

Interkonnessionelle Begegnung und Liturgische Bewegung. Zu einigen Aufbrüchen in der Zwischenkriegszeit

Benjamin Dahlke / Stefan Kopp

Wie die zahlreichen Veranstaltungen zum 500. Jahrestag der Reformation gezeigt haben, ist das Verhältnis der Konfessionen im deutschen Sprachraum untereinander harmonisch und von dem erkennbaren Bemühen gekennzeichnet, aufeinander zuzugehen. Sicherlich hatte es auf der Ebene von Kirchenleitungen und Theologie unterschiedliche Auffassungen darüber gegeben, ob von einem „Jubiläum“ gesprochen werden sollte, das es gebührend zu feiern gelte, oder ob angesichts der Spaltung der Kirche samt aller mit ihr verbundenen negativen Folgen nicht viel eher das abwägende „Gedenken“ im Mittelpunkt stehen müsste.¹ Ernsthafte Konflikte wegen solcher terminologischen Feinheiten blieben freilich aus. Vor Ort befassten sich Christen unterschiedlichster konfessioneller Prägung ebenso interessiert wie kritisch mit den Ursachen und dem Verlauf der

1 Vgl. dazu etwa K. Koch, Mut zum Gedenken aufbringen. Historische Konflikte und Folgelasten gemeinsam aufarbeiten, in: W. Thönissen / J. Freitag / A. Sander (Hg.), Luther: Katholizität & Reform. Wurzeln – Wege – Wirkungen, Paderborn – Leipzig 2016, 17–19; W. Thönissen, Reformationsgedenken und zukünftige Ökumene, in: ThGl 107 (2017) 15–35, hier: 17–21; ders., Auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft. Ökumene nach dem Reformationsgedenken, in: S. Kopp / W. Thönissen (Hg.), Mehr als friedvoll getrennt? Ökumene nach 2017 (Theologie im Dialog 21), Freiburg/Br. 2017, 65–87, hier: 67–70. Für Wolfgang Thönissen sprachen vor allem zwei Gründe für den Begriff „Gedenken“ im lutherisch-katholischen Dialog: „(1.) Einerseits soll bedacht werden, dass wir es mit einem vielfältigen Ereigniskomplex zwischen den Jahren 1517 und 1555 zu tun haben, in dem ganz unterschiedliche Vorgänge berücksichtigt werden müssen, befreiende Erneuerungs- und Aufbruchereignisse genauso wie die schmerzhaften Ablösungs- und Trennungsprozesse. (2.) Andererseits sollen historische Vorgänge und Entwicklungen angemessen gewürdigt werden, sowohl die positiven wie die negativen Erlebnisse und Erfahrungen der Menschen ihrer Zeit berücksichtigt werden. Dabei spielt die Einsicht eine Rolle: Spaltungen kann niemand feiern, man kann sie nur bedauern. Geschichte unter diesen Rücksichtnahmen zu bedenken, kann nur im Gedenken gelingen. Freilich hängen diese Überzeugungen von der Voraussetzung ab, dass der Komplex der Ereignisse zwischen 1517 und 1555 tatsächlich eine Spaltung der abendländisch-lateinischen Kirche hervorgebracht hat.“ (Ebd., 68)

Reformation, doch stand im Mittelpunkt, welche Bedeutung sie heute für das christliche Leben haben kann, und das über Konfessionsgrenzen hinweg. In diesem Sinne nahmen zahlreiche Katholiken an den Festgottesdiensten teil, die am 31. Oktober 2017 an vielen Orten gefeiert wurden.

Ein erkennbares Zeichen der ökumenischen Annäherung auf dem Weg „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“² setzte Papst Franziskus (*1936; amt. seit 2013) schon am Beginn des Reformationsgedenkjahres im schwedischen Lund, als er am 31. Oktober 2016 gemeinsam mit Bischof Munib A. Younan (*1950), dem Präsidenten des Lutherischen Weltbundes, und Martin Junge (*1961), dem Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, einen Gottesdienst feierte. Allein die Präsenz des Papstes bei dieser liturgischen Feier und seine – schon durch Gewandung und räumliche Positionierung optisch wahrnehmbare – Rolle als Bruder unter Geschwistern im Glauben zeigten, dass neben Konsenserklärungen und dogmatischen Annäherungen das ökumenische Ziel der Einheit des Christentums im 21. Jahrhundert maßgeblich durch solche Begegnungen auf Augenhöhe mit gemeinsamen gottesdienstlichen Initiativen vertieft werden kann.³

Was heute geradezu selbstverständlich erscheint, wäre noch wenige Jahrzehnte zuvor undenkbar gewesen. Ökumene stellte über lange Zeit weder eine zentrale Dimension des kirchlichen Lebens dar, noch wurde sie von offizieller Seite gebilligt oder gar unterstützt.⁴ Sie spielte sich abseits der Öffentlichkeit ab, zum Teil fast im Verborgenen. Gemeinsame Gottesdienste waren ohnehin ausgeschlossen – das im Jahr 1917 kodifizierte Kirchenrecht untersagte die *communicatio in sacris* ausdrücklich.⁵ Auch

2 Titel von: T. Dieter/W. Thönissen (Hg. im Auftrag der Liturgischen Arbeitsgruppe der lutherisch/römisch-katholischen Kommission für die Einheit), *Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Ökumenischer Gottesdienst zum gemeinsamen Reformationsgedenken 2017*, Leipzig – Paderborn 2016.

3 Vgl. dazu auch S. Kopp, *Liturgie als Ernstfall gelebter Ökumene*, in: S. Kopp/W. Thönissen (Hg.), *Ökumene*, 339–357, hier: 340 f.; S. Kopp, *Der Papst als Liturge im ökumenischen Kontext*, in: George Augustin/Markus Schulze (Hg.), *Glauben feiern. Liturgie im Leben der Christen* (FS Andreas Redtenbacher), Ostfildern 2018, 318–331, hier 328–331.

4 Vgl. dazu den instruktiven Überblick, in: J. Ernesti, *Kleine Geschichte der Ökumene*, Freiburg/Br. 2007.

5 Vgl. CIC/1917 can. 1258 § 1: *Haud licitum est fidelibus quovis modo active assistere seu partem habere in sacris acatholicorum*. Sicherlich gab es Ausnahmen. Diese definiert der folgende § 2: *Tolerari potest praesentia passiva seu mere materialis, civilis officii vel honoris causa, ob gravem rationem ab Episcopo in casu dubii probandam, in acatholicorum funeribus, nuptiis similibusque sollemniis, dummodo perversionis et scandalum*

gemeinsame Gespräche zwischen den Kirchen waren von Seiten der Kirchenleitung nicht erwünscht. In Reaktion auf die Konferenzen von Stockholm (1925, *Life and Work*) und Lausanne (1927, *Faith and Order*), bei denen Vertreter unterschiedlichster Richtungen vor allem des Protestantismus zusammenkamen, um Gemeinsamkeiten auszuloten, veröffentlichte Papst Pius XI. (1857–1939; amt. 1922–1939) Anfang 1928 die Enzyklika *Mortalium animos*.⁶ Sie machte jedwede Hoffnung auf Beteiligung der römisch-katholischen Kirche an der sich langsam formierenden Ökumenischen Bewegung zunichte. Wie es in der Enzyklika heißt, könne der Apostolische Stuhl gar nicht anders, als Katholiken die Teilnahme an den Konferenzen der Nichtkatholiken zu verwehren.⁷ Denn der einzige Weg, die Vereinigung aller Christen herbeizuführen, sei derjenige, die Rückkehr aller getrennten Brüder zur einen wahren Kirche Christi zu fördern, von der sie sich ja einst unseligerweise getrennt hätten. Bei dieser einen wahren Kirche, die Jesus Christus begründet habe, handle es sich um die konkret vorhandene römisch-katholische. Ihr könne nur angehören, wer die Autorität und die Vollmacht Petri und seiner rechtmäßigen Nachfolger nicht bloß anerkenne, sondern sie gehorsam annehme.

Trotz dieser unmissverständlichen Absage an die Ökumene gab es zahlreiche Katholiken, denen am Gespräch mit ihren evangelischen Mitchristen lag, ohne dabei auf deren Konversion abzielen. Das war gerade im Deutschen Reich der Fall.⁸ Dort hatten sich die lebensweltlich und

periculum absit. Erst in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurden neue Regelungen getroffen. Vor allem das vom Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen 1993 vorgelegte „Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus“ (kurz: Ökumenisches Direktorium) stellte den Ökumenismus im Leben der Christen in den Mittelpunkt. – Vgl. Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus vom 25. März 1993 (VApS 110).

6 Vgl. ASS 20 (1928) 5–16.

7 Zum Folgenden siehe ebd., 14 f. Zum Hintergrund vgl. M. Barbolla, *La genesi della Mortalium animos attraverso lo spoglio degli Archivi Vaticani*, in: RSCI 66 (2012) 495–538.

8 Entgegen einer weitverbreiteten Auffassung begann die Ökumene nicht erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Bereits zuvor gab es zahlreiche Initiativen, wie in der neueren Forschung herausgestellt wird. Verwiesen sei nur auf: J. Ernesti / W. Thönissen (Hg.), *Die Entdeckung der Ökumene. Zur Beteiligung der katholischen Kirche an der ökumenischen Bewegung*, Paderborn – Frankfurt a. M. 2008; L. Hell, *Zwischen Geistesverwandtschaft und gezielter Rezeption. Französische und deutsche katholische Ökumeniker der Zwischenkriegszeit*, in: C. Arnold / J. Wischmeyer (Hg.), *Transnationale Dimensionen wissenschaftlicher Theologie (VIEG.B 101)*, Göttingen – Bris-

mentalitätsmäßig getrennten Christen längst angenähert, nicht zuletzt während des Ersten Weltkriegs (1914–1918). In dessen Verlauf kann die Nationalisierung der Religion beobachtet werden, insofern weniger die Konfessionszugehörigkeit, sondern der gemeinsame Kampf der Deutschen gegen die Entente identitätsbestimmend wurde.⁹ Hinzu kam, dass man dort, wo die Reformation ihren Ausgang genommen hatte, besondere Verantwortung für die Überwindung der Kirchenspaltung empfand. Teils über Jahrhunderte hinweg hatten Katholiken, Lutheraner und Reformierte eher neben- als miteinander gelebt, geprägt durch ihre jeweiligen Konfessionskulturen. Nach dem Dreißigjährigen Krieg (1618–1648) kam die Konversion zahlenmäßig signifikanter Personengruppen oder gar ganzer Gebiete nicht mehr vor. Von daher bedurfte es eines anderen Zugangs als des in *Mortalium animos* nochmals bekräftigten Konzepts einer „Rückkehrökumene“.

Vor diesem Hintergrund soll im vorliegenden Beitrag die Bedeutung von ersten ökumenischen Initiativen in Theologie und Liturgie dokumentiert und gewürdigt werden. Für die innerwestkirchliche Ökumene geschieht dies exemplarisch mit Blick auf die Hermsdorfer Konferenz von 1934, für erste Kontakte zu den ostkirchlichen Traditionen mit Blick auf zwei Benediktinerabteien, in denen bis heute neben der lateinischen auch die byzantinische Liturgie und Spiritualität ihren festen Platz haben. Abschließend soll gefragt werden, inwieweit die jeweiligen liturgischen Bewegungen – vor allem im evangelischen und katholischen Bereich – mit der großen Ökumenischen Bewegung zusammenhängen und von welchen Hintergründen und Leitfragen sie geprägt sind.

tol/Connecticut 2013, 281–291; L. Ferracci (Hg.), *Toward a History of the Desire for Christian Unity*, Wien – Zürich 2015. Viele Querverbindungen und Konstellationen erschließen die Beiträge in: J. Ernesti/W. Thönissen (Hg.), *Personenlexikon Ökumene*, Freiburg/Br. 2010.

⁹ Vgl. T. Ruster, *Krieg gegen die Glaubensbrüder? Die Nationalisierung der Religion in der katholischen Theologie während des Ersten Weltkriegs*, in: J. Negel/K. Pinggéra (Hg.), *Urkatastrophe. Die Erfahrung des Krieges 1914–1918 im Spiegel zeitgenössischer Theologie*, Freiburg/Br. 2016, 77–109. Hier wurzeln die zumeist unbewussten Bestrebungen zu einer Nationalkirche, die in den 1920er und 1930er Jahren immer wieder geäußert wurden. Aufschlussreich ist der zeitgenössische, namentlich nicht-gezeichnete Bericht, der in einer altkatholischen Zeitschrift erschien: N. N., *Unionsgedanken und Bestrebungen*, in: *IKZ* 8 (1918) 166–172.

1. Die Hermsdorfer Konferenz von 1934

Zu den ersten maßgeblichen interkonnessionellen Begegnungen im 20. Jahrhundert in Deutschland zählt eine Theologenkonferenz, die Mitte 1934 im Berliner Stadtteil Hermsdorf stattfand.¹⁰ Den Anstoß zu ihr hatte ein Vortrag des katholischen Religionsphilosophen Romano Guardini (1885–1968)¹¹ im evangelischen Marburg gegeben. Guardini, der zu den bedeutenden Förderern des liturgischen Anliegens im katholischen Bereich gehörte, traf dort auf zwei Protagonisten hochkirchlicher Vorstellungen und der evangelischen liturgischen Erneuerungsbewegung im 20. Jahrhundert, nämlich den Pfarrer der Universitätskirche, Karl Bernhard Ritter (1890–1968)¹², und den Religionswissenschaftler Friedrich Heiler (1892–1967)¹³. Sie verabredeten einen vertieften Austausch.

Berlin dürfte aus zwei Gründen als Veranstaltungsort in den Blick genommen worden sein: Zum einen lehrte Guardini dort. Formell gehörte er zwar der Universität Breslau an, war aber in die Reichshauptstadt abgeordnet, wo er das Fach Christliche Weltanschauung vertrat. Damit diente er als Ansprechpartner für die katholischen Studierenden und für gebildete Kreise in einer großstädtischen Diasporasituation. Zum anderen galt der Berliner Erzbischof Nikolaus Bares (1871–1935) als aufgeschlossen für Fragen der kirchlichen Wiedervereinigung.¹⁴ Im Februar 1934 hatte er bei einer Kundgebung der *Katholischen Aktion* im Sportpalast eine Rede gehalten, in welcher er ein stärkeres Miteinander der getrennten Christen angesichts des Vordringens der „Gottlosen“ und „Neuheiden“ anmahnte. Worauf sich Bares dabei bezog, dürfte klar sein. Seine Rede war jedenfalls

10 Die Hermsdorfer Konferenz wurde rekonstruiert von J. Ernesti, *Ökumene im Dritten Reich* (KKTS 77), Paderborn 2007, 42–123. Eingeflochten in die Darstellung sind auch Quellen wie Protokolle.

11 Vgl. G. Brüske, Romano Guardini (1885–1968), in: B. Kranemann/K. Raschzok (Hg.), *Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts* (LQF 98), Münster 2011, 418–431; H. Mercker, *Bibliographie Romano Guardini (1885–1968). Guardinis Werke. Veröffentlichungen über Guardini. Rezensionen*, Paderborn u. a. 1978.

12 Vgl. W. Fenske, Karl Bernhard Ritter (1890–1968), in: B. Kranemann/K. Raschzok (Hg.), *Gottesdienst*, 976–993; ders., *Innerung und Ahmung. Meditation und Liturgie in der hermetischen Theologie Karl Bernhard Ritters*, Frankfurt a. M. 2009.

13 Vgl. H. Kerner, Friedrich Heiler (1892–1967), in: B. Kranemann/K. Raschzok (Hg.), *Gottesdienst*, 449–460.

14 Zum Folgenden vgl. die Darstellung von Friedrich Heiler in: F. Heiler, *Ein apostolischer Bischof. Zum Tode von Bischof Dr. Bares* (Berlin), in: *EHK* 17 (1935) 155–158, hier: 156 f.

der Anlass, ihn um Billigung eines interkonfessionellen Gesprächs zu bitten. Nachdem er seine grundsätzliche Zustimmung signalisiert hatte, konnte mit der Planung begonnen werden. Zwar trat Bares offiziell nicht in Erscheinung, doch war er stets durch Domkapitular Georg Banasch (1888–1960) informiert. In dessen Wohnung¹⁵ fand am 22. April 1934 eine Vorbereitungssitzung statt, in welcher der Verlauf und die Methodik besprochen wurden. Einen Monat später fand die Konferenz statt. Im Folgenden werden zunächst die Rahmenbedingungen und Themen benannt, dann die Teilnehmer vorgestellt. Schließlich sollen die Debatten im Hinblick auf die Gnadenlehre skizziert werden.

1.1 Rahmenbedingungen und Themen

Mehrere Tage lang, vom 22. bis zum 25. Mai 1934, versammelten sich insgesamt 24 katholische und evangelische Theologen in Hermsdorf, einem im Norden Berlins gelegenen Stadtteil an der Grenze zu Brandenburg. Dort befand sich das Priesterseminar des erst im Jahr 1929 (im Zuge des Preußenkonkordates) gegründeten Erzbistums Berlin. Aufgrund der vorhandenen Vortragsräume, Zimmer und Verpflegungsmöglichkeiten eignete sich das Seminar bestens für eine Konferenz. Es empfahl sich zudem, weil es etwas abseits lag und von der Außenwelt abgeschirmt war. Man wollte kein Aufheben machen – ganz im Gegenteil. Das hing nicht nur mit dem Verdikt von *Mortalium animos* zusammen. Hinzu kam, dass das nationalsozialistische Regime seit der Machtergreifung gezielt einen Umbau der deutschen Gesellschaft betrieb und einen Schulterchluss kirchlicher Kräfte über Konfessionsgrenzen hinweg fürchtete. Jedwede Opposition war unerwünscht. Von daher wurde versucht, die Konferenz vor staatlichen Stellen geheim zu halten.¹⁶ Entsprechend blieben sämtliche Referate unveröffentlicht, obwohl Guardini seinen Vortrag praktisch druckreif ausgearbeitet hatte.¹⁷ Ebenso wenig erschienen Zeitungsberichte, die über das Erreichte berichtet hätten. Einblick in die Konferenz gewähren jedoch Protokolle. Sie ermöglichen es, die damals geführten Debatten nachzuvollziehen.

15 Vgl. J. Ernesti, *Ökumene*, 249.

16 Dies misslang übrigens, denn der Sicherheitsdienst der SS war im Bilde. Ein knapper Bericht mit detaillierter Teilnehmerliste ist dokumentiert in: J. Ernesti, *Ökumene*, 249–251. Offenbar wurde sogar der Briefverkehr abgefangen.

17 Guardinis Referat ist abgedruckt in: J. Ernesti, *Ökumene*, 101–121.

Um welches Format es sich bei der Konferenz handelte, war wohl schon den Teilnehmern nicht vollends klar. In den Korrespondenzen, die in ihrem Zusammenhang geführt wurden, und in verschiedenen Protokollen tauchen ganz unterschiedliche Bezeichnungen auf, nämlich Besprechung, Aussprache, theologische Konferenz, Religionsgespräch oder Gespräch über dogmatische Kontroverslehren.¹⁸ Denn weder ging es um ein Unionsgespräch, dessen Ziel die Feststellung von Kirchengemeinschaft oder zumindest die Abfassung eines gemeinsamen Abschlusspapiers gewesen wäre, noch fand ein unverbindlicher, allenfalls informierender Austausch statt. Ebenso wenig ging es um eine regelgeleitete Disputation, bei der die Wahrheit einer bestimmten Konfession herausgestellt werden sollte. Am ehesten wird man deshalb von einer an kontroverstheologisch strittigen Fragen ausgerichteten, auf wechselseitige Verständigung zielenden Begegnung sprechen können. Konkret sollten vier Fragekomplexe besprochen werden: (1) Frömmigkeit, (2) Gnade und Rechtfertigung, (3) Gnade und Kirche, (4) Gnade und Sakramente.¹⁹ Einführende Vorträge sollten aus katholischer und evangelischer Perspektive den jeweiligen Komplex beleuchten, gefolgt von Diskussionen. Zugrunde gelegt wurden dabei weder einzelne Bekenntnisschriften noch die Dekrete des Konzils von Trient, sondern vielmehr ein phänomenologischer Zugang. Wie ein inhaltliches Anliegen im kirchlichen Leben und in der persönlichen Frömmigkeit zum Ausdruck kommt, war also eine durchgängig zu beachtende Perspektive. Lehrfragen wurden also durchaus behandelt, nur eben nicht als solche.

Wenn dabei die Gnadenlehre großes Gewicht erhielt, dann ist das nicht verwunderlich. Sie ist unlösbar mit der von Martin Luther (1483–1546) ins Zentrum gerückten Rechtfertigungslehre verbunden.²⁰ Wie der gerechte Gott mit dem ihm entgegengesetzten Sünder verfährt, umschreiben mehrere Exklusivpartikel, nämlich *solus Christus*, *sola gratia*, *solo verbo* / *sola scriptura* und *sola fide*, die zugleich das Eigentümliche des reformatorischen Christentums angeben.²¹ Entscheidend ist, dass Gott am Werk ist; der Mensch dagegen wird gerechtfertigt, ohne dabei etwas bei-

18 Vgl. ebd., 44.

19 Vgl. J. Ernesti, Ökumene, 63.

20 Vgl. dazu jüngst T. Dieter, „Aus Liebe zur Wahrheit“. Martin Luthers 95 Thesen zum Ablass und ihre Kritiker – und wir?, in: S. Kopp/W. Thönissen (Hg.), Ökumene, 121–140.

21 Vgl. dazu E. Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen 1999, 126–219.

tragen oder tun zu können. Denn als Sünder hat er dies weder verdient, noch kann er sich dies verdienen. Eine wesentliche Dimension der Rechtfertigungslehre ist deshalb auch das „umsonst“. Zwischen den Konfessionen umstritten ist, wie das im Detail beschrieben werden kann. Selbst die am 31. Oktober 1999 vom Lutherischen Weltbund und dem Päpstlichen Rat für die Einheit der Christen unterzeichnete „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, die einen grundsätzlichen Konsens formuliert, hat die Debatte nicht vollends verstummen lassen. Vor diesem Hintergrund wurde bereits in Hermsdorf über zentrale, ökumenisch relevante Fragen gesprochen.

1.2 Die Teilnehmer

Im Hinblick auf die Teilnehmer der Konferenz fällt auf, dass sich viele von ihnen um die Erneuerung des sakramental-kirchlichen Lebens bemühten. Nach dem Ersten Weltkrieg hatten sich ebenso auf katholischer wie auf evangelischer Seite liturgische Bewegungen formiert, denen es um eine Vertiefung von Theologie und Praxis der Liturgie ging. Zu den in Hermsdorf anwesenden Teilnehmern der Tagung zählten beispielsweise Romano Guardini, Pius Parsch, Johannes Pinski sowie ein Vertreter der Abtei Maria Laach auf katholischer Seite bzw. Wilhelm Stählin, Friedrich Heiler sowie Karl Bernhard Ritter auf evangelischer Seite. Nicht zufällig erfuhr die Gnadenlehre dabei besondere Aufmerksamkeit, geht es in der Liturgie doch um zeichen- und damit sinnhaft vermittelte Gnade; die Sakramente sind *media salutis*. Offenkundig ist dieser Zusammenhang bei Guardini, wenn er in seiner während des Ersten Weltkriegs entstandenen bahnbrechenden Programmschrift „Vom Geist der Liturgie“ einleitend schreibt:

„Ein alter theologischer Satz sagt: ‚Die Natur und die Gnade tun nichts umsonst.‘ Natur und Gnade haben ihre Regeln. Es gibt bestimmte Voraussetzungen, unter denen das natürliche und übernatürliche Geistesleben gesund bleibt, wächst und reich wird. Im Einzelfall mögen diese Regeln ohne Gefahr übertreten werden, wenn irgendeine Not, eine außergewöhnliche Veranlagung, ein großer Zweck oder sonst etwas Ähnliches es rechtfertigt oder entschuldigt. Auf die Dauer aber geschieht das nicht ungestraft. Gleichwie das Leben des Körpers verkümmert oder krank wird, wenn die Vorbedingungen seines Wachstums nicht beachtet werden, so ergeht es auch

dem Leben des Geistes und der Religion: es wird krank, verliert seine Frische, Kraft und Einheit.“²²

Guardini ging es um diese Voraussetzungen für ein gutes Zusammenspiel von Natur und Gnade, Mensch und Gott, in diesem Sinne im Gottesdienst um das gemeinsame Beten und um die lebendige Mitfeier. In seiner vielgelesenen Schrift „Von Heiligen Zeichen“ erläutert er:

„Die Liturgie ist eine Welt Gestalt gewordenen, heilig-verborgenen Geschehens; sie ist sakramental. Es gilt also vor allem, jenen lebendigen Akt zu lernen, mit dem der glaubende Mensch die heiligen ‚sichtbaren Zeichen unsichtbarer Gnade‘ auffasst, empfängt, vollzieht.“²³

Seine Rede vom Erwachen der Kirche in den Seelen wurde berühmt.²⁴ Dabei war ihm als Dogmatiker die systematische Ergänzung historischer Erkenntnisse zur Liturgie ein wichtiges theologisches Anliegen.²⁵

In seinem Referat auf der Hermsdorfer Konferenz versuchte er, genau das verständlich zu machen. Um bloße Darstellung ging es ihm aber nicht, sondern vielmehr um Diskussion. Dem diente offenbar die zuspitzende Formulierung, dass der Protestant kein Verhältnis zur Liturgie habe, weil er nur das Wort Gottes und den Glauben kenne.²⁶ Dass das Gottesverhältnis vermittelt sein könne, etwa durch die Sakramente und letztlich die Kirche, werde bestritten.²⁷

22 R. Guardini, *Vom Geist der Liturgie* (Romano Guardini Werke), Ostfildern – Paderborn 1997, 15.

23 R. Guardini, *Von Heiligen Zeichen*, Mainz 1927, 7.

24 Vgl. R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche*. Fünf Vorträge, Mainz 1922, 1.

25 Vgl. R. Guardini, *Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft*, in: *JLW* 1 (1921) 97–108; dazu A. Schilson, „Vom Geist der Liturgie“. Versuch einer Relecture von Romano Guardinis *Jahrhundertschrift*, in: *LJ* 51 (2001) 76–89; S. Langenbahn, „... dass es auch heute solche gibt, die aus den Voraussetzungen heraus lesen, aus denen das Büchlein geschrieben ist“. Plädoyer für eine historisch-kritische Lektüre und Edition von Romano Guardinis „Vom Geist der Liturgie“, in: *LJ* 67 (2017) 91–104. – Zu Romano Guardini und der Jugendbewegung erscheint in Kürze eine instruktive Übersicht von: W. Haunerland, *Liturgische Bewegung in der katholischen Kirche im 20. Jahrhundert*, in: J. Bärsch / B. Kranemann (Hg.), *Geschichte der Liturgie. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte in den Kirchen des Westens* (2 Bände), Münster 2018 [im Druck].

26 Vgl. J. Ernesti, *Ökumene*, 118.

27 Vgl. ebd.

Von katholischer Seite nahm noch der Klosterneuburger Chorherr Pius Parsch (1884–1954)²⁸ an der Hermsdorfer Konferenz teil. Er verwendete und prägte bewusst den Begriff der „Volksliturgie“²⁹ und verfolgte damit das Ziel einer besseren Beteiligung aller Gläubigen an Liturgie und Kirche. Neben der Feier des Gottesdienstes lag ihm auch ein neuer Zugang der Gläubigen zur Heiligen Schrift am Herzen. Parsch referierte in Hermsdorf über das „Wesen der katholischen Frömmigkeit“.³⁰ Er stellte den inneren Zusammenhang von Gnadenlehre, Ekklesiologie und Sakramentenlehre heraus, indem er betonte, dass das göttliche oder ewige Leben den Menschen durch die Sakramente zugeeignet wird. In der anschließenden Aussprache wurde eingehend diskutiert, ob die Gnade katholischerseits nicht allzu gegenständlich gesehen würde.³¹

Der Breslauer Priester Johannes Pinsk (1891–1957) war ab 1928 Studentenfarrer in Berlin und nahm als solcher an der Hermsdorfer Konferenz teil. Er zelebrierte schon damals *versus populum* und gab die „Liturgische Zeitschrift“ (1929–1933 bei Pustet) und ihre Nachfolgepublikation „Liturgisches Leben“ (1934–1939 im Selbstverlag) heraus. In Praxis und Schrifttum wurde er als liturgisch bewegter Priester wahrgenommen.³²

Nicht fehlen durfte bei der Hermsdorfer Konferenz auch ein Vertreter der Abtei Maria Laach. Nach dem Ersten Weltkrieg entwickelte sie sich unter Abt Ildefons Herwegen (1874–1946) zu einem der wichtigsten Zentren sowohl der Liturgischen Bewegung als auch des Katholischen Akademikerverbandes.³³ In Hermsdorf wurde die Abtei durch Damasus Winzen (1901–1971) repräsentiert. Der junge Mönch war mit Wilhelm Stählin persönlich bekannt, seitdem dieser aus Interesse am Katholizismus das österliche Triduum 1932 in Maria Laach verbracht und Winzen

28 Vgl. R. Pacik, Pius Parsch (1884–1954), in: B. Kranemann/K. Raschok (Hg.), Gottesdienst, 886–900.

29 P. Parsch, Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang, Klosterneuburg – Wien 1940; ²1952; Nachdruck Würzburg 2004 (Pius-Parsch-Studien 1).

30 Ein Stenogramm ist abgedruckt bei: J. Ernesti, Ökumene, 73 f.

31 Vgl. ebd., 75–77.

32 Vgl. dazu A.-F. Wójcik, Österliches Herrenjahr. Theologie und Praxis des Kirchenjahres in den Schriften von Johannes Pinsk (1891–1957) (EHS 23, 254), Frankfurt am Main u. a. 1985; E. Amon, Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch. Zum Liturgieverständnis Johannes Pinsks (StPaLi 6), Regensburg 1988; J. Stefanski, Consecratio mundi. Theologie der Liturgie bei Johannes Pinsk (PiLi.St 7), St. Ottilien 1990; M. Stuflesser, Johannes Pinsk (1891–1957), in: B. Kranemann/K. Raschok (Hg.), Gottesdienst, 927–934.

33 Vgl. A. Häußling, Die betende Kirche. Maria Laach und die deutsche Liturgische Bewegung, in: W. Haunerland (Hg.), Liturgie und Spiritualität, Trier 2004, 117–129.

damals den evangelischen Gast betreut hatte.³⁴ In den folgenden Jahren war Winzen damit befasst, für die vom Akademikerverband verantwortete Deutsche Thomasausgabe die Sakramentenlehre der *Summa Theologiae* zu kommentieren. Die entsprechenden Bände sollten 1935 und 1938 erscheinen.³⁵

Eingeladen war auch Heinrich Kahlefeld (1903–1980), der aber kurzfristig absagen musste.³⁶ Kahlefeld gehörte dem Leipziger Oratorium an, das sich um eine auf die Bedürfnisse und Möglichkeiten einer Pfarrei ausgerichtete Form der Liturgischen Bewegung bemühte.³⁷ Somit waren es insbesondere reformorientierte Katholiken, die sich in Hermsdorf versammelten. Ihre Distanz zur damaligen, ganz von der Neuscholastik bestimmten Schultheologie ist unübersehbar.³⁸ Was später als „Gnadenerfahrung“ bezeichnet werden sollte, spielte in der gängigen Dogmatik keinerlei Rolle.³⁹ Ebenso wenig waren die dogmatischen Traktate *De gratia* und *De sacramentis* verbunden; geschweige denn, dass im Sinne der Interdisziplinarität ein Bezug zur liturgischen bzw. liturgiewissenschaftlichen Diskussion bestanden hätte. Kennzeichnend war stattdessen die Aufteilung in

34 Vgl. W. Stählin, *Via vitae. Lebenserinnerungen*, Kassel 1968, 245 f.: „Pater Damasus Winzen (damals noch in Maria Laach) war besonders beauftragt, mir jede erwünschte Auskunft zu geben. Wir haben bis spät in die Nacht hinein alle möglichen Fragen besprochen, und er schleppte die großen und kostbaren Meßbücher der Abtei in meine Gastzelle, um sie mir zu zeigen; darunter war ein handgeschriebenes neues Missale in ‚karolingischer‘ Schrift; ich fragte, warum man gerade diese altertümliche und schwer lesbare Schrift gewählt habe, und bekam die überraschende Antwort, bei langen und sorgfältigen Vergleichen habe sich diese Schrift als diejenige erwiesen, die dem raschen Lesen die stärksten Hemmungen entgegenseetze und also den Priester am meisten vor flüchtigem Lesen bewahre.“

35 Vgl. DThA 29 (1935) bzw. 30 (1938).

36 Vgl. J. Ernesti, *Ökumene*, 60.

37 Vgl. A. Poschmann, *Das Leipziger Oratorium. Liturgie als Mitte einer lebendigen Gemeinde* (ETHS 81), Leipzig 2001; S. Wick, „Immer wieder öffnet sich der Raum der Welt zu Christus hin“. Spiritualitätstheologische Akzente der Christologie bei Heinrich Kahlefeld (Theologie der Spiritualität 5), St. Ottilien 2014.

38 Damit ist freilich nicht gesagt, dass es sich um akademische Außenseiter gehandelt hat. Man zeichnete ein Zerrbild, würde man annehmen, die universitären Fakultäten und kirchlichen Hochschulen seien vollständig von neuscholastischen Theologen dominiert gewesen. Kuriale Kreise bemängelten gerade das. Siehe die Darstellung von: K. Unterburger, *Die deutschen theologischen Fakultäten in römischer Sicht*, in: D. Burkhard / W. Weiß (Hg.), *Katholische Theologie im Nationalsozialismus*, Bd. I/1, Würzburg 2007, 105–131.

39 Vgl. U. Lievenbrück, *Zwischen donum supernaturale und Selbstmitteilung Gottes. Die Entwicklung des systematischen Gnadentraktats im 20. Jahrhundert* (STEP 1), Münster 2014, 363–377.

ganz unterschiedliche Formen der Gnade, abhängig von ihrer jeweiligen Wirkung.⁴⁰ Der an der Hochschule seines Ordens in Valkenburg lehrende Jesuit Hermann Lange (1878–1936) legte im Jahr 1929 ein umfangreiches Lehrbuch vor, in dem er ganze dreißig Formen zu unterscheiden wusste, die er paarweise zusammenstellte.⁴¹ In ähnlicher Weise gingen andere Dogmatiker vor. Verwiesen sei nur auf Franz Diekamp (1864–1943), einen entschiedenen Thomisten, der in Münster lehrte.⁴² Seiner Auffassung nach war die übernatürliche Gnade geschaffen oder ungeschaffen (*gratia creata – gratia increata*), sie war diejenige des Schöpfers oder des Erlösers (*gratia Creatoris – gratia Redemptoris* oder *gratia Dei – gratia Christi*), eine äußere oder innere (*gratia externa – gratia interna*), umsonst verliehen oder heiligmachend (*gratia gratis data – gratia gratum faciens*). Dass eine solche Ausdifferenzierung der Gnade bei evangelischen Autoren auf Unverständnis stieß, wurde zwar zur Kenntnis genommen, aber nicht als Problem betrachtet. So schrieb der Paderborner Dogmatiker Bernhard Bartmann (1860–1938): „Die Protestanten kritisieren unsere ‚Einteilung‘ der Gnade: es gebe nur *eine* Gnade (ἡ χάρις). Das ist sehr ungenau. In Gott gibt es freilich nur *einen* Gnadenwillen, aber im Menschen sehr *verschiedene* Wirkungen desselben.“⁴³ Bartmann verwies auf Paulus (1 Kor 12), mehrere Kirchenväter, scholastische Autoren und nachtridentinische Dogmatiker. Mit diesen unterschied er eine ganze Reihe unterschiedlicher Gnadenarten.⁴⁴ Unter den katholischen Teilnehmern der Hermsdorfer Konferenz befand sich wohl niemand, der solche neuscholastischen Subtilitäten vertreten hätte, ja erst die Distanz zur Schultheologie ermöglichte es ihnen, das Gespräch mit dem Protestantismus aufzunehmen.

Was die evangelischen Teilnehmer angeht, dominierten unverkennbar die Lutheraner, während lediglich ein Reformierter und ein Anglikaner

40 Vgl. ebd., 166–243.

41 Vgl. H. Lange, *De gratia. Tractatus dogmaticus*, Freiburg/Br. 1929, 2–5.

42 F. Diekamp, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, Bd. 2, Münster 1936, 391–561 (Die Lehre von der Gnade), hier: 394–409.

43 B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik (ThB)*, Bd. 2, Freiburg/Br. 1929, 10.

44 Vgl. ebd., 10–14: Er nannte die ungeschaffene und die geschaffene (*gratia increata – gratia creata*), natürliche und übernatürliche (*gratia naturalis – gratia supernaturalis*), äußere und innere (*gratia externa – gratia interna*), die Heiligungsgnade und die Charismen (*gratia gratum faciens – gratia gratis data*), die aktuelle und die habituelle (*gratia actualis – gratia habitualis*), die heilende und erhebende (*gratia medicinalis – gratia elevans*), zuvorkommende und nachfolgende (*gratia praeveniens – gratia concomitans*), wirkende und mitwirkende (*gratia operans – gratia cooperans*), hinreichende und wirksame (*gratia sufficiens – gratia efficax*), Gnade Christi und Gnade Gottes (*gratia Christi – gratia Dei*).

nach Hermsdorf gekommen waren. Damals bestand – abgesehen von wenigen Unionen – weder Kanzel- noch Abendmahlsgemeinschaft zwischen den verschiedenen, sich selbst als unterschiedlich wahrnehmenden Bekenntnissen.⁴⁵ Insofern war in Hermsdorf nicht *der* Protestantismus vertreten, sondern nur ein gewisser Teil desselben. Das gilt auch in positioneller Hinsicht, insofern die beteiligten Lutheraner in der Tendenz konservativ, zumindest bekenntnisorientiert waren.

Wilhelm Stählin (1883–1975)⁴⁶, der in Münster praktische Theologie lehrte, ist ein Beispiel dafür. Deutlich wurde dies in seinem Verständnis von apostolischer Sukzession und Amt.⁴⁷ Ohne die Rechtfertigungslehre kleinreden zu wollen, machte er wiederholt auf das Eigenrecht der gelebten Religiosität aufmerksam, etwa indem er folgende Fragen aufwarf: „1.) Wie sieht praktisch die Frömmigkeit aus? Wovon redet das Kirchenvolk (nicht die Gebildeten!) Was lässt den Katholiken froh sein, nicht protestantisch zu sein und den Protestanten, nicht katholisch? 2.) In welchem Verhältnis steht die Frömmigkeit zum theologischen Selbstverständnis? Lebt z. B. das Kirchenvolk noch von dem Gedanken der Rechtfertigung?“⁴⁸

Neben Stählin ist ferner Georg Schulz (1889–1954) zu nennen, zur damaligen Zeit Pfarrer in Unterbarmen. Er hatte in der Altmark die nur Pfarrern offenstehende Sydower Bruderschaft gegründet, zu deren Grundpfeilern das Bibel- und Lutherstudium zählte. Während der Hermsdorfer Konferenz machte Schulz immer wieder lutherische Positionen stark, und das nicht nur in der Ekklesiologie.⁴⁹ So meinte er im Rahmen einer Aus-

45 Dies hat sich grundlegend erst mit der Leuenberger Konkordie, die im Jahr 1973 verabschiedet wurde, geändert. – Vgl. B. Dahlke, *The Internal Plurality of Protestantism*, in: *JMJ* 71 (2017) 22–32.

46 Vgl. M. Meyer-Blanck, Wilhelm Stählin (1883–1975), in: B. Kranemann/K. Raschzok (Hg.), *Gottesdienst*, 1118–1128; ausführlich zu Leben und Wirken Stählins: ders., *Leben, Leib und Liturgie. Die Praktische Theologie Wilhelm Stählins (APrTh 6)*, Berlin – New York 1994; Nachdruck 2012.

47 Vgl. J. Ernesti, *Ökumene*, 88–90.

48 Ebd., 75. – Vgl. dazu ebd., 99. Dass ein phänomenologischer Zugang Vorteile hat, um eine bestimmte Konfession zu erfassen, sah nicht nur Stählin. Als der Hildesheimer Priester Konrad Algermissen (1889–1964) in den 1920er Jahren begann, Material für sein vielfach aufgelegtes konfessionskundliches Standardwerk zu sammeln, besuchte er jeweils die Gottesdienste, um sich einen Eindruck zu verschaffen. Dazu hatte ihn der damalige Bischof ermuntert. So jedenfalls K. Algermissen, *Konfessionskunde*, Paderborn 71957, VIII. Aus heutiger Sicht siehe zudem B. Dahlke, *Konfessionskunde. Anliegen und Herausforderungen einer Teildisziplin Ökumenischer Theologie*, in: *TThZ* 125 (2016) 128–146.

49 Vgl. J. Ernesti, *Ökumene*, 96 f.

sprache: „Das neue Leben gibt es nur im Glauben: *nova vita habet non experientia sui*.“⁵⁰ Entsprechend hatte Schulz ein aktualistisches Verständnis von Gnade, insofern er sich gegen jede Form des Habens der Gnade verwehrte, folglich die scholastische Auffassung vom *habitus* kritisierte.⁵¹

Betont lutherisch war zudem Friedrich Heiler. Als Katholik aufgewachsen, konvertierte der bereits habilitierte Religionsgeschichtler im Jahr 1919 zur schwedischen Staatskirche, in der viele vorreformatorische Traditionen weiterlebten. Heiler verließ weder formell die katholische Kirche, noch trat er einer der deutschen Landeskirchen bei. Er betrachtete sich vielmehr als Brückenbauer zwischen den Konfessionen; es ging ihm um eine „evangelische Katholizität“. Heiler wollte seiner Auffassung nach im Luthertum in Vergessenheit geratene Dimensionen wiederbeleben. Das betraf insbesondere die Liturgie.⁵² Zu diesem Zweck engagierte er sich in der nach dem Ersten Weltkrieg gegründeten „Hochkirchlichen Vereinigung Augsburgischen Bekenntnisses“, die beispielsweise die Deutsche Messe propagierte. Innerhalb des Protestantismus war dies alles andere als akzeptiert, ja es wurde in Abrede gestellt, dass Luthers Rechtfertigungslehre wirklich berücksichtigt sei.⁵³ In Hermsdorf stellte er die Sakramente

50 Ebd., 98.

51 Davon berichtet W. Stählin, *Via*, 247 f.: „Pastor Schulz vertrat eine extrem ‚protestantische‘, lies dialektische Auffassung der Gnade; es sei für Evangelische unerträglich, wie die Katholiken von einem geistlichen *habitus* redeten; es gebe keinen ‚Stand‘ der Gnade, sondern nur das immer wieder neue Widerfahrnis der Vergebung ‚im je und je‘. Darauf P. Damasus Winzen: Er habe ja als Mönch keine Erfahrung von der Ehe; aber nach der Vorstellung, die er sich davon mache, sei die Ehe gewiß nicht eine Kette ertischer Explosionen, sondern ein Leben in der Liebe; und wenn es das schon zwischen Menschen gebe, wie viel mehr sei dann dieses Verhältnis zu Gott auf ein solches Sein und Bleiben in der Liebe angelegt.“

52 Vgl. F. Heiler, *Katholischer und evangelischer Gottesdienst*, München 1921. In dieser Schrift verglich Heiler die Liturgien beider Konfessionen.

53 Auf diesen Vorwurf reagierte Heiler in: F. Heiler, *Die evangelische Linie der hochkirchlichen Bewegung*, in: *EHK* 14 (1932) 326–334, hier: 329 f.: „Unsere Gegner machen uns den Vorwurf, daß wir Luther nicht verstünden und daß wir von seiner *Rechtfertigungslehre* ebenso weit entfernt seien wie das tridentinische Konzil. Auch dieser Vorwurf ist völlig unberechtigt. Unsere ganze kirchliche Arbeit ist getragen von einem Eifer für die *sola gratia*, die alleinwirkende Gottesgnade, welche den Sünder rechtfertigt ohne alles menschliche Zutun. Alles, was in der alten abendländischen Liturgie ein[e] Spur von Werkgerechtigkeit zeigt oder auch nur eine leise Beeinträchtigung des alleinigen Versöhnungswerkes Christi bedeutet, wird von uns mit peinlicher Strenge ausgemerzt. Und wer die Beichtpraxis unserer Bewegung kennengelernt hat, weiß, wie gerade in ihr der spezifisch lutherische Rechtfertigungs- und Gnadenglaube eine Heimstätte gefunden; da wird Luthers innerste Frömmigkeit ungleich

aus lutherischer Sicht vor.⁵⁴ Er begann mit der These: „Von der *gratia sola* aus [gibt es eine] ganz besonders hohe Wertung der Gnadenmittel. Keine Verkündigung der Rechtfertigung macht die Gnade so wirksam wie das Sakrament.“⁵⁵ Sein Referat löste eine kontroverse, langwierige Diskussion aus, und selbst evangelische Teilnehmer artikulierten Vorbehalte gegenüber der stark katholisierenden Sichtweise Heilers.⁵⁶

Blickt man auf das damalige positionelle Spektrum, dann fällt auf, dass Vertreter der liberalen und der dialektischen Theologie praktisch nicht vorkamen. Dabei verfügten beide Richtungen über beträchtlichen Einfluss. Unbeachtet blieb beispielsweise Emanuel Hirsch (1888–1972), obwohl dieser mit Luther und der späteren evangelischen Theologie bestens vertraute Göttinger Professor über ein feines Gespür für die konfessionellen Differenzen verfügte und auch die liturgische Dimension im Blick hatte.⁵⁷ Freilich engagierte er sich damals zugunsten der *Deutschen Christen* und stand der NSDAP nahe, was ihn desavouiert haben dürfte.⁵⁸

Ebenso wenig wurden Vertreter jener Arbeits- und Interessengemeinschaft eingebunden, die unter dem Eindruck des von Karl Barth (1886–1968) nach dem Ersten Weltkrieg in zwei Fassungen publizierten „Römerbriefs“ entstanden war und für die sich die Bezeichnung dialektische

lebendiger verkündet und erfahren als in den meisten landeskirchlichen Predigten, wo man so unglaublich wenig über das Zentrum des evangelischen Glaubens vernimmt. Auch der Hinweis auf die tridentinische Gnadenlehre ist sehr unglücklich. Denn diese ist in ihrem Wesen streng schriftgemäß und evangelisch und von der wahrhaft lutherischen Rechtfertigungslehre (die keineswegs zu verwechseln ist mit der rein forensischen Auffassung) nur durch weniger bedeutende Differenzen und durch einzelne Mißverständnisse (z. B. hinsichtlich der Heilsgewißheit) verschieden. Statt auf diesen sekundären Differenzen herumzureiten, sollten wir Gott dafür danken, daß die Reformation der römischen Kirche Anlaß gegeben hat, unter Besinnung auf das Neue Testament, auf Augustinus und Thomas eine so evangelische Rechtfertigungslehre als Dogma zu verkünden.“

54 Vgl. J. Ernesti, Ökumene, 92–95.

55 Ebd., 92.

56 Vgl. ebd., 95–100.

57 Vgl. E. Hirsch, Der Glaube nach evangelischer und römischer Anschauung, in: H. Beyer u. a. (Hg.), Der römische Katholizismus und das Evangelium, Stuttgart 1931, 61–141. Aus späterer Zeit vgl. ders., Das Wesen des reformatorischen Christentums, Berlin 1963, hier bes.: 75–104, 242–270. Gegenüber der Ökumenischen Bewegung war Hirsch übrigens sehr skeptisch. Das zeigen seine Äußerungen in: DLZ 49 (1928) 10–19 und ThLZ (1928) 86–89.

58 Vgl. H. Assel, Emanuel Hirsch. Völkisch-politischer Theologe der Lutherrenaissance, in: M. Gailus / C. Vollnhals (Hg.), Für ein artgemäßes Christentum der Tat. Völkische Theologen im „Dritten Reich“, Göttingen 2016, 43–67.

Theologie eingebürgert hat. Ihre Vertreter setzten sich vom fachlichen Mainstream ab, den sie von der modernen Subjektphilosophie und einem übersteigerten, alles relativierenden historischen Bewusstsein bestimmt sahen. Demgegenüber betonten sie die Differenz von Gott und Welt – allein in Jesus Christus berühre sich das eine mit dem anderen. Somit erhielt die Predigt höchste Bedeutung, weil der Mensch mit ihr und durch sie von dem erfährt, was ansonsten jenseits seines Horizonts liegt. In ihr wird das Wort Gottes heute vernehmbar.⁵⁹ Gottesdienst ist deshalb entscheidend Wortverkündigung und -auslegung. An der Liturgie bestand dagegen kein Interesse; eher war das Gegenteil der Fall. Als Barth in Münster lehrte, kam es deshalb regelmäßig zu Spannungen mit seinem praktisch-theologischen Kollegen Stählin.⁶⁰ Eine tiefsitzende Abneigung empfand Barth übrigens auch Heiler gegenüber, dem er sogar offen Dilettantismus vorhielt.⁶¹ Überraschenderweise verstand er sich dagegen persönlich und theologisch mit Damasus Winzen. Mit Verweis auf einen Aufsatz des Benediktiners erklärte er, der Vorwurf des Magismus mit Blick auf die katholische Sakramentenlehre sei irrig.⁶²

Trotzdem wurde Barth nicht eingeladen. Womöglich waren die Reibungspunkte mit den anderen ins Auge gefassten Teilnehmern zu stark, zumal Barth ziemlich dominant sein und überaus selbstgewiss auftreten

59 Vgl. K. Barth, Die christliche Dogmatik im Entwurf [1927] (Karl Barth Gesamtausgabe II), Zürich 1982, 58–90 (§§ 4f.); ders., Die kirchliche Dogmatik, Bd. 1/1, München 1932, 89–128 (§ 4. Das Wort Gottes in seiner dreifachen Gestalt).

60 Vgl. W. Stählin, Via, 220f.: „Die Fremdheit, in der Karl Barth und ich uns gegenseitig empfanden, machte sich manchmal in einem (nicht immer gutmütigen) Humor Luft, mit dem wir uns einen *modus vivendi* schufen. Als Karl Barth zum erstenmal einen Gottesdienst in Münster hielt, kam er vorher zu mir: Er müsse da nun dieses schreckliche Ding, die Agende, gebrauchen und eine Liturgie halten; ich solle ihn – ich sei doch für diese Dinge zuständig – vorher instruieren, damit er nichts falsch mache. Bei einem Diner ein paar Tage nachher kam er auf mich zu und wollte wissen, ob er's richtig gemacht habe. ‚Ja, die Liturgie ist das Beste gewesen im ganzen Gottesdienst.‘ ‚Wieso, habe ich schlecht gepredigt?‘ – ‚Nein, Sie haben ausgezeichnet gepredigt, aber ich habe nur in der Liturgie Gottes Wort gehört, in der Predigt habe ich Professor Barth gehört!‘“

61 Vgl. K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, 106.

62 Vgl. ebd., 70 mit Verweis auf: D. Winzen, Die Sakramentenlehre der Kirche in ihrem Verhältnis zur dialektischen Theologie, in: Cath(M) 1 (1932) 19–36, hier: 19f. Dieser Artikel beruht auf einem Vortrag, den Winzen im Sommersemester in Barths Seminar Bonner Seminar gehalten hatte. – Vgl. B. Dahlke, Die katholische Rezeption Karl Barths. Theologische Erneuerung im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils (BHTh 152), Tübingen 2010, 86–89.

konnte. Vermutlich wäre er aber ohnehin nicht nach Berlin gekommen, weil er zur damaligen Zeit massiv im Kirchenkampf engagiert war. Genau eine Woche nach der Hermsdorfer Konferenz nahm er vom 29. bis zum 31. Mai 1934 an jener Synode in Wuppertal teil, bei der die „Barmer Theologische Erklärung“ verabschiedet wurde.

Übrigens kam es im Jahr 1936 zu einer Fortsetzung der Hermsdorfer Konferenz im südenglischen Chichester, naturgemäß mit einer stärkeren anglikanischen Beteiligung, an der auch Stählin und Winzen teilnahmen.⁶³ Bedingt durch die sich zuspitzende politische Situation und schließlich den Zweiten Weltkrieg konnte die transnationale Form interkonfessioneller Begegnung jedoch unmöglich weiterverfolgt werden. Immerhin riss der in der Zwischenkriegszeit geknüpfte Gesprächsfaden in Deutschland nicht ab, so dass sich später der „Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen“ formierte.

2. Begegnungen mit der ostkirchlichen Tradition

Bedingt durch die neuzeitliche Geschichte des Christentums im deutschen Sprachgebiet und die strukturell solide in das Universitätssystem implementierten Katholisch- und Evangelisch-Theologischen Fakultäten konnten ökumenische Begegnungen zwischen katholischen und evangelischen Christen wenigstens in der Zwischenkriegszeit vergleichsweise einfach, wenn auch aus genannten Gründen zunächst nur zaghaft und unter Ausschluss der Öffentlichkeit, zustande kommen und lagen aufgrund der religiösen Prägung der Bevölkerung natürlich besonders nahe. Abgesehen vom Interesse einzelner Wissenschaftler wie des Orientalisten Anton Baumstark (1872–1948)⁶⁴ und des Franziskanerpaters Kilian Kirchhoff (1892–1944)⁶⁵ am christlichen Osten sowie von biographischen Berührungspunkten einiger Proponenten der Liturgischen Bewegung wie des

63 Vgl. J. Ernesti, *Ökumene*, 123–134.

64 Vgl. H.-J. Feulner, Anton Baumstark (1872–1948), in: B. Kranemann / K. Raschzok (Hg.), *Gottesdienst*, 158–170.

65 Kirchhoff ist für seine Übersetzungen ostkirchlicher Hymnen aus dem Griechischen bekannt. U. a. veröffentlichte er das vierbändige Werk „Die Ostkirche betet“. 1943 wurde er von der Gestapo wegen regimekritischer Äußerungen verhaftet und 1944 hingerichtet. Zu Leben und Wirken siehe Ottokar Mund (Hg.), *Pater Kilian Kirchhoff. Priester und Blutzeuge*, Osnabrück 1996.

Klosterneuburger Chorherrn Pius Parsch⁶⁶ mit der Orthodoxie waren interkonfessionelle Begegnungen mit Traditionen des östlichen Christentums dagegen im deutschen Sprachgebiet viel seltener und hatten nicht nur geschichtlich und demographisch, sondern auch politisch völlig andere Voraussetzungen.

Unter dem erschütternden Eindruck der Oktoberrevolution 1918 und der Errichtung einer kommunistischen Diktatur 1922 in Russland mit verheerenden Christenverfolgungen legte Papst Pius XI. am 21. März 1924 das Apostolische Breve *Equidem verba* vor.⁶⁷ In diesem Schreiben ruft derselbe Papst, der wenige Jahre danach – allerdings unter völlig anderen Vorzeichen – in der Enzyklika *Mortalium animos* eine Beteiligung der katholischen Kirche an der Ökumenischen Bewegung ausschließen sollte,⁶⁸ die Benediktiner auf, sich mit dem östlichen Mönchtum auseinanderzusetzen und auf diese Weise einen Beitrag für die Verständigung mit den Ostkirchen zu leisten. Der Papst sieht „im Mönchtum eine Brücke zwischen der katholischen Kirche und den nicht in Gemeinschaft mit Rom stehenden orientalischen Kirchen“⁶⁹ und spricht in *Equidem verba* von der Notwendigkeit des Gebets um Einheit, aber auch von der Sorge um eine Vertiefung in Theologie und Liturgie ostkirchlicher Traditionen, um einander besser kennenzulernen und so kontroverse Fragen klären zu

66 Pius Parsch berichtet in seinem Buch „Volksliturgie“ von einer gewissen Affinität zu orthodoxer Ästhetik, Spiritualität und Liturgie durch einen Aufenthalt während des Ersten Weltkriegs in Kiew. Er schreibt darin: „Noch eine Episode hat auf mich einen nachhaltigen Einfluß geübt: Im letzten Halbjahr des Weltkrieges war unser Regiment in Kiew, der Hauptstadt der Ukraine, stationiert. Die vielen goldkuppeligen Kirchen dieses ‚russischen Rom‘ machten auf mich großen Eindruck, das Mönchsleben, der feierliche Gottesdienst, z. B. in der Osternacht, zog mich mächtig an.“ (P. Parsch, *Volksliturgie*, 18) Berichte über Kiew und die dortigen Erfahrungen mit der orthodoxen Liturgietradition gibt es auch im Kriegstagebuch von Pius Parsch. – Vgl. Lea Lerch (Hg.), *Das Kriegstagebuch von Pius Parsch 1915–18* (Pius-Parsch-Studien 18), Freiburg/Br. [in Vorbereitung zur Publikation 2019]; dazu: dies., *Militärseelsorger Pius Parsch. Sein Kriegstagebuch als Quelle zur Geschichte der Liturgischen Bewegung*, in: W. Freistetter / G. Dabringer (Hg.), *Religionen im Krieg 1914–1918. Katholische Kirche in Österreich* (Schriftenreihe des Heeresgeschichtlichen Museums 19/2), Wien 2017, 372–395.

67 Das Schreiben ist veröffentlicht in: *Annales Ordinis S. Benedicti* 28–34 (1920–1926) 76–78.

68 Vgl. dazu die einleitenden Bemerkungen in diesem Beitrag.

69 S. Haering, *Ökumenischer Dialog und ökumenische Praxis aus dem Blickwinkel einzelner Konfessionen. Chancen, Grenzen, Problemfelder. Ein Statement aus katholischer Sicht*, in: W. Rees (Hg.), *Ökumene. Kirchenrechtliche Aspekte* (Kirchenrechtliche Bibliothek 13), Wien – Berlin – Münster 2014, 233–242, 236.

können. Er stellt sich vor, dass dafür je eine Abtei aus jeder Kongregation einige gebildete Mönche für die Förderung der kirchlichen Einheit bestimmt und daraus später vielleicht sogar eine weltweite byzantinische Benediktinerkongregation entsteht.⁷⁰ Adressat des Schreibens ist Fidelis von Stotzingen (1871–1947), der damalige Abtprimas der Benediktinischen Konföderation.⁷¹

Die Reaktion von Seiten der Benediktiner auf das Papstschreiben fiel im Ganzen allerdings eher zurückhaltend bis ablehnend aus. Der Abtprimas selbst soll mündlich mehrfach seine Skepsis den päpstlichen Vorschlägen gegenüber geäußert und das Anliegen nicht besonders unterstützt haben. Dennoch gab es im Benediktinerorden einzelne Befürworter des päpstlichen Vorstoßes, die sich nicht nur dem eingehenden Studium des christlichen Ostens widmeten, sondern sich auch mit der ostkirchlichen Praxis in Liturgie und Leben vertraut machten.⁷² Das Studium des christlichen Ostens war bereits durch den Vorgänger von Pius XI., Papst Benedikt XV. (1854–1922; amt. 1914–1922), mit der Errichtung einer Hochschule für ostkirchliche und orientalische Studien (*Istituto Orientale*) 1917 in Rom gefördert worden. Zwei Benediktiner sind dabei besonders bemerkenswert: Dom Lambert Beauduin (1873–1960) mit der belgischen Neugründung von Chevetogne sowie Pater Emmanuel Heufelder (1898–1982) mit der wiedergegründeten bayerischen Benediktinerabtei Niederaltaich.

2.1 Dom Lambert Beauduin und das Kloster von Chevetogne

Als „Geburtsstunde“ der Liturgischen Bewegung wird häufig das „Mechelner Ereignis“⁷³, ein belgischer Katholikentag im Jahre 1909, genannt. Dort weckte vor allem die Rede des Benediktiners Lambert Beauduin aus der Abtei Keizersberg nahe Löwen über „Das eigentliche Gebet der Kirche“ ein neues Verständnis für die Notwendigkeit der Partizipation des

70 Vgl. I. Totzke, Byzantinische Spiritualität in Niederaltaich, in: ThPQ 146 (1998) 265–271, hier: 265.

71 Vgl. dazu die Einordnung in eine instruktive Übersicht über Institutionen und Strukturen des zwischenkirchlichen Dialogs und des Ökumenismus in: S. Haering, Dialog, 236.

72 Vgl. I. Totzke, Spiritualität, 265 f.; J. Ernesti, Benedikt XV. Papst zwischen den Fronten, Freiburg/Br. 2016, 223–229. Weniger aufgeschlossen war der Papst gegenüber dem Protestantismus (ebd., 229–238).

73 Vgl. dazu B. Fischer, Das „Mechelner Ereignis“ vom 23. September 1909. Ein Beitrag zur Geschichte der Liturgischen Bewegung, in: LJ 9 (1959) 203–219.

ganzen Volkes Gottes an der Liturgie der Kirche.⁷⁴ Schon Papst Pius X. (1835–1914; amt. 1903–1914) hatte in seinem Motu proprio *Tra le sollecitudini* vom 22. November 1903⁷⁵ die tätige Teilnahme (*la partecipazione attiva*) „an den hochheiligen Mysterien und am öffentlichen feierlichen Gebet der Kirche“⁷⁶ als erste und unentbehrliche Quelle christlicher Frömmigkeit bezeichnet und den Begriff geprägt, der auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil der oberste Grundsatz der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* (SC 79) sowie das Formalprinzip der anschließenden liturgischen Erneuerung werden sollte.⁷⁷ Lambert Beauduin plädierte 1909 für eine neue Symbiose von Liturgie und Frömmigkeit, sprach in diesem Zusammenhang von „liturgischer Frömmigkeit“ und forderte konkret die Einführung der Volkssprache in Messe und Vesper.⁷⁸

Von Beginn seines Wirkens an war Lambert Beauduin bestrebt, seine Kenntnisse über den christlichen Osten zu vertiefen sowie durch den Austausch mit orientalischen Christen bestehende Trennungen zu überwinden und zu einer größeren Einheit in Glauben und Leben zu finden. Daher lag es nahe, dass er den Impuls des päpstlichen Schreibens von 1924 zeitnah aufgriff. Schon im Dezember 1925 gründete er mit einigen Mitbrüdern eine neue Niederlassung im ehemaligen Karmelitenkloster von Amay-sur-Meuse in der Diözese Lüttich, das 1928 zu einem unabhängigen Priorat erhoben wurde. 1939 übersiedelte die rasch wachsende Gemeinschaft schließlich nach Chevetogne in der Diözese Namur in den Ardennen, wo man ein bereits als Kloster ausgebautes Schloss bezog.⁷⁹

74 Vgl. dazu auch die instruktive Übersicht in: W. Haunerland, *Bewegung* [im Druck].

75 Vgl. ASS 36 (1903/04) 329–339 (italienischer Originaltext); ebd., 387–395 (inoffizielle lateinische Übersetzung); EL 18 (1904) 129–149 (italienischer Text mit offizieller lateinischer Übersetzung *Inter pastoralis officii*); deutsche Übersetzung in: H. Meyer/R. Pacik (Hg.), *Dokumente zur Kirchenmusik unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebietes*, Regensburg 1981, 23–34.

76 Ebd., 25.

77 Vgl. dazu W. Haunerland, *Participatio actiosa*. Programmwort liturgischer Erneuerung, in: *IKaZ* 38 (2009) 585–595; ders., *Tätige Teilnahme aller*. Liturgiereform und kirchliche Subjektwerdung, in: *StZ* 231 (2013) 381–392.

78 Vgl. L. Beauduin, *La piété liturgique*. Principes et faits, Mont-César – Louvain 1914; ders., *Mélanges liturgiques recueillis parmi les œuvres de Dom Lambert Beauduin à l'occasion de ses 80 ans*. 1873–1953, Louvain 1954; ders., *Das eigentliche Gebet der Kirche*, in: *LJ* 9 (1959) 198–202. Eine umfassende biographische Würdigung bieten: J. Mortiau/R. Loonbeek, *Un pionnier, Dom Lambert Beauduin (1873–1960)*. *Liturgie et Unité des chrétiens*, 2 Bde., Louvain-la-Neuve 2001; dies., *Dom Lambert Beauduin visionnaire et précurseur (1873–1969)*. *Un moine au cœur libre*, Paris 2005.

79 Zur Geschichte der Abtei vgl. die instruktive Übersicht in: <https://www.monasterechevetogne.com/History> [Download: 15.02.2018].

Praktisch zeitgleich mit der belgischen Klosterneugründung durch Lambert Beauduin erfolgte auch die Herausgabe der bis heute bestehenden ökumenischen Zeitschrift „Irénikon“. Sie erschien erstmals im April 1926 und verschrieb sich dem Ziel der Förderung der Einheit der Christen. Die erste Nummer der Zeitschrift enthielt den Appell: „Seien wir katholisch, universal, ökumenisch!“⁸⁰ Als „Bekehrungsmethode“ schlug Beauduin – wie der Titel der Zeitschrift schon andeutete – eine „irenische Methode“ vor, also eine Methode der friedlichen Förderung von Einheit, und meinte damit weder Einzelbekehrungen noch Proselytismus, sondern „Annäherung der Herzen und der Geister, mit dem Willen, unseren Missverständnissen und Spaltungen ein Ende zu machen und eine mächtige Bewegung für die Wiedervereinigung der Kirchen ins Leben zu rufen“⁸¹. Bevor eine Einheit in Lehre und Hierarchie bzw. Amt zu erreichen sei, müsse als Vorarbeit aller Christen eine „günstige Atmosphäre zum gegenseitigen Verständnis und zur vollen Achtung“⁸² geschaffen werden. Dabei solle man „das Wesen des Christentums aus seinen ethnischen und historischen Formen herausheben, damit es von allen Kulturen und Zivilisationen empfangen werden kann, denn die Kirche ist weder lateinisch noch griechisch, noch slawisch, sondern katholisch“⁸³. Mit diesem Ansatz leuchtet bei Beauduin die ökumenische Entwicklung der römisch-katholischen Kirche von *Mortalium animos* zum Zweiten Vatikanischen Konzil auf, also ein Übergang vom „Unionismus zum Ökumenismus“⁸⁴. Dass es auf diesem Weg auch schwierige Zeiten oder Rückschläge gab, überrascht nicht. Dem unter der Leitung von Lambert Beauduin errichteten belgischen Kloster drohte wegen des Misstrauens gegenüber seinen ökumenischen Bestrebungen zweimal die Aufhebung, der Zeitschrift „Irénikon“ sogar viermal.⁸⁵

80 Hier zit. nach: N. Egender, Dom Lambert Beauduin (1873–1960). Liturgie – Mönchtum – Ökumene. Zum 75-jährigen Bestehen des Klosters Amay – Chevotogne, in: EuA 77 (2001) 326–341, hier: 338.

81 Ebd., 338 f.

82 Ebd., 339.

83 Ebd.

84 Ebd., 338. – Zum Zusammenhang zwischen dem „geistlichen Ökumenismus“ und Chevotogne vgl. auch T. Barnas, L'abbé Paul Couturier et le monastère d'Amay-Chevotogne, in: Irén. 75 (2002) 458–479. 1932 hielt sich Paul Couturier in der Abtei auf, wo er Lambert Beauduin kennenlernte; bald darauf begann er mit seiner ökumenischen Arbeit mit besonderem liturgischen Interesse.

85 Vgl. N. Egender, Dom, 338.

Ebenfalls bereits zur Gründungszeit fanden ökumenische Zusammenkünfte mit Christen aus West und Ost statt, aus denen ab 1942 regelmäßige theologische Kolloquien hervorgingen.⁸⁶ Das Interesse von Lambert Beauduin galt im Westen besonders der anglikanischen Tradition, mit der er eine baldige Einigung für möglich hielt,⁸⁷ sowie im Osten besonders der altslawischen Tradition, die besonders im Fokus des päpstlichen Schreibens *Equidem verba* von Pius XI. stand. Das Kloster von Chevetogne ist bis heute ein Begegnungsort der christlichen Kulturen, an dem der Reichtum christlicher Liturgietraditionen in West und Ost (gemeinsam) zu leben versucht wird. Dabei wird die liturgische Praxis des Klosters heute so beschrieben:

„Liturgisch gesehen teilen sich die Mönche in zwei Gruppen: Die eine zelebriert die Gottesdienste, die Eucharistie, usw. nach dem westlichen lateinischen bzw. römischen Ritus, die andere nach dem östlichen, dem byzantinischen Ritus, so wie es im Laufe der Geschichte auch in einigen anderen Klöstern getan wurde. Das Spezifische an dem monastischen Projekt von Chevetogne ist jedoch, dass diese Bi-Ritualität aus ökumenischen Gründen eingeführt wurde, um die Kluft zwischen den beiden Traditionen zu überbrücken und um die verschiedenen christlichen Konfessionen miteinander zu versöhnen, ungeachtet aller bestehenden Verschiedenheiten und Differenzen. Auf diese Weise will man die herausragende Stellung des Gebetes kund tun: Es ist das Gebet, das jede Person mit sich und anderen vereinigt, auf einem mühsamen Weg der Bekehrung, der zugleich auch unsere Gemeinschaften und Kirchen darauf vorbereitet, das Geschenk der Einheit in vollem Umfange zu empfangen.“⁸⁸

86 Vgl. L. Vos, *L'activité œcuménique du monastère de Chevetogne*, in: D. Giordano, *Il ruolo del Monachesimo nell'ecumenismo. Atti del Simposio Ecumenico Internazionale* (Studia Olivetana 7), Monte Oliveto 2002, 175–191.

87 Er sprach in diesem Zusammenhang von der ökumenischen Zielvorstellung einer „unierten, nicht absorbierten anglikanischen Kirche“ („l'église Anglicane unie non absorbée“) (hier zit. nach: W. Klausnitzer, *Unierte, nicht absorbiert? Der anglikanisch-katholische Dialog nach „Anglicanorum Coetibus“*, in: *StZ* 228 (2010) 75–86, hier: 78). – Vgl. dazu auch: S. Kopp, *Die anglikanische Form des Römischen Ritus – ein Modell für die Ökumene der Zukunft?*, in: ders./W. Thönissen (Hg.), *Ökumene*, 291–312, hier: 310 f.

88 Vgl. *Ökumenische Berufung*, in: <https://www.monasteredechevetogne.com/EcumenicalVocation> [Download: 15.02.2018].

So wird in Chevetogne versucht, einander kennen und schätzen zu lernen und dadurch erste Schritte zur Versöhnung zu setzen. Die byzantinischen Gottesdienste werden in Chevetogne wegen der besonderen Nähe zur Russisch-Orthodoxen Kirche seit der Gründungszeit hauptsächlich auf Kirchenslawisch gefeiert, die Göttliche Liturgie zum Teil auch auf Griechisch. Neben den Bezügen zur Orthodoxie ist in Chevetogne bis heute der Kontakt zur Anglikanischen Gemeinschaft und zu den reformierten Traditionen lebendig.⁸⁹

2.2 Pater Emmanuel Heufelder und die Abtei Niederaltaich

In einem ähnlichen historischen Kontext wie die benediktinische Gründung von Chevetogne steht die Wiederbelebung des Benediktinerklosters Niederaltaich im 20. Jahrhundert. Gegründet 741, durchlebte die niederbayerische Abtei von der Kultivierung und Missionierung weiter Teile Ostbayerns und des heutigen Tschechien in der Anfangszeit über Zeiten bedeutenden Einflusses und großer Blüte im Barock bis hin zur Aufhebung des Klosters mit der Säkularisation durch den Reichsdeputationshauptschluss 1803 und der Wiederbesiedelung 1918 von der Abtei Metten aus wechselvolle Zeiten.⁹⁰ Während einer Zeit erheblicher wirtschaftlicher Schwierigkeiten der Abtei Niederaltaich wurde Pater Emmanuel Heufelder im Juni 1934 von der Abtei Schäftlarn als Prior nach Niederaltaich berufen. Mit ihm erhielt das Kloster eine ökumenische Ausrichtung. Ermutigt durch den Impuls von Papst Pius XI. in seinem Breve *Equidem verba* erkannte der spätere Abt des 1949 wieder eigenständigen Klosters in diesem Anliegen bereits in den 1930er Jahren die zeitgemäße Weiterführung der ursprünglichen Zielsetzung von Niederaltaich unter veränderten Bedingungen, die in der regionalen sowie überregionalen Kultivierung und Christianisierung bestand. Im Rückblick sagte er immer wieder:

⁸⁹ Vgl. ebd.

⁹⁰ Vgl. dazu ausführlich G. Stadtmüller, Geschichte der Abtei Niederaltaich 741–1971, Augsburg 1971. – Zur liturgischen, besonders zur kirchenmusikalischen Geschichte des Klosters vgl. R. Klugseder, Liturgische Traditionen und Choralüberlieferung in Niederaltaich, in: SMGB 120 (2009) 81–114.

„Ich sah, dass dieses Haus nicht nur materielle Hilfe, sondern vor allem eine Aufgabe brauchte, an der es sich geistig-geistlich aufrichten konnte. Und so gab ich ihm die Ideen des Papstes.“⁹¹

Ausgehend vom hohepriesterlichen Gebet Jesu Christi in Joh 17 und seiner Bitte, dass alle eins seien, entstand in Heufelder bereits in jungen Jahren der Wunsch, für die Förderung der Einheit der Christen – zunächst in der klösterlichen Gemeinschaft, dann in der ganzen Kirche und zuletzt die gesamte Menschheit umfassend – einzutreten und zu arbeiten. Über die Reifung dieser Erkenntnis schrieb er später:

„Die ersten Anfänge der ökumenischen Arbeit Niederaltaichs liegen, ohne dass ich es ahnen konnte, in meinem Noviziatsjahr. Ich beschäftigte mich damals sehr mit dem Johannesevangelium.“⁹²

Emmanuel Heufelder nahm als junger Prior der Abtei Niederaltaich zunächst Kontakt zu Vertretern der mit Rom unierten Kirchen östlicher Tradition in Deutschland auf, von denen er sich eine Vermittlerrolle zwischen Katholiken und Orthodoxen erhoffte. Ausgedehnte Erkundungsreisen führten ihn 1935 und 1938 nach Rumänien, wo er mit Vertretern der römisch-katholischen und der griechisch-katholischen Kirche Gespräche führte und auch erste Kontakte zur Orthodoxie knüpfte, obwohl für weitergehende Annäherungen damals gesamtkirchlich noch nicht der Boden bereitet war. In Niederaltaich organisierte er ab 1936 die sog. Ostkirchentage, zunächst „vor allem für Studenten (zumeist Theologen) aus dem Älterenbund der katholischen Schülerorganisation Neudeutschland zur Vorbereitung für deren Arbeit unter den Volksdeutschen in den Ländern Südosteuropas, die dort mit Christen unierter und orthodoxer Ostkirchen zusammenlebten“⁹³. Als Vertreter der ukrainisch-katholischen Kirche in Deutschland nahm daran Prälat Petro Werhun (1890–1957) teil, der in diesem Rahmen in Niederaltaich die erste Liturgie im byzantinischen Ritus leitete. 1938 wurde er Oblate der Abtei und blieb ihr auch

91 Hier zit. nach: I. Totzke, *Spiritualität*, 266.

92 Hier zit. nach: J. Hauck, *Zum ökumenischen Engagement der Abtei Niederaltaich – vor und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: *Die beiden Türme* 50 (2014) 64–87, hier: 71.

93 M. Kaufmann, *Niederaltaich und die Bayerische Benediktinerkongregation*, in: *SMGB* 119 (2008) 387–397, hier: 393.

während seiner sibirischen Verbannung verbunden.⁹⁴ In seinem Geleitwort zum 1936 herausgegebenen „Ostkirchlichen Werkbrief“ schrieb Emmanuel Heufelder:

„Unionsarbeit ist uns persönliche Gewissenssache, weil wir die Spaltung der Christenheit als die brennendste Not der Gegenwart empfinden und in ihrer Überwindung die dringendste Aufgabe der jetzigen christlichen Generation sehen. Unionsarbeit legt uns auch persönlich asketische Verpflichtungen auf, weil zu ihr, wenn sie fruchtbar sein soll, eine entsprechende seelisch-asketische Einstellung unerlässlich ist.“⁹⁵

Von entscheidender Bedeutung für die Union sei die Klärung des Kirchenbegriffs und man werde sich nicht scheuen, auch Thesen zu bringen, die Widerspruch herausfordern und angegriffen werden können, „damit ein ernstes Ringen um die rechte Erkenntnis und eine klärende Aussprache darüber erwachse“⁹⁶. Auch von römischer Seite wurde dieses Bemühen ausdrücklich gewürdigt. So schrieb der damalige Sekretär der Kongregation für die orientalischen Kirchen, Eugène Kardinal Tisserant (1884–1972), als Reaktion auf einen von Heufelder angeregten und u. a. von Werhun herausgegebenen Sammelband mit dem Titel „Der christliche Osten. Geist und Gestalt“⁹⁷, dass er alles segne, „was die Abtei Niederaltaich unter Leitung Euer Hochwürden für die Sache des christlichen Ostens tut“⁹⁸.

Über das ostkirchliche Interesse hinaus entstand in Niederaltaich unter der Führung von Emmanuel Heufelder rasch die Offenheit für weitere ökumenische Kontakte zu evangelischen Christen sowie zur Una-Sancta-Bewegung und ihrem Initiator Max Josef Metzger (1887–1944).⁹⁹ Belegt sind sowohl die Teilnahme von Heufelder an den ökume-

94 Dort starb er am 7. Februar 1957 und wurde am 27. Juni 2001 von Papst Johannes Paul II. selig gesprochen. – Vgl. dazu Hauck, Engagement, 73 f., Anm. 3.

95 Hier zit. nach: ebd., 74.

96 Ebd.

97 J. Tyciak/G. Wunderle/P. Werhun (Hg.), Der christliche Osten. Geist und Gestalt, Regensburg 1939.

98 Hauck, Engagement, 74.

99 Max Josef Metzger wurde wegen seines Eintretens für Versöhnung und Frieden vom NS-Regime verhaftet und am 17. April 1944 hingerichtet. Der Seligsprechungsprozess wurde 2006 eröffnet. – Vgl. dazu Hauck, Engagement, 74 f. und J. Ernesti, Die

nischen Begegnungen 1939 und 1940 in Meitingen, wo Metzger als katholischer Priester wirkte und das Christkönigs-Institut leitete, als auch die freundschaftliche Verbindung der beiden.¹⁰⁰ Seit 1953 war Thomas Sartory (1925–1982), Mönch in Niederaltaich, Schriftleiter der ökumenischen Zeitschrift „Una Sancta“, die zuvor unter geringfügig anderem Namen in Meitingen redigiert wurde. Für ihre Herausgabe sorgt neben einem interkonfessionellen Herausgeberkreis bis heute das Ökumenische Institut der Abtei.¹⁰¹

Ähnlich wie das Kloster von Chevetogne versteht sich auch die Niederaltaicher Klosterfamilie als ökumenisches Modell, d. h. als „eine kirchliche Gemeinschaft, in der zwei liturgische Traditionen zusammenleben“¹⁰². Dabei ist folgende Überzeugung zentral, die in Niederaltaich westliche und östliche Liturgie und Spiritualität vereint:

„Das Fundament und das Herz der Ökumene ist die geistliche Ökumene. Ein ökumenischer Dialog kann sich nur in einer Atmosphäre wahrhaftiger und angemessener Spiritualität entfalten. Allein mit unseren eigenen Kräften können wir die Einheit nicht ‚machen‘. Wir können sie nur empfangen als Geschenk des Heiligen Geistes. Das Gebet, die Umkehr und die Heiligung des Lebens bildet das Herz der ökumenischen Begegnung und Bewegung.“¹⁰³

3. Zu den Konvergenzen von interkonfessioneller Begegnung und Liturgischer Bewegung

Die exemplarisch ausgewählten interkonfessionellen Begegnungen auf der Hermsdorfer Konferenz und in den Benediktinerklöstern zeigen einen bemerkenswerten ökumenischen Aufbruch in der Zwischenkriegszeit, vor allem bei den Proponenten der Initiativen häufig verbunden mit einem starken liturgischen Interesse. Auch umgekehrt bestand in der

interkonfessionellen Beziehungen vor 1945 als Kontext der Aktivitäten Max Josef Metzgers, in: US 71 (2016) 157–166.

100 Vgl. ebd.

101 Vgl. Una Sancta, in: <http://www.abtei-niederaltaich.de/ecumenism/una-sancta/> [Download: 15.02.2018].

102 M. Kaufmann, Niederaltaich, 394.

103 Geistliche Ökumene, in: <http://www.abtei-niederaltaich.de/oekumene/geistliche-oekumene/> [Download: 15.02.2018].

Liturgischen Bewegung bzw. in den liturgischen Bewegungen verschiedener kirchlicher Prägungen ein starkes ökumenisches Interesse. An den erwähnten Beispielen wird deutlich, dass es viele Theologen gab, die zugleich für die Förderung von ökumenischen und liturgischen Anliegen eintraten. Auf katholischer Seite waren dies im Blick auf die Hermsdorfer Konferenz u. a. Romano Guardini, Pius Parsch, Johannes Pinski sowie Damasus Winzen aus der Abtei Maria Laach. Zu den evangelischen, jedoch fast ausschließlich lutherisch-bekenntnisorientierten Proponenten zählten vor allem Wilhelm Stählin, Friedrich Heiler sowie Karl Bernhard Ritter. Evangelische Vertreter der liberalen und der dialektischen Theologie zeigten dagegen kaum Interesse an liturgischen Fragestellungen.

Allerdings gibt es viele Ungleichzeitigkeiten und Unterschiede in den Herangehensweisen sowie in den kulturellen und theologischen Sichtweisen. Wenn mit Benedikt Kranemann schon innerkatholisch zu fragen ist, ob man ohne weitere Differenzierungen „überhaupt von ‚der‘ Liturgischen Bewegung sprechen kann“¹⁰⁴, so gilt diese Frage umso mehr für eine überkonfessionelle Sicht auf das Phänomen. Überblickt und vergleicht man die jeweiligen Ausgangslagen, Kontexte und Fragestellungen der verschiedenen liturgischen Bewegungen, wie dies in instruktiven Überblicken von Winfried Haunerland und Karl-Heinz Bieritz für den katholischen bzw. für den evangelischen Bereich geschehen ist,¹⁰⁵ sind die Konvergenzen zunächst offensichtlich äußerst gering. Überspitzt könnte man sagen: Man ist zunächst sehr mit sich und seiner Geschichte beschäftigt. Nochmals völlig anders ist die Entwicklung in der ostkirchlichen Tradition, in der es keine liturgischen Bewegungen im westkirchlichen Sinne gegeben hat.

Vor diesem Hintergrund ging es in der Zwischenkriegszeit zunächst um ein erstes Betasten und Kennenlernen der jeweils anderen kirchlichen Tradition, von der man sich zum Teil über viele Jahrhunderte entfremdet hatte. Dabei wurden einerseits – wie z. B. bei der Hermsdorfer Konferenz oder bei den theologischen Gesprächen in den Benediktinerklöstern – grundlegende theologische Fragen gestellt und andererseits ein

104 B. Kranemann, Die bekannte/unbekannte Liturgische Bewegung. Ein Ausblick, in: A. Redtenbacher (Hg.), Liturgie lernen und leben – zwischen Tradition und Innovation. Pius Parsch Symposium 2014 (Pius-Parsch-Studien 12), Freiburg/Br. 2015, 219–222, hier: 221.

105 Vgl. W. Haunerland, Bewegung [im Druck]; K.-H. Bieritz, Liturgische Bewegungen im deutschen Protestantismus, in: M. Klöckener / B. Kranemann, Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Teil II: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart (LQF 88/II), Münster 2002, 711–748.

Interesse an der jeweils anderen gottesdienstlichen Praxis entwickelt. Bis daraus gemeinsame gottesdienstliche Initiativen wurden, sollte es noch mehr als zwei Jahrzehnte dauern, zumal eine *communicatio in sacris* bis zur Reform des Zweiten Vatikanischen Konzils katholischerseits ausdrücklich ausgeschlossen und von den Kirchenleitungen insgesamt äußerst skeptisch gesehen wurde. Dabei sind jedoch einige Unterschiede in der Sicht auf andere konfessionelle Ausprägungen besonders signifikant. Während es auf katholischer Seite gegenüber den evangelischen Christen in den 1920er Jahren größte Reserven in ökumenischen Fragen gibt, entwickelt sich – wenngleich unter völlig anderen geschichtlichen, demographischen und politischen Voraussetzungen – eine gewisse Affinität zur ostkirchlichen Tradition, die schon relativ früh ein größeres Interesse, auch *in liturgicis*, zeigt.