geist des Gebetes mehr lebendig werden lassen kann.

9. Dabei ist nicht nur auf das gemeinsame Beten und Singen zu sehen, sondern auch auf das persönliche Sprechen mit Gott. Dieses muß ebenfalls im Gottesdienst seinen Platz finden. Vielleicht hat man in der jüngsten Vergangenheit zu sehr auf den gemeinschaftlichen Gebetsformen bestanden. Die persönlichen Gebetsformen sind dabei verkümmert und zurückgeblieben. Dann läge hier die wichtigste Aufgabe für die Zukunft.

10. Nicht nur in der Gesamtkirche ist einer Vielzahl von Riten und Liturgien das Recht einzuräumen, sondern auch im kleinen Kreise der Gemeinde muß man verschiedenen Frömmigkeitsformen und Andachtsübungen Raum geben. Dabei ist zu beherzigen, was Paulus im 14. und 15. Kapitel seines Briefes an die römische Gemeinde sagt, als diese sich in verschiedene Gruppen aufgespalten hatte:

Ein jeder soll in seinem eigenen Tun festen Sinnes überzeugt sein, ohne über Verschiedenheiten der Meinung zu streiten oder zu richten. Nur eines ist notwendig, daß ein jeder es tue für den Herrn. Das Reich Gottes besteht nicht in äußeren Dingen wie Essen und Trinken, sondern in Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geiste. So wächst aus dem wahren Gottesdienst auch die Einheit der Kirche, indem wir »einmütig wie aus einem Munde den Vater unseres Herrn Jesus Christus preisen« (R 15, 6). »Aus ihm und durch ihn und zu ihm hin ist alles. Ihm ist die Ehre in Ewigkeit! Amen.« (R 11, 36).

Schlußbemerkung:

Es war nicht das Anliegen dieser Arbeit, alle Einflüsse vollständig nachzuzeichnen, aus denen die liturgische Bewegung hervorgegangen ist. So sind z. B. die Anregungen aus dem französischen Raum des *renouveau catholique* unberücksichtigt geblieben.

Ansätze, die in der Kirchenväter-Renaissance des 19. Jahrhunderts liegen, sind nur kurz angedeutet worden. Mit der Kritik am Klassizismus oder besser Historismus soll in keiner Weise ein ehrfürchtiges Festhalten an den Werten der Tradition abgelehnt werden. Wichtig wäre vor allem der weitere Vergleich mit dem ostkirchlichen Verständnis der Liturgie. Das Anliegen der Arbeit zielt darauf hin, die Liturgie mehr im Ereignis der göttlichen Offenbarung zu sehen. Die abendländische Theologie ist zu sehr von der neuzeitlichen Anthropologie her konzipiert³⁴⁾. Das hat sich in der Auffassung des Cultes und der liturgischen Praxis bis auf den heutigen Tag ausgewirkt. Man wird indes nur dann zu einer lebendigen, geisterfüllten Liturgie kommen, wenn der Mensch zuvor der göttlichen Offenbarung inne wird, der er im cultischen Gebet Antwort geben kann. Auf diese Seite müßte bei der liturgischen Erneuerung der stärkere Akzent gelegt werden. Es soll nicht in Abrede gestellt werden, daß das Schema über die heilige Liturgie diesem Ziele dient.

³⁴⁾ J. R. Geiselmann, *Die theol. Anthropologie Möblers*, S. VIII.